IL DIRETTORIO MISTICO,

Indirizzato a' Direttori di quelle anime, che Iddio conduce per la via della Contemplazione.

OPERA

DEL PADRE

GIO: BATISTA SCARAMELLI

DELLA COMPAGNIA DI GESÙ.

In quest' ultima Edizione per maggior comodo de' Direttori vi si è posto nel fine il Discernimento degli Spiriti dell' istesso Autore.

IN NAPOLI, MDCCLXXIII.

NELLA STAMPERIA DI VINCENZO MANFREDI.

A SPESE DI DOMENICO TERRES.

LO STAMPATORE
A CHI LEGGE.

I presento di nuovo, Sacri Ministri zelanti di cooperare alla divina grazia nel condurre anime a Dio, il *Direttorio Mistico*, opera postuma del Padre Giambatista Scaramelli della Compagnia di Gesù. Fu quest' opera, vivente ancor l' Autore, assai ricercata, e quelli, che o di lui avevano intima cognizione, o dell' opera stessa aveano di già avuto qualche saggio, grandemente bramarono vederla pubblicata colle stampe. Ed o per lo parlarne di questi, o per altro, ne crebbe tanto, e tanto se ne diffuse la stima, e il desiderio d' averla, in parti ancora non poco lontane dal religioso domicilio dell' Autore, che parecchi, giacchè per le stampe non vedeano mai appagarsi le loro brame, ne vollero ad ogni modo copia manoscritta. Essendo già dalle mie stampe uscita altra operetta dello stesso Autore intitolata *Discernimento degli Spiriti*, la quale mi è paruto bene d' incorporarla nella fine di quest' istessa Opera, in cui si trattan materie affini a quelle, che in questa nuova opera si contengono; ho stimato aver diritto a procacciarmi una delle copie mentovate affine di pubblicarla, ed adeguare a un tempo il saggio, che ne dà l' anzidetta piccola opera, e soddisfare alle brame, ed al zelo di quelli, che quest' altra maggiore desideravano. Mi è riuscito l' intento: ed eccovi dinanzi il frutto delle mie industrie. Per quanto però copiosa di esemplari ne sia stata la prima edizione, pure non ancor giunse a supplire all' universale avidità; di modo che mi convenne replicarne la stampa. Non è, nè può esser da me il mettervi in chiaro l' eccellenza dell' opera, che ora vi porgo. La materia, di che qui si tratta, è troppo superiore alla mia intelligenza: e quando pure alcun poco vi si appressasse il mio intendere, a me non si converrebbe il farne parola a chi più retto, e più sicuro giudizio può formarne per se medesimo, come voi potete. Debbo bensì rendervi certi, che quegli, i quali han preso saggio di quest' opera nelle copie manoscritte, tutti concordemente attestano, trattarsi in essa una materia cotanto sublime, qual' è la Mistica Teologia, e per la sublimità cotanto difficile, con tanta pro-

fondità, e sodezza di dottrina, sostenuta coll'autorità de' Santi Padri, e de' sacri Dottori, e Scolastici, e Mistici, che sembra nulla possa desiderarsi nè di più esatto, nè di più autorevole. Ciò poi, che secondo il dir de' medesimi la rende più cospicua, ell'è l'ammirabile sua chiarezza in materia per altro sì astrusa; chiarezza, che assai dimostra dover essere stato l'Autore profondamente versato non solo in quella, ch' egli chiama Teologia mistica dottrinale, ma molto più in quella, ch' egli pur chiama Teologia mistica esperimentale: troppo difficile sembrando, che materie così sublimi, e così divinamente segrete, possano con tanta chiarezza esporsi da chi n'abbia soltanto una cognizione speculativa, priva affatto della esperienza delle medesime; anzi sembrano, com' essi dicono, richiedere un'esperienza, non di qualunque condizione; ma che accompagnata sia da' doni dell'intelletto, e della sapienza, i quali maestri sieno, e guide nella esposizione di cose sì alte, giacchè giugner non può l'umano intelletto ad accertare con tanta perspicuità in materie involte in veli di tanto mistero colla sola sua attività, ed industria naturale. Ognun sa che il P. Scaramelli di così eccelsi doni sia stato dotato dalla divina beneficenza, oltrechè assai aperto il dimostra la profondità e chiarezza di quest' opera. Egli poi trent' anni s' impiegò nel laborioso, ed apostolico ministero delle sacre Missioni: ed in varie Diocesi diede ad ammirare non meno gli effetti dell' ardente suo zelo, che le virtù del religiosissimo suo operare. Tutto il suo vivere fu un adoprarsi continuo senza risparmio di se in condurre anime a Dio: e siccome avevalo Iddio dotato di particolar lume, così in singolar maniera adoperossi in dirigere, e promuovere alla perfezione quelle anime, che la divina Bontà erasi compiaciuta di eleggere con predilezione per favorirle. Un tal suo operare accompagnato da un esercizio costante di orazione, a cui fu singolarmente addetto, il dispose in gran maniera a ricevere dalla divina beneficenza quei favori, che ha poi saputo sì ben dichiarare in questa sua opera, ed a darne sì saggi e perspicaci avvertimenti per direzione di quell' anime, a cui Iddio si compiace di comunicargli. Accettate adunque con aggradimento, Sacri Ministri, l'attenzione, che ho avuta di farvi avere quest' opera, e fatene uso a gloria di quel Dio, a cui l'Autore l'ha unicamente indirizzata.

Neppure vi sia discaro sapere, come di già è uscita altra opera di quest' Autore intitolata *Direttorio Ascetico*, in due Tomi in quarto. Basta averla accennata, da se stessa già procacciandosi i giusti elogi.

INDI-

INDICE

De' Capi contenuti ne' seguenti Trattati.

TRATTATO PRIMO.

Proemiale, e preambolo alle materie, di cui dovrà trattarsi.

CAP. I. ESpone l' *Autore i motivi, che l' hanno indotto ad intraprendere la presente opera : l' idea con cui in essa procederà, e ne rende ragione.* pag. 1.

Cap. II. *Si divide la Teologia Mistica in isperimentale, ed in dottrinale ; e si mostra la necessità che vi è di questa seconda per lo regolamento dell' anime contemplative.* 7

Cap. III. *Si spiega il modo, con cui si formano nell' uomo gli atti sensitivi.* 12

Cap. IV. *Si spiega il modo con cui si formano nell' uomo gli atti spirituali.* 17

Cap. V. *Si dichiara donde derivi negli atti nostri umani la soprannaturalità, ed il merito.* 19

Cap. VI. *Si spiega in genere cosa sieno i Doni dello Spirito Santo, ed il loro uffizio.* 22

Cap. VII. *Si dichiarano i Doni dello Spirito Santo in particolare, ed i frutti che ne risultano ; incominciando da' Doni, che appartengono all' intelletto.* 24

Cap. VIII. *Si dichiarano in particolare i Doni dello Spirito Santo, che appartengono alla volontà.* 27

Cap. IX. *Si dice quali, e quante sono le grazie gratisdate.* 30

Cap. X. *Si passa a dichiarare le dette grazie in particolare, e nel presente Capitolo si dice qual sia la grazia della Fede, della Sapienza, e della Scienza.* 31

Cap. XI. *Si dà una breve notizia delle altre sei grazie gratisdate.* 33

TRATTATO SECONDO.

Della Contemplazione in genere.

Introduzione. 36

Cap. I. SI *espongono alcuni pregi della Contemplazione, e si accennano ancora alcune doti della Meditazione, acciocchè dell' una, e dell' altra si faccia quella stima, che loro si conviene.* ivi.

Cap. II. *Si espongono gli eccessi di quei Direttori, che troppo aderenti alla Meditazione, screditano la Contemplazione ; o troppo aderenti alla Contemplazione, screditano la Meditazione ; e si mostra loro la strada di mezzo, per cui debbono condurre l' anime.* 42

Cap. III. *Si danno i segni per conoscere, quando l' anima sia da Dio introdotta alla Contemplazione.* 44

Cap. IV. *Si spiega cosa sia Contemplazione* 47.

Cap. V. *Si esamina se l' orazione di pura fede, e lo sguardo fisso, insegnato dal Malavalle, da Michele Molinos, e suoi seguaci, sia Contemplazione, od orazione di quiete.* 51

Cap. VI. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra i precedenti Capitoli.* 57

Cap. VII. *Si divide la Contemplazione in acquisita, ed infusa ; e si mostra la diversità che passa tra l' una, e l' altra.* 62

Cap. VIII. *Si dichiarano i diversi modi, con cui procedono ambedue le predette Contemplazioni.* 66

Cap. IX. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra i due precedenti Capitoli.* 69

Cap. X. *Si mostra qual sia l' oggetto della divina Contemplazione.* 73

Cap. XI. *Si rigetta l' errore di chi esclude Gesù Cristo dalla perfetta Contemplazione, e si fa vedere, che anch' esso può esserne oggetto proporzionatissimo.* 76

Cap. XII. *Si risponde all' obbiezioni di quelli, che escludono l' Umanità di Gesù Cristo dalla Divina Contemplazione.* 81

Cap. XIII. *Si danno avvertimenti pratici sopra i due precedenti Capitoli.* 87

Cap. XIV. *Si dice quali sieno i principj, e le cagioni, che producono le divine Contemplazioni.* 91

Cap. XV. *Si cerca se alla Contemplazione concorra la fantasia ; e si conclude, che concorre alla Contemplazione meno perfetta, ma non già alla perfetta.* 97

Cap. XVI. *Si risponde ad alcune obbie-*

zioni, che sogliono farsi contra le dette Contemplazioni intellettuali pure. In tal congiuntura si spiegano i modi, con cui si formano. 103
Cap. XVII. *Si danno alcune limitazioni alle Contemplazioni intellettuali pure, di cui abbiamo ora ragionato.* 106
Cap. XVIII. *Si dice quali sieno in particolare quei gradi di contemplazione, in cui contempla l'intelletto con guardo puro intellettuale le verità divine.* 109
Cap. XIX. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra i precedenti Capitoli.* 113
Cap. XX. *Si dichiara quali sieno le proprietà e quali gli effetti della divina Contemplazione.* 116
Cap. XXI. *Si dice quali sieno quelle disposizioni, con cui dee l'anima prepararsi all'acquisto della divina Contemplazione.* 121
Cap. XXII. *Si risponde ad alcuni quesiti, che possono farsi circa la materia del presente Trattato.* 126

TRATTATO TERZO.

In cui si tratta in particolare di quei gradi di contemplazione soprannaturale, ed infusa, che procedono da cognizioni indistinte.

Introduzione. 136
Cap. I. *Primo grado di orazione soprannaturale, ed infusa: Orazione di raccoglimento.* 137
Cap. II. *Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado di orazione.* 138
Cap. III. *Secondo grado di orazione: il Silenzio spirituale.* 139
Cap. IV. *Avvertimenti pratici al Direttore circa la predetta orazione.* 141
Cap. V. *Terzo grado: Orazione di quiete, e sue proprietà.* ivi.
Cap. VI. *Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado di orazione.* 147
Cap. VII. *Quarto grado di orazione soprannaturale: Ebrietà di amore.* 152
Cap. VIII. *Avvertimenti pratici al Direttore circa il predetto grado di orazione.* 157
Cap. IX. *Quinto grado di orazione soprannaturale: il Sonno spirituale.* 158
Cap. X. *Avvertimenti pratici al Direttore circa il predetto grado di orazione.* 161
Cap. XI. *Sesto grado di orazione soprannaturale: Ansie, e sete di amore.* 163
Cap. XII. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra il precedente Capitolo.* 167
Cap. XIII. *Settimo grado di orazione soprannaturale: i tocchi, che dà Iddio nell'anima.* 169
Cap. XIV. *Avvertimenti pratici al Direttore su questo grado di orazione.* 173
Cap. XV. *Ottavo grado di orazione soprannaturale: L'unione mistica, e fruitiva di amore considerata in genere, in quanto alla sua sostanza.* 174
Cap. XVI. *Avvertimenti pratici al Direttore circa il precedente Capitolo.* 179
Cap. XVII. *Nono grado dell'orazione soprannaturale: l'unione semplice di amore; e in tal congiuntura si comincia a dichiarare lo sponsalizio spirituale dell'anima con Dio.* 181
Cap. XVIII. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra il precedente Capitolo.* 185
Cap. XIX. *Decimo grado di orazione soprannaturale: Unione estatica, che volgarmente dicesi estasi.* 188
Cap. XX. *Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado di orazione.* 191
Cap. XXI. *Undecimo grado di orazione: il ratto, o rapimento dell'anima in Dio.* 195
Cap. XXII. *Si mostra come ne' ratti si fa lo sponsalizio dell'anima con Dio, e si accennano i Doni, che in tali ratti fa Iddio all'anima sua sposa.* 200
Cap. XXIII. *Grado duodecimo di orazione: l'unione perfetta, stabile, e quasi insolubile dell'anima con Dio.* 204
Cap. XXIV. *Si spiega in particolare, come si effettui questa perfetta unione tra l'anima con Dio.* 206
Cap. XXV. *Si espongono i grandi effetti, che rimangono stabilmente impressi nell'anima dopo l'unione permanente, e perfetta.* 210
Cap. XXVI. *Si parla delle grazie sublimissime, che Iddio fa all'anima in questo stato divino.* 213
Cap. XXVII. *Delle piaghe, e delle ferite di amore, e di altre amorose impressioni, che accadono talvolta in istato di stabile, e perfetta unione con Dio.* 217
Cap. XXVIII. *Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette ferite, ed impressioni.* 219
Cap. XXIX. *Si esamina, se in istato di unione perfetta perda l'anima i ratti, e l'estasi in quanto allo smarrimento de' sensi.*

senſi. 221
Cap. XXX. *Si cerca la cagione, perchè il corpo, perduti i ſenſi ne' predetti ratti, rimanga talvolta ſoſpeſo in aria*. 223
Cap. XXXI. *Si accenna ſe ad alcuno in queſta vita ſi conceda la viſione beatifica*. 225
Cap. XXXII. *Si eſamina ſe convenga deſiderare, chiedere, e procurare i gradi di orazione ſoprannaturale, ed infuſa, che abbiamo ſpiegati*. 226

TRATTATO QUARTO.

In cui ſi tratta di quei gradi di contemplazione infuſa, che procedono da atti diſtinti, e chiari.

Introduzione. 232
Cap. I. *Si dichiara quante, e quali ſieno le viſioni, con cui in modo ſtraordinario ſi mirano gli oggetti*. ivi.
Cap. II. *Si ſpiega in che conſiſta la viſione corporea; ſi dice, quali ſieno gli oggetti, che per tal viſione ſogliono rappreſentarſi; e ſi dichiara il modo, con cui ſi forma negli occhi noſtri*. 234
Cap. III. *Si dichiara il fine, che Iddio ha, comunicando a' ſuoi ſervi viſioni corporee; e ſi apportano i contraſſegni delle viſioni buone, e delle falſe, acciocchè ſappianſi diſcernere l'une dall' altre*. 239
Cap. IV. *Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette viſioni corporali, quali debbono oſſervarſi anche circa l'altre ſpecie di viſioni, di cui tratteremo ne' ſeguenti capi*. 243
Cap. V. *Altri Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette viſioni, adattati agli oggetti particolari, che in tali viſioni poſſono rappreſentarſi*. 251
Cap. VI. *Si parla delle viſioni immaginarie*. 255
Cap. VII. *Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette viſioni immaginarie*. 257
Cap. VIII. *Si parla delle viſioni intellettuali*. 261
Cap. IX. *Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette viſioni intellettuali*. 265
Cap. X. *Si ſpiega coſa ſia viſione intellettuale di Dio in caligine, e quando accada*. 266
Cap. XI. *Della viſione intellettuale chiara, e manifeſta di Dio*. 270
Cap. XII. *Si comincia a parlare delle locuzioni ſoprannaturali, e divine; ſi dichiara di quante ſpecie eſſe ſieno, e quali ſieno quelle, di cui noi intendiamo ragionare in queſto, e ne' ſeguenti Capitoli*. 272
Cap. XIII. *Si dividono le locuzioni immaginarie ſoprannaturali in tre altre ſpecie di locuzioni: ſi dichiara quali ſieno gli effetti che producono: e ſi danno i ſegni per diſcernerle dalle locuzioni falſe*. 275
Cap XIV. *Si ſpiega in che conſiſte, ed il modo con cui ſi forma la locuzione puramente intellettuale*. 280
Cap. XV. *Avvertimenti pratici al Direttore circa le locuzioni ne' precedenti Capi da noi ſpiegate*. 285
Cap. XVI. *Si paſſa a parlare delle rivelazioni. Si ſpiega la loro ſoſtanza, i modi con cui ſi formano, e le proprietà che le accompagnano*. 289
Cap. XVII. *Si danno varj contraſſegni, per diſcernere le rivelazioni vere dalle falſe*. 295
Cap. XVIII. *Quanto ſia facile nelle rivelazioni che ſono date da Dio, prendere abbaglio nell' intelligenza del loro ſignificato*. 300
Cap. XIX. *Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette viſioni*. 304

TRATTATO QUINTO.

Delle purificazioni paſſive del Senſo, e dello Spirito.

Introduzione. 311
Cap. I. *Si dividono le purghe in attive, ed in paſſive. Si moſtra la neceſſità, che vi è delle purghe paſſive, per giungere alla contemplazione infuſa; e queſte ancora ſi dividono in due altre ſpecie di purghe. Prima però ſi premettono alcuni Avviſi importantiſſimi alla giuſta intelligenza, ed al buon uſo delle dottrine, che ſi daranno nel preſente Trattato*. ivi.
Cap. II. *Si moſtra in che conſiſta la purga paſſiva del ſenſo, e la neceſſità che vi è di una tal purga per gli progreſſi nella perfezione, e conſeguentemente per l'acquiſto della contemplazione*. 315
Cap. III. *Si ſpiega il primo mezzo, che adopra Iddio per la purga del ſenſo, ed è l'aridità ſenſitiva: e ſi moſtra come queſta diſpone l'anima alla contemplazione*. 319

Cap. IV.

Cap. IV. *Si danno alcuni segni per conoscere se l' aridità della parte sensitiva provenga da purga passiva: e si danno altri segni per conoscere, quando l' aridità che proviene da purga passiva, sia indirizzata alla contemplazione.* 322

Cap. V. *Si espongono i frutti salutari, che producono nell' anima queste aridità purgative, e si va accennando il modo, con cui l' anima per mezzo di essi si dispone alla contemplazione.* 324

Cap. VI. *Avvertimenti pratici al Direttore, per ben dirigere le anime, che Iddio tiene nelle dette aridità purgative.* 328

Cap. VII. *Si espone il secondo mezzo, di cui Iddio si serve per la purga del senso, ed è l' assedio diabolico tormentosissimo, che egli permette nell' anime, che tiene in tali purghe. Si spiega in che consista un tal assedio, e quanto loro convenga.* 332

Cap. VIII. *Si spiegano le molestie, che i demonj arrecano al corpo in tempo del detto assedio diabolico.* 339

Cap. IX. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra il precedente Capo.* 342

Cap. X. *Si parla delle molestie spirituali straordinarie, che i demonj aggressori recano all' anime di queste persone, che tengono nel predetto assedio.* 347

Cap. XI. *Loquimur de tentationibus inhonestis extraordinariis, quibus dæmones in hac obsidione spirituali animas positas aggrediuntur.* 350

Cap. XII. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra i due Capi precedenti.* 353

Cap. XIII. *Si espone il terzo mezzo purgativo, con cui Iddio perfeziona le purghe del senso: e sono i travagli, che manda per mezzo di cagioni naturali, o sieno libere, o necessarie.* 357

Cap. XIV. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra i mezzi purgativi esposti nel precedente Capo.* 361

Cap. XV. *Si espongono i frutti, che risultano dalle purghe del senso, che abbiamo fin qui spiegate.* 363

Cap XVI. *S' incomincia a parlare delle purghe dello spirito. Si mostra la necessità che vi è di esse, per giungere a' più alti gradi di contemplazione unitivi, e trasformativi dell' anima in Dio. Si dice quanto sieno tormentose, ed in qual tempo accadano.* 365

Cap. XVII. *Si dice in termini generali, quali sieno i mezzi purgativi dello spirito.* 368

Cap. XVIII. *Si spiega come la luce purgativa dello spirito produca folte tenebre nell' intelletto; afflizioni, ed angustie nelle potenze spirituali; grandi pene nell' appetito sensitivo; e finalmente come la detta luce leghi tutte le potenze circa l' esercizio de' loro atti.* 371

Cap. XIX. *Si dichiara come le predette tenebre, afflizioni, angustie, pene, e legamento di potenze purghino lo spirito, e lo rendano disposto all' unione mistica, e perfetta di amore.* 376

Cap. XX. *Si dichiarano le infiammagioni di amore, che l' anima incomincia a sentire nel progresso di questa notte purgativa; e finalmente con una similitudine si spiega tutto il sistema di questa purga.* 378

Cap. XXI. *Avvertimenti pratici al Direttore sopra la predetta purga dello spirito.* 381

Cap. XXII. *Si spiegano altri mezzi purgativi dello spirito.* 385

F I N E.

INDI-

INDICE

Delle cose più notabili, che si contengono in tutta l' Opera.

Il primo numero segna il Trattato, il secondo il numero marginale.

ABiti infusi cosa sono, e come si distinguono dagli abiti acquisiti. I. 51.
Amare non si può anche in contemplazione senza conoscere. I. 46.
Amor di Dio senza alcuna cognizion di Dio non può darsi in qualunque contemplazione. II. 247. *e seg.*
Anima può nello stesso tempo attendere a due oggetti distinti colle potenze sue cognoscitive. III. 35. *e seg.*
Anima non trovando nell' orazione soddisfazione in Dio, non la vada a ricercare tra le creature, diffondendosi in discorsi inutili, nè si faccia lenta e pigra, ma si eserciti in atti buoni, ed in opere esteriori di carità, e di zelo. II. 101.
Anime del Purgatorio come compariscono. IV. 71. *e seg.*
Ansie di amore in che consistono. III. 92. *e seg.* altre sono proprie de' principianti, altre de' proficienti, ed altre de' perfetti. *ivi* 97. *e seg.* queste ultime sono le ansie impazienti; sono tormentose, ma soavi. *ivi* 100. *e seg.* Fini di Dio nel mettere l'anime in queste strette. *ivi* 105. Non cessano finchè l' anima non sia giunta alla perfetta unione. *ivi* 106. *e seg.*
Ansie d' amore: si danno avvertimenti per loro direzione. *ivi* 107.
Apparizioni. Di esse può essere oggetto tutto ciò ch' è in Cielo, ed in terra, cioè Gesù Cristo, Maria Vergine, l' anime separate da' corpi, o dimorino in Cielo, o in Purgatorio, i demonj, ed anche i dannati, ma questi di rado. IV. 12.
Apparizioni di Gesù Cristo, di Maria Vergine, de' Santi, delle anime purganti si fanno per ministero Angelico, IV. 19. *e seg.*
Appetito sensitivo cosa è, e quali sieno le sue potenze. I. 35.
Aridità: come in essa debba diportarsi l' anima per mantenersi a Dio fedele. II. 98.
Aridità, e sottrazione della contemplazione per qual fine Iddio le manda. II. 97.
Aridità come nasce nell' anima. V. 28. Alle volte è principio di contemplazione; e se ne apporta la ragione. *ivi* 34.
Aridità. Segni per conoscere quando sia indirizzata all' acquisto della contemplazione, ovvero della sola perfezione. *ivi* 37. *e seg.*
Aridità. Segni per conoscere quando provenga da purgazione passiva indirizzata al bene dell' anima, o pure da tiepidezza, o da malinconia. *ivi* 36.
Aridità produce nell' anima frutti salutari di perfezione, diportandosi con fedeltà verso Iddio, e la dispone alla contemplazione. *ivi* 41. *e seg.*
Aridità sensitiva è mezzo purgativo del senso. Aridità spirituale è mezzo purgativo dello spirito. *ivi* 167. *e seg.*
Aridità: come debba in essa portarsi l' anima per avanzarsi con essa nella perfezione. *ivi* 53. *e seg.*
Assedio diabolico in che consista. *ivi* 76.

CAgioni, le quali possono far cadere un' anima da uno stato di unione mistica ad uno stato infelice. III. 73.
Carità in qual senso discaccia il timore. I. 85.
Cognizioni spirituali come in noi si formano. I. 43. *e seg.*
Concupiscibile cosa è, quante passioni ad essa appartengono. I. 36. *e seg.*
Confidenza in Dio, debbe andar congiunta con una totale diffidenza di se, e santo timore. III. 172.
Consolazioni sensibili spirituali. In esse come il Direttore dee regolare le anime. II. 65.
Considerazione della Vita, e della Passione di Gesù Cristo quale essere dee ne' principianti, quale ne' proficienti, e quale ne' perfetti. II. 137. Quale esser dee la memoria di lui tra il giorno, se-

secondo i diversi stati di persone. *ivi* 138.

Contemplativi hanno necessità di Direttore. I. 24.

Contemplazione prende l' elevazione de' suoi atti da' doni dello Spirito Santo. I. 56.

Contemplazione è il maggior bene, che possa aversi in questa vita; si mostra coll' autorità, e colla ragione. II. 2.

Contemplazione: da quella non debb' essere rimosso dal Direttore chi da Dio vi è chiamato, e vi è introdotto, nè debbe introdursi chi non è chiamato. II. 16. *e seg.*

Contemplazione: quella mancando non dee l' anima ostinarsi in voler contemplare, ma dee tornare alla meditazione. II. 29.

Contemplazione: si definisce, e si dice in che consista lo sguardo fisso contemplativo, e come per esso si distingua dalla meditazione; e perchè includa un amore molto dilettevole: e come per esso si distingua dalla semplice speculazione. II. 32. *e seg.*

Contemplazione: per passare ad essa non vi è tempo determinato. II. 67.

Contemplazione si divide in acquisita, ed infusa. Qual sia l' acquisita, quale l' infusa. Perchè si chiami infusa: in che convengano, ed in che disconvengano queste due contemplazioni. II. 68. 69. *e seg.*

Contemplazione. Questa procede ora per cognizioni affermative, ed ora per cognizioni negative, o come altri dicono, *per positionem*, *& ablationem*. Si spiegano ambidue questi modi. II. 80. *e seg.*

Contemplazione ha tre moti, retto, obbliquo, e circolare: si spiegano questi moti. *ivi* 86. *e seg.*

Contemplazione acquisita. Questa si può procurare da persone sufficientemente disposte: non così la contemplazione infusa, che non si dee procurare, ma solo si riceve da quegli, a cui Iddio la dona. *ivi* 90. *e seg.*

Contemplazione infusa. In essa come dee l' anima diportarsi. Questa si concede anche a' principianti imperfetti in qualche grado più basso. *ivi* 94. e 96.

Contemplazione: di essa è oggetto proprio Iddio, i suoi attributi, tutte le sue opere di natura, e di grazia, e generalmente tutto ciò ch' è oggetto della Fede. *ivi* 103. *e seg.*

Contemplazione: di essa oggetto più proprio dopo Dio è Gesù Cristo: e si rigettano le obbiezioni de' falsi contemplativi, ch' escludono Gesù Cristo, e la sua Santissima Umanità dalla contemplazione. *ivi* 112. *e seg.*

Contemplazione: ad essa non si oppone, ma anzi riesce di grande ajuto la divozione della Santissima Vergine, e de' Santi. *ivi* 139.

Contemplazione: si assegnano i principj di essa. *ivi* 140. *e seg.*

Contemplazione. Quali sieno le disposizioni che ad essa si convengono. *ivi* 230. *e seg.*

Contemplazione. Anche per la straordinaria di estasi, e di ratti, non è necessario il concorso delle grazie gratisdate, ma basta il concorso del dono della sapienza, e dell' intelletto: anche per l' acquisita richiedesi il concorso di qualche dono dello Spirito Santo. *ivi* 147.

Contemplazione pura senza concorso di fantasia non si dà nelle contemplazioni più basse, e meno perfette. *ivi* 157. *e seg.* Si risponde alle obbiezioni, che sogliono farsi in contrario, e si spiega il modo, con cui accade. *ivi* 163. *e seg.*

Contemplazione pura: ad essa non concorre effettivamente la fantasia. *ivi* 166.

Contemplazione. Di essa sono proprietà inseparabili la sospensione della mente in Dio, la dilettazione, e la pace, ed altre ammirabili proprietà. *ivi* 217. *e seg.*

Contemplazione. Quali sieno gli effetti, che rimangono nell' anima, che la riceve. *ivi* 223. *e seg.*

Contemplazione pura, ed intellettuale non suole Iddio comunicarla ad anime non ben purgate, e perfette. *ivi* 214.

Contemplazione nel suo sommo è breve. *ivi* 245.

Contemplazione. In essa si può più conoscere, che amare, e più amare che conoscere. *ivi* 253.

Contemplazione. In niuna benchè altissima si perde la libertà ad amare. *ivi* 254. e 255.

Contemplazione ne' gradi inferiori non rende l'anima sicura ad essere in grazia, ma la rende sicura ne' gradi supremi di unione mistica, perchè una tale unione è di ciò una pratica rivelazione. *ivi* 257.
Contemplazione: ad essa non sono d' impedimento le lettere umane. II. 261.
Contemplazione. In essa propriamente non consiste la perfezione, nè essa è mezzo necessario per conseguirla. *ivi* 262. 263.
Contemplazione. Cosa sono i gradi di essa: altri si formano con atti distinti, altri con atti indistinti. III. 2. *e seg.*

DEliquj nell' orazione di quiete, talora effetti di naturale debolezza. Segni per conoscerli. III. 50.
Demonio non tenta nè quanto può, nè quanto vuole, perchè è raffrenato da Dio. *ivi* 97.
Desiderj di Dio, che riducono l' anima ad agonia di morte, si spiegano. Sono mezzi purgativi dello spirito. V. 226. e 227. *e seg.*
Devozione altra è sostanziale, ed accidentale spirituale; altra accidentale sensibile. V. 33.
Devozione sensibile è molto lodevole, e dee proccurarsi. II. 50.
Difetti, ne' quali i principianti spirituali sogliono esser involti. V. 23. *e seg.*
Difficoltà del peccatore ad operare virtuosamente, dopo la grazia acquistata, onde derivi. I. 25.
Direttore come ha da regolare l' anime o consolate, o desolate. II. 62. *e seg.* Non faccia poca stima dell' anima favorita dell' unione mistica. Facendone stima non dia all' anima alcun segno di farla. III. 156.
Direttore come debba procedere coll' anime chiamate da Dio alla contemplazione. II. 16. *e seg.* Segni per conoscere quando è chiamata. *ivi* 14. *e seg.*
Direttore non disturbi l' anima, che vede dal meditare la Passione esser elevata alla contemplazione. II. 136. *e seg.* Troppo credulo e miscredente, riesce dannoso al penitente. I. 2. e IV. 4. Questo è più vero nella materia delle visioni, e rivelazioni. IV. 57. e 58.
Direttore non permetta al suo discepolo adorare Gesù Cristo, e la Vergine Santissima, se prima non le ha conosciute per visioni vere. IV. 68. Proceda con dolcezza con l' anime poste nelle purghe passive; nè mostri di offendersi, se gli palesano le tentazioni, che il demonio mette loro in cuore contra di lui. V. 131. *e seg.* Se ha in cura anime, che Iddio tiene in purghe passive, si armi di pazienza, perchè ad esso converrà portare parte della loro croce. V. 159. *e seg.* Chieda spesso lume a Dio. *ivi*.
Direttore non creda facilmente al suo penitente, che dice nella sua orazione starsi unito a Dio: segni per conoscerlo, se veramente lo sia. III. 167. Non si fidi del medesimo, allentando nel custodirlo, ancorchè lo conosca giunto alla divina unione. *ivi* 172.
Direttore non si perda d' animo, se qualche anima da se diretta la vegga decaduta dall' alto stato, in cui era da Dio sollevata; ma l' ajuti a risorgere. *ivi* 174. Esamini diligentemente, massime le donne, nelle quali apparissero effetti estatici; e segni per riconoscerli. *ivi* 189. *e seg.*
Direttore non impedisca l' entrare in contemplazione l' anime, che ad essa sono chiamate, nè voglia introdurle, se Iddio non le chiama. II. 19. *e seg.* Segni per conoscere quando l' anima è chiamata. II. 24. *e seg.*
Divisione dell' anima dallo spirito cosa sia, ed in che consista. II. 168.
Donazione di se stesso a Dio dee spesso rinnovarsi. II. 51.
Doni dello Spirito Santo in che consistono. I. 57. Si spiega il dono in abito, ed il dono in atto. *ivi* 58. Sono necessarj per acquistare con perfezione l' eterna salute. *ivi* 59.
Dono della sapienza si spiega, e si dichiarano i suoi effetti. *ivi* 63.
Dono dell' intelletto. Fine per cui Iddio comunica questo dono, e suoi effetti. *ivi* 65.
Dono del consiglio si dichiara. *ivi* 72.
Dono della scienza, come si distingua dal dono della sapienza, e dell' intelletto, *ivi* 68. *e seg.*
Dono della fortezza in che consista, e come si distingua dal dono della fortezza in

in quanto è virtù. *ivi* 76. 77.
Dono della pietà qual sia, e quali i suoi officj. *ivi* 79. *e seg.*
Dono del timore: si distinguono varj timori, e si dice quale appartenga a' doni dello Spirito Santo. *ivi* 82. *e seg.*

EBrietà di amore, altra è perfetta, altra imperfetta, si dice qual sia l' ebrietà imperfetta, si dice qual sia l' ebrietà perfetta: si dicono i suoi effetti. III. 55. *e seg.*
Ebrietà di amore: circa di essa si danno regole di direzione. III. 68. *e seg.*
Eresie insorte in diversi tempi circa la contemplazione. II. 1.
Esorcismi non giovano per liberare affatto da' demonj le persone, che sono ossesse affine di purgazione passiva. Giovano però i precetti sacerdotali per frenare l' ardire del demonio. V. 103. 105.
Estasi in che consista: come si distingua dagli altri gradi di contemplazione. Alcune estasi nascono dalla grandezza dell' amore, altre dalla grandezza del gaudio. III. 177. *e seg.*
Estasi: in esse siegue il totale smarrimento de' sensi, e ciò senza miracolo. *ivi* 182.
Estasi possono provenire da tre cagioni, da Dio, dalla Natura, e dal demonio. *ivi* 184. Se proviene dal demonio, non sarà senza consenso dell' anima. *ivi* 186. come il Direttore debba portarsi con una tale anima. *ivi*.
Estasi lunghe, come in esse debba regolarsi il Direttore. Come conoscere se sieno vere estasi, *ivi* 190. e 191. Può far prova con precetti, purchè sieno esteriormente palesate, non puramente mentali, altre prove non si approvano, come abuso della propria autorità. *ivi* 162.

FAvilla d' amore cosa sia. III. 67.
Fede nuda, fede pura, in che consista. V. 48.
Ferite di amore in istato d' unione perfetta e stabile con Dio, cosa sieno, come si formino, e come passino dallo spirito al corpo. III. 260.
Ferita di amore dolorosa e purgativa cosa sia, sue proprietà, e suoi effetti. V. 218. *e seg.*
Fiamma d' amore, di molto merito, e godimento all' anima. III. 255.
Fiducia in Dio è un potente scudo contra gli assalti del demonio, benchè straordinarj. V. 96. *e seg.*
Fiducia in Dio debbe esser congiunta con una totale diffidenza di se stesso, e santo timore. III. 173.

GRazia santificante cosa è: sue eccelse qualità. I. 50.
Grazie gratisdate, quante, e quali sono. I. 88.
Grazie attuali cosa sono, e quanto sono necessarie per gli atti soprannaturali. *ivi* 53.
Grazie gratisdate si dichiarano in particolare. *ivi* 102.
Grazie straordinarie, alcune presuppongono la perfezione nell' anima: altre non sempre la suppongono, ma ve la portano. IV. 66.
Grazie straordinarie in genere di contemplazione si concedono più alle donne, che agli uomini: se ne arrecano le ragioni. *ivi* 261. *e seg.*

IMmaginazioni, e discorsi non impediscono la contemplazione. Il dire in opposto, è errore de' Quietisti. Neppure impediscono il conoscere Iddio qual è in se stesso, perchè l' intelletto le trascende. Dee però la fantasia adoperarsi discretamente. II. 208. *e seg.*
Impressioni della Passione del Redentore, e d' altre cose soprannaturali come si formino nel cuore, o nelle membra del corpo. III. 264. Di esse si danno varj avvertimenti. *ivi e seg.*
Indifferenza circa i favori divini quanti beni apporta. III. 284. *e seg.*
Infiammazioni d' amore, che accadono in tempo delle purghe dello spirito, si spiegano: si dice quali sieno le loro cagioni, ed il tempo in cui accadono, e si spiega il tutto con una similitudine. V. 200. *e* 204.
Irascibile cosa è. Quante sono le passioni, che ad essa appartengono. I. 36. *e seg.*

LAnguori mortali di amore, cosa sono. V. 228. 229.
Locuzioni prese in senso men rigoroso quali sono. IV. 138.

Locuzioni prese in senso rigoroso e stretto sono di tre specie, auricolari, immaginarie, ed intellettuali: si spiegano. IV. 140. 141. *e seg.*

Locuzioni auricolari sogliono concedersi da Dio a' principianti, *ivi* 187.

Locuzioni immaginarie, si dividono in successive, formali, e sostanziali, *ivi* 149.

Locuzioni successive quali sono, e quanto soggette agl' inganni del demonio, *ivi* 151. 152. Contrassegni per conoscere quando sono da Dio, quando dalla fantasia, e quando dal demonio. IV. 153.

Locuzioni successive: in esse come debba regolarsi chi non vuole ingannarsi, *ivi* 188.

Locuzioni formali quali sono, *ivi* 154. suoi effetti, *ivi* 156. contrassegni per conoscere quando sieno formate da Dio, o dal proprio intelletto, e quando dal demonio, *ivi* 157. *fino al num.* 163.

Locuzioni formali. La persona non debb' eseguire cosa alcuna, che con esse le venga imposta senza il consiglio del Direttore, e debbe obbedirgli, ancorchè il parere di questo fosse contrario alla locuzione, *ivi* 190. 192.

Locuzione intellettuale Angelica come si formi secondo l' opinione de' Tomisti: si rigetta questa, e si approva l'insegnata dal P. Suarez, e si dice come si formino le locuzioni intellettuali tra l' anima e Dio, *ivi* 171. *e seg.*

Locuzioni sostanziali quali sono, loro grande efficacia, e non sono soggette ad inganno, *ivi* 164. *e seg.*

Luce. *V. Purgativa luce.*

Meditazione: di essa si espongono i pregi singolari, per le lodi, ed insinuazione che ne abbiamo nella Sagra Scrittura; per l' autorità, ed esempio de' Santi; per l' uso universale di S. Chiesa. II. 8. *e seg.*

Meditazione quanto necessaria per la riforma dell' uomo. I. 41.

Meditazione necessaria specialmente a' principianti, perchè divengono spirituali. II. 57. 58.

Meditazione arida e secca. In essa si ajuti la persona con leggere, e meditare; se ciò non giova, si umilj, si conformi, e si eserciti in domandare con pazienza, e rassegnazione. II. 63. e 64.

Merito de' nostri atti in che consista. I. 54.

Mistica Teologia esposta con modo debito in lingua volgare non dannosa, ma utile alle persone semplici. I. 9. *e seg.*

Mistica Teologia, altra dottrinale, altra esperimentale. I. 19. 20.

Mistica Teologia dottrinale è scienza in parte speculativa, in parte pratica: qual sia il suo oggetto, *ivi* 21. e 22.

Molinos: suoi errori quanto perversi. III. 41.

Moto retto, obbliquo, e circolare cosa significhi. II. 86.

Orazione vera di quiete in che consista. III. 26. *e seg.*

Orazione di quiete e di silenzio, in che sono diverse, *ivi* 34.

Orazione vera di quiete quanto diversa dall' insegnata da' Quietisti, *ivi* 40.

Orazione di silenzio spirituale, e sue proprietà. Avvertimenti per la medesima, *ivi* 15. *e seg.*

Ossessione diabolica in che consista. V. 76. si permette da Dio per la purga del senso, si mostra coll' esempio de' Santi, e se ne recano le ragioni, *ivi* 79.

Passioni dell' appetito sensitivo cosa sono, non si muovono senza qualche alterazione corporale. 37. Quante sono, *ivi* 38.

Passioni, che insorgono: contra di esse ottimo rimedio si è divertire altrove il pensiero, come pure per vincere le tentazioni I. 42.

Piaga di amore cosa sia, come si formi nello spirito, e come piagando sani. III. 258. *e seg.*

Possessione diabolica in che consista. Questa non appartiene alle purghe, che sono indirizzate alla perfezione dell' anima, ma si dà in pena. V. 64. *e seg.*

Precetti per prova dell' anime estatiche si facciano sensibili, e non puramente mentali, e perchè. III. 192.

Profezie. *V. Rivelazioni.*

Purghe dell' anima, altre sono attive, altre passive. V. 8. quali sono le purghe attive, *ivi* 8. e 9. quali le passive, *ivi* 10. Quanto queste sieno necessarie, *ivi* 11. Sono di due specie: altre sono purghe del senso, altre dello spirito. Fine a cui tendono dette purghe, *ivi* 13. Avvertenze generali circa tali purghe, *ivi* 14.

Pur-

Purghe del senso in qual tempo, e per qual fine si danno, *ivi* 16. *e seg.* Dopo di esse suole l'anima ricevere gran favori, se però la purga sia indirizzata all' acquisto della contemplazione, *ivi* 156.

Purghe dello spirito, a che effetto da Dio si danno, *ivi* 160. quanto sieno terribili; in qual tempo accadano, *ivi* 161. *e* 162. qualche volta si uniscono colle purghe del senso, *ivi* 162. *e seg.*

Purgativi mezzi dello spirito sono l'aridità spirituale, ed una luce purissima, ed altissima, che investe in modo purgativo. V. 167. *e* 169.

Purghe del senso. Dopo di esse le grazie soprannaturali, ratti ec. indeboliscono le forze corporali: perchè, *ivi* 155.

Purgativa luce cagiona folte tenebre nell' intelletto indisposto: cagiona afflizioni orrende nella volontà, fissandola altamente nella vista de' suoi mali, *ivi* 174. *e seg.* cagiona angustie grandi nella memoria, *ivi* 179. cagiona pene estreme nell' appetito sensitivo, *ivi* 180. spoglia anche le potenze razionali, e sensitive di tutti gli atti loro connaturali, *ivi* 181. si spiega il modo come ciò accada, *ivi* 182. *e seg.*

Purga dello spirito dura più lungamente quando è spesso interrotta da comunicazioni, e conforti soprannaturali, *ivi* 188.

Purghe di spirito: si conferiscono i frutti preziosi, che ne derivano, *ivi* 189. *e seg.*

Quiete vera in che consista. *V. Orazion di quiete.*

Quietisti: si ribattono le impugnazioni, che fanno contra la meditazione. II. 13.

Quietisti: si ribattono le loro false dottrine, circa l'oggetto della contemplazione. II. 198. *e seg.*

Quietisti: si ribattono i loro errori circa la divozione sensibile, dimostrando gli errori del Molinos, *ivi* 50.

Raccoglimento infuso: si dice cosa sia, ed i frutti, che produce. III. 4. *e seg.* Circa di esso si danno avvertimenti pratici al Direttore, *ivi* 11.

Ratti sono di tre sorte. In alcuni l'anima è rapita da' sensi esterni a vista immaginaria. In altri è rapita da' sensi esterni ed interni a vista intellettuale. In altri lo spirito è rapito alla visione di Dio. III. 195. *e seg.*

Ratto, in cui si celebra lo sponsalizio dell' anima con Dio, è ratto perfetto, in cui l'anima è rapita a visione intellettuale, e si unisce spirito a spirito, *ivi* 200. *e seg.*

Ratto se si consideri nell' alto, cioè nel sommo, è breve: se si consideri ne' suoi intervalli, può esser lungo, *ivi* 203. Il perdimento de' sensi non solo esterni, ma interni, accade quando si ritrova all' alto del ratto; effetti che il ratto fa nell' anima, *ivi* 213. Nel suo alto non si odono locuzioni. IV. 145.

Ratti. Loro differenze di quelli, che accadono in istato d'unione istabile e perfetta, da quelli, che accadono in istato di sponsalizio spirituale. III. 273. Perchè in detti ratti il corpo sia tenuto in alto, *ivi* 274. *e seg.*

Riforma dell' uomo dee principiare dalla fantasia. I. 41.

Rivelazione in che consista. IV. 197. *e seg.* Si richiede per formarla il lume infuso, *ivi* 200. Qualità di questo lume. *ivi* 201. *e seg.* Modi diversi, con cui si fanno tali rivelazioni, *ivi* 204. *e seg.*

Rivelazioni alle volte sono indirizzate alla santificazione del soggetto, altre volte sono indirizzate all' altrui utilità: quelle vanno sempre congiunte colla grazia santificante, ma queste posson darsi a chi di tal grazia è privo. D' ordinario però si concedono ad anime sante, *ivi* 211. *e seg.*

Rivelazione fatta ad una persona privata, agli altri è solamente probabile, nè può essere ad altri oggetto di fede divina. Quegli però, che la riceve, è tenuto a credere la verità rivelata, *ivi* 214. Quali di esse portino alienazione de' sensi, e quali no, *ivi* 216.

Rivelazione, o profezia imperfetta può essere suggerita anche dal demonio, *ivi* 217.

Rivelazioni possono farsi da Dio in varj modi, *ivi* 218.

Rivelazioni possono con dieci contrassegni discernersi, se sono vere, o false, *ivi* 219.

Rive-

Rivelazioni, e profezie vere non si fanno con mente turbata, a modo di frenetici, o di fantastici, ma con mente sobria ed illuminata, *ivi* 225.
Rivelazioni. E' facile prendere sbaglio circa la loro intelligenza, sì perchè hanno spesso sensi oscuri ed astrusi, sì perchè sembrano alcune assolute, e sono condizionate, *ivi* 245. *e seg.*
Rivelazioni non debbono bramarsi, anzi chi le riceve preso il buon effetto dee subito spogliarsene, *ivi* 246. *e seg.* Non si debbe aver fede a rivelazioni di persone, che naturalmente sono indisposte a ricevere tali grazie, *ivi* 233. *e* 250. 251.
Rivelazioni di cose particolari occulte non si debbono chiedere a Dio, *ivi* 256. *e seg.*
Rivelazioni fatte in sogno sono rare, e non conviene farne conto per lo pericolo, che vi è di errare, *ivi* 254.
Rivelazioni di donne non debbono facilmente credersi, *ivi* 252. ma seriamente esaminarsi, *ivi* 253.

SCoprimento totale, che debbe aversi al Direttore circa le cose interne. IV. 70.
Sensi interni cognoscitivi, quali sono, e come formano i loro atti. I. 32. *e seg.*
Sensi spirituali sono nell'anima a somiglianza come sono nel corpo. III. 23. *e* 115. *e seg.*
Silenzio. *Orazion di silenzio.*
Sogni, altri sono da Dio, altri dalla natura, altri dal demonio. IV. 206. 207.
Solitudine, prima disposizione per la contemplazione, e qual sia la solitudine virtuosa. II. 233. *e seg.*
Sonno spirituale è di due sorte. Donde nasce: è diverso dall'estasi. III. 76. *e seg.*
Soprannaturalità de' nostri atti donde derivi. I. 54.
Specie: come l'anima le acquisti per l'intelligenza delle cose. I. 44.
Speranza eroica in che consista. V. 49.
Spirito non debbe innalzarsi alla contemplazione, se Iddio non l'innalza. II. 59. *e* III. 295.
Sponsalizio dell'anima con Dio si dà, ed in che consista. III. 163. *e seg.*
Sponsalizio divino. Adorna Iddio l'anima sua sposa con varj doni: altri, che le imprime nell'atto di rapirla a se; altri, che le lascia di poi impressi, *ivi* 209.
Sponsalizio dell'anima con Dio si fa ne' ratti, *ivi* 210. *e seg.*

TImore servile qual sia. I. 83.
Timore di Dio iniziale, e filiale qual sia, *ivi* 84.
Timore di camminare le vie giuste, ritrovasi anche nell'anime più favorite dalla più alta contemplazione. II. 260.
Tocchi che fa Dio nell'anima diletta in che consistono. III. 115. *e seg.* Differenza tra quelli, che godono i Beati in cielo, da quelli, che gode l'anima diletta in terra. Sogliono accadere improvvisamente, *ivi* 123.
Tocchi: sembra all'anima che si producano nella sua sostanza: e perciò da alcuni Dottori Mistici si chiamano tocchi sostanziali. III. 125. Si formano nelle potenze dell'anima, e da essi risultano altre notizie, ed intelligenze di Dio saporitissime, *ivi* 126. con quanta attenzione dee procedere il Direttore per riconoscere se sieno veramente in quell'anima, che dice provarli, *ivi* 129. *e seg.*
Tocco sostanziale che fa Dio nell'anima elevata all'unione stabile e perfetta in che consista, *ivi* 252.

VAnità talora per arte diabolica siegue la visione di buono spirito. IV. 36. ed anche la rivelazione, *ivi* 232.
Visioni corporee in che consistano. IV. 10. Quali sono i proprj oggetti di tal visioni, *ivi* 12. Con qual modo si fanno, *ivi* 19. *e seg.* Come nel SS. Sacramento, *ivi* 23. Come quella della Vergine Santissima, *ivi* 24. Fini di Dio in queste visioni, *ivi* 28. *e seg.*
Visioni corporee sono favori proprj de' principianti. IV. 30. Contrassegni per conoscere le vere dalle false, *ivi* 32. *e seg.* Cautela, che debbe avere il Direttore circa tali visioni, *ivi* 42. *e seg.* Cosa debba far l'anima, a cui convenga non più resistere a tali visioni, *ivi* 45. Dottrina circa di ciò, *ivi* 47. Sono soggette a molti inganni, *ivi* 50. Quanto abbia a prescrivere il Direttore all'anima, che riceve visioni anche di buono spirito, *ivi* 51. Si sciolgono alcuni dubbj, *ivi* 53. *e seg.* Compendio degli avvertimenti, *ivi* 64. Altri avvertimenti riguar-

guardo alle visioni, *ivi 66. e seg.* Con ispecialità riguardo a quelle dell' anime purganti, *ivi 71. e seg.*

Visioni immaginarie, in che consistano, *ivi 79. e seg.* Sono soggette ad inganni più che le corporee, *ivi 89. e seg.* si fanno improvvisamente; ed altre loro proprietà, *ivi 91.*

Visioni di donne, debbono molto esaminarsi, *ivi 97.* Molto più o di esse, o di qualunque, quando si abbia ragionevole sospetto d' ipocrisia; ed allora si adoprino modi convenienti per sincerarsi, *ivi 100.*

Visioni intellettuali pure si danno, *ivi 103.*

Visioni intellettuali in che consistano, *ivi 103.* Perchè sia pura, ed intellettuale, è necessario che non abbia alcuna dipendenza dalla fantasia. IV. 105. Quali sieno gli stromenti, per cui si fanno, *ivi 106.* Dio solo può produrle nell' anima, *ivi 107.* Con queste visioni può l' anima vedere qualunque oggetto siasi, *ivi 108.* Può l' anima con visione intellettuale in due modi vedere Gesù Cristo, e la Vergine Santissima, *ivi 109.* L' anima non dee spogliarsi delle visioni intellettuali, che hanno per oggetto Iddio, i suoi attributi, o Gesù Cristo Santissimo, *ivi 114.* Dee spogliarsi, se sieno di verità create, *ivi 115.* Le visioni intellettuali posson durare molto tempo, *ivi 116.* Possono accadere talora anche a' principianti, *ivi 117.*

Visione di Dio in caligine cosa sia *ivi 122. e seg.* In qual grado d' orazione accade questa visione in caligine, *ivi 129. e seg.*

Visione di Dio chiara e manifesta, ma non intuitiva, *ivi 132.* Cosa si richiegga per la visione intuitiva, *ivi 135.*

Unione dell' anima con Dio non può dirsi sonno dell' anima. III. 81.

Unione dell' anima con Dio di varie sorte, che non sono l' unione mistica, *ivi 134.*

Unione mistica in che consista. III. 139. *e seg.* In essa l' anima lascia se stessa in quanto alla cognizione, ed al sentimento, non già in quanto alla sua sostanza, *ivi 144. e seg.* In quale stato si ritrovino le potenze dell' anima in tempo della medesima, *ivi 150.* In essa non consiste la perfezione Cristiana, ma nell' unione di conformità alla divina volontà, *ivi 152.*

Unione di conformità può crescere in gradi di più alta perfezione. Per giungervi è necessario mortificare le passioni, e svellere gli abiti perversi, *ivi 154. e seg.*

Unione mistica accresce la perfezione della conformità al divino volere, *ivi 156.*

Unione semplice di amore non è diversa dall' unione mistica, e solo si diversifica nel grado, e modo con cui trasforma l' anima in Dio, *ivi 157. e seg.*

Unione con Dio chiamata da S. Teresa e da' Dottori Mistici *Matrimonio spirituale*, in che consista, *ivi 221.* Si spiega come si effettui, *ivi 227. e seg.*

Volontà non può amare senza previa cognizione anche in contemplazione. I. 46.

FINE DELL' INDICE.

DEL

DEL DIRETTORIO MISTICO
TRATTATO PRIMO
Proemiale, e Preambolo alle materie, di cui dovrà trattarsi.

CAPO PRIMO.

Espone l' Autore i motivi, che l' hanno indotto ad intraprendere la presente opera; l' idea, con cui in essa procederà; e ne rende ragione.

1. Embrerà strano a chi legge, che dopo sei lustri consumati nell' esercizio delle S. Missioni, mi accinga a parlar de' parti più nobili, e più delicati, che la divina grazia produce nell' anime pure, voglio dire dell'opere della divina Contemplazione. Nasce questa, come ognun sa, ne' cuori mondi, e di ogni perfezione adorni, e di ordinario si nutrisce nella quiete della solitudine, e tra i silenzj de' Chiostri. E però non pare, che debba essere oggetto proporzionato allo studio di chi gran parte dell' anno vive tra la moltitudine della gente, e tra il tumulto de' popoli; e tutto intento a cavar anime ree dalle torbidezze de' vizj, e de' peccati, tiene quasi sempre le mani nel fango.

2. E pure io confesso il vero, che questa brama di giovare colla presente Opera all' anime contemplative, mi è stata partorita nel cuore dalle sacre Missioni. Conciossiacosachè due cose io ho comprese, e quasi toccate con mani col lungo esercizio di questo sacro ministero. La prima, che quasi in ogni luogo si trova qualche anima, che Iddio conduce per queste strade straordinarie ad un' alta perfezione; la seconda, che molto rari sono quei Confessori esperti, che ben intendono la condotta, che Iddio fa di tali anime per l'erte vie della contemplazione. E perciò o temono giustamente d' imprendere la cura, o temerariamente la imprendono con loro danno: onde segue, che le povere anime o sieno costrette ad andare per questi sentieri pericolosi senza guida con pericolo di precipitare, o almeno di smarrire la strada: o pure vi vadano con la guida di un Direttore inesperto, che ora le faccia fermare in mezzo al cammino, ora le lasci tornare indietro; ora non le sappia difendere da' pericoli, che per tali vie ad ogni passo s' incontrano; ed ora (come mi è accaduto trovar più volte con mio gran dolore) si attraversino con incauti, e poco sani consigli a' loro avanzamenti. Se poi accade, che il Maestro di Spirito oltra l'esser poco intelligente, sia troppo incredulo, condannando alla cieca quelle opere straordinarie della grazia, che non intende; o sia soverchiamente credulo, prestando loro fede senza il debito fondamento: dee sicuramente risultarne un più grave pregiudizio all' anime, che a lui sono soggette: non essendo possibile, che da un giudizio imprudente segua un saggio regolamento. In somma è pur troppo vero ciò che dice il Redentore, che dalla guida d' un cieco condottiere altro aspettar non si può che cadute, e talvolta in precipizj orrendi: *Cæcus autem, si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt*. (*Matth.* 14. 15.)

3. Sul fondamento dunque di quest' esperienze io mi sono più volte posto ad indagare la cagione, perchè sieno sì pochi quei Padri spirituali, che si danno allo studio della divina Contemplazione, mentre pare, che tutti vi si dovrebbero applicare, come a cosa necessaria, o almeno molto conviene al loro sacro ministe-

nistero: giacchè esponendosi eglino pubblicamente alla guida dell'anime, conviene pure, che abbiano notizia di tutte quelle vie, per cui possono essere da Dio condotte, specialmente, se sieno Confessori di persone consacrate a Dio, e dedite all'orazione, in cui l'opere straordinarie della grazia non sono sì rare. Nè io ho saputo ritrovarne altra ragione che l'arduità della materia, da cui molti atterriti, credo che si ritirino da una sì convenevole, e sì santa applicazione. E vaglia il vero, bisogna confessare, che gli atti della Teologia o Contemplazione Mistica, sono sublimi, sono varj, e sono remoti da' sensi, e molto astrusi, consistendo in essi quella sapienza, di cui disse il S. Giobbe, che *abscondita est ab oculis omnium viventium, volucres quoque cæli latet: Deus intelligit viam ejus & ipse novit locum ejus* (*Job.* 28. v. 21.). In oltre negar non si può, che per l'intelligenza degli atti contemplativi, è necessaria la notizia di molte verità, che si apprendono nella Teologia Scolastica, ed anche di molte dottrine, che s' insegnano nella Teologia naturale, massime in quella sua parte, che chiamasi *Animastica*, di cui vedendosi taluni mal forniti, molto più s' allontanano da questo studio sacro, con grave danno dell'anime, che Iddio commette alla loro cura.

4. Mentre facea meco stesso tali riflessioni, mi sorgea talvolta in mente un pensiere, che se fosse uscita alla luce un' Opera mistica, in cui si esponessero agli occhi, ed alle menti de' Direttori l' operazioni della Mistica Contemplazione con molta chiarezza, e con metodo facile ordinata, e percetribile anche all' intelletto di quelli, che non si fossero lungamente esercitati nelle scuole; e se alle dottrine speculative si aggiungessero documenti pratici, con cui il Direttore renduto già intelligente de' favori straordinarj, che Iddio opera nell'anime de' suoi discepoli, sapesse dirigerli con rettitudine: molti, e molti animati dalla facilità dell'intendere, dalla nobiltà della materia, e dall' utilità de' pratici insegnamenti, si sarebbero grandemente animati allo studio di questa scienza mistica, con gran vantaggio dell' anime sottoposte al loro magistrato.

5. Quindi mi si destava nell'animo un vivo desiderio di metter mano ad un' Opera al Prossimo sì vantaggiosa, e più mi si accendea questa brama nel cuore, quando riflettea, che in una di quest' anime elette, che giunga a gran perfezione, e ad intima comunicazione con Dio, più si compiace il Signore che in molte altre anime di mediocre virtù; e che una sola di queste ha talvolta più efficacia a placarlo, se sia sdegnato, che non hanno forza ad esacerbarlo i peccati di un' intera Provincia: come appunto più potevano a frenare lo sdegno di Dio le preghiere d'un Mosè, che ad irritarlo i peccati d'un popolo innumerabile. Sicchè pareami di non poter far cosa più grata a Dio, che promovere gli avanzamenti di tali anime con dare a' Direttori qualche luce circa il loro regolamento. Ma che? Ripensando poi alle tenuità de' miei talenti, ed alla debolezza del mio spirito, cadeva in isgomento, anzi mi arrossiva di me stesso, quasi che pretendessi di dirigere quei Direttori, di cui non sono certamente degno di esser discepolo. Ma perchè non cessava Iddio di stimolarmi internamente ad un' Opera sì ardua, e sì disuguale alle mie deboli forze, deliberai di rimetterne la decisione al consiglio di molte persone prudenti, e dotte, e specialmente di quelle, a cui per l' autorità che aveano sopra di me, era tenuto di soggettarmi; risoluto d'eseguire, quanto esse dipendentemente dalla luce di Dio, e dal lume della lor prudenza mi avessero imposto. Dico il vero, che neppur uno vi fu tra quegli, a cui feci ricorso, che non approvasse questa mia idea, che non la riputasse di gran gloria di Dio, e che ripromettendomi speciale assistenza dal Signore, non mi facesse animo di intraprenderla con gran coraggio. Sicchè riconoscendo io nel parere, e consiglio di molti il volere di Dio, con piena diffidenza di me, mi abbandonai tutto in lui, sperando che quel Signore onnipotente, che seppe mettere parole in bocca alla giumenta di Balaam, che movendo la mano a Sansone colla mascella d'un altro giumento operò inudite prodezze, avrebbe posti nella mia rozza mente pensieri congrui a spiegare l'opere straordinarie della sua grazia, e mi avrebbe mossa la mano per iscriverle con fedeltà, e con chiarezza. Anzi talvolta sentiva rincorarmi dalla mia stessa fiacchezza, sapendo esser costume della divina provvidenza assumere istrumenti deboli per l'esecuzione di opere ardue, e malagevoli, acciocchè per mezzo dell' altrui debolezza faccia più bel risalto la sua onni-

onnipotenza: *Quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes; & infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia; & ignobilia mundi, & contemptibilia elegit Deus, & ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret; ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus.* (*1. ad Corint. 1. 27.*) E però se troverrà il Direttore in quest' Opera cosa ben detta, la riferisca al fonte di ogni bene, ch'è Iddio: e se vi troverrà cosa imperfetta (come pur troppo ve ne saranno) l'attribuisca pure alla sorgente d' ogni imperfezione, che son io. Vero è, che non dirò cosa, che non abbia appresa o da' SS. Padri, o da' Teologi, e da' quei SS. Contemplativi, la cui dottrina è ricevuta universalmente da' fedeli, specialmente da' dotti: per il che andando io dietro la scorta, che mi fanno questi luminari di dottrina, e di santità, spero che non fallirà, chi seguità le mia condotta.

6. Ho prefisso al libro il titolo di *DIRETTORIO MISTICO*, perchè in esso comprendo tutta l'idea dell'opera. Lo chiamo *Opera Mistica*, perchè spiegherò in essa tutt' i gradi di Mistica Contemplazione, almeno i più noti, e tutt' i favori straordinarj, che Iddio comparte all' anime, che conduce per queste vie. Dissi *almeno i più noti*, perchè non è possibile ridirli tutti: siccome non ha termine l' amore, con cui Iddio si delizia nell' anime perfette; così non hanno numero i modi, con cui loro lo manifesta. Ciò non ostante però, non credo che il Direttore troverrà nell' anime cosa straordinaria, che non possa ridursi ad alcuna di quelle, che avrò dichiarate ne' presenti Trattati; poichè tutta la loro diversità non consisterà nella sostanza, ma solo nel modo, nel tempo, o in qualche particolare circostanza. E però se avrà egli compreso le dottrine, che si andranno esponendo, mi lusingo che potrà ben intendere lo stato di qualunque persona contemplativa, che Iddio faccia capitare a' suoi piedi. Lo chiamo *DIRETTORIO* perchè non contento di dare le spiegazioni, che sono necessarie all' intelligenza degli atti di contemplazione mistica, discenderò ad assegnar documenti pratici, con cui possa il Confessore regolare l'anime, che ricevono da Dio tali favori. Sicchè avendo tutta quest' Opera per suo scopo la direzione dell' anime circa l' operazioni mistiche della contemplazione, giustamente le si può porre in fronte il titolo di *MISTICO DIRETTORIO*.

7. Dividerò tutta l' Opera in cinque Trattati, in cui abbraccerò tutte quelle materie, che appartengono alla Mistica Teologia. Il primo Trattato, cioè il presente, lo chiamo preambolo, e proemiale; perchè in esso premetto varie notizie, senza cui non protrebbero intendersi le dottrine, che avrò a proporre ne' Trattati sequenti. Nè ciò sembri nuovo al Lettore. Poichè se la Filosofia istessa va mendicando dalla Logica e principj, e precetti per regolare i suoi discorsi circa le verità naturali, ch'essa ha per suo oggetto; e se l'istessa Teologia Scolastica non isdegna prendere in prestito dalla Filosofia le sue notizie per mettere con esse in chiaro le verità di nostra Fede: che maraviglia è, che la Teologia Mistica abbia bisogno della Teologia Scolastica e della Filosofia naturale, per ispiegare le sue sublimi operazioni? Capitando dunque questo mio Libro in mano di chi non è versato nelle dette due facoltà, non potrebbe egli certamente intendere quanto io mi affatico di esporgli, se non l'avessi già prevenuto con la notizia di alcune dottrine estranee, su cui si appoggia questa mistica scienza. Nel secondo Trattato, procedendo con metodo regolato, parlerò della Contemplazione, secondo le notizie generali, che possono di essa aversi, mostrando in genere, qual essa sia nel suo essere, quali sieno le sue cagioni, quali i suoi oggetti, quali i mezzi, per cui si forma: quali i suoi effetti, e quali le sue proprietà: e sopra tutto, come si distingua dalla contemplazione falsa, e suppositizia de' falsi Contemplativi. Nel Trattato terzo, e quarto discenderò al particolare, dichiarando specificamente tutti quei gradi di Contemplazione, che possono accadere all' anime divote. Ma perchè tali Contemplazioni possono formarsi o con atti indistinti, voglio dire con atti di fede illustrati co' doni dello Spirito Santo, per cui nulla di distinto si scorge in Dio; o pure con atti distinti, per cui si mirano con chiarezza, e distinzione gli oggetti, come suole accadere nelle visioni, nelle locuzioni, e nelle rivelazioni profetiche; perciò delle prime contemplazioni parlerò nel Trattato terzo, e delle seconde nel quarto. Ma perchè Iddio d' ordinario non innalza l' anime a comunicar seco in dolce, e dilettevole contemplazione, senza averle prima purificate col forte ranno di straordi-

ordinarie penalità; perciò nel Trattato quinto ragionerò delle purghe passive, con cui dispone il Signore l'anime al ricevimento delle predette contemplazioni. Così non mancando al Direttore alcuna di quelle notizie, che conducono al buon regolamento degli spiriti contemplativi, potrà col suo magistero cooperare molto alla gloria di Dio, che dagli avanzamenti di tali anime più forse, che da qualunque altra cosa dipende.

8. Esporrò i predetti Trattati in lingua volgare: cosa che sul principio mi tenne molto sospeso. Ma pure mi determinai a comporli più tosto in questo idioma, che in altro ignoto al volgo. Primo, perchè il linguaggio nativo, come quello che è bevuto col latte, riesce più connaturale, più si accosta, più s'insinua, ed imprime meglio le verità. Secondo, perchè rende più facili, e più percettibili le materie, quanto sublimi, altrettanto astruse della divina contemplazione, anche a quelli, che non ignorano l'idioma latino: e però fa che riescano loro più dilettevoli. Io non intendo in questo libro parlare con persone letterate avvezze ad insegnar nelle Cattedre, e consumarsi al tavolino ne' libri. Questi possono rintracciare da se stessi da autori più gravi ogni notizia di Mistica Teologia: nè hanno bisogno di pratiche istruzioni, mentre immersi ne' loro studj di ordinario non sogliono molto ingerirsi nella direzione dell'anime. Parlo con persone, che menano sua vita ne' Confessionali, non nelle Cattedre; che sono tutte intente, non a speculare, ma a confessare; non ad insegnare dottrinalmente, ma ad instruire praticamente i loro Penitenti. A questi sono sicuro che riuscirà più utile, e più piacevole il linguaggio Italiano, come più adattato alla intelligenza delle materie ardue, che dovranno trattarsi.

9. Ma qui nasce subito una gran difficoltà, la quale si rende maggiore dalla circostanza de' nostri tempi, in cui sono accaduti tanti abusi in questa materia; ed è, che esponendosi agli occhi di tutti i tratti più favoriti della divina contemplazione, le persone semplici, e specialmente le donne s'invoglieranno di tali favori, entreranno in pretensioni vane con grave danno del loro spirito: anzi non mancherà chi servendosi delle dottrine, e de' termini mistici espressi ne' presenti trattati per farsi credere appresso il Direttore ricca di grazie segnalate, si renderà avanti Dio rea d'abbominevole ipocrisia. Questa è un' obbiezione di grande apparenza; ma, se ben si consideri, di niuna sostanza: perchè prova troppo, e però nulla prova. Prova, che non dovrebbe mai scriversi la Vita di alcun Santo in linguaggio volgare, e che le Vite de' Servi di Dio già mandate alla luce, dovrebbero interdirsi alle persone idiote, perchè in tali libri ad ogni passo s' incontrano, o visioni, o rivelazioni, o profezie, o estasi, o ratti, o locuzioni divine, o simili accarezzamenti, che fa Iddio all'anime dilette. Nè già quivi si rappresentano i favori del Cielo dottrinalmente, ed in astratto (come accade ne' Libri Mistici) ma si descrivono in fatto con tutte quelle circostanze, e quei colori, che danno loro risalto, e che possono svegliare in persone deboli voglie vane. Nè gli Scrittori di tali Istorie si prendono pena d'avvisare il Lettore del gran pericolo, che v'è in bramare tali cose, e quanto convenga starne lontano, e riputarsene indegno (come fanno i buoni Mistici) anzi che tutt' intenti a magnificare i loro Eroi, le fanno comparire come caratteri di gran santità. Dico più: bisognerà vietare anche la lettura de' Libri Ascetici Italiani, in cui s'insegna l'esercizio delle virtù Cristiane, e la via della perfezione; perchè sappiamo, che alcune donne ipocrite in vece di prendere da essi la pratica, ne hanno solo appreso la simulazione delle virtù, rappresentando a' loro Direttori il proprio interno, quale non era, ma quale ne' libri avevano inteso dover essere, ed usando, anche con gli altri, parole ed andamenti composti simulatamente a norma della perfezione letta da loro, ma non giammai praticata. Ma chi vi sarà mai, dico io, che per l'abuso di alcuni voglia togliere a tutto il popolo de' semplici il pascolo divoto, e salutare di detti libri istorici, od istruttivi?

10. Dunque venendo al caso nostro, dico che i libri Mistici esposti in lingua volgare, possono essere tali, che destino desiderj vani nel cuore di persone idiote; e possono anche essere tali, che impediscano, e smorzino affatto queste voglie imperfette, e pericolose in chiunque sieno già insorte. Se l'Autore di tali libri rappresenti i gradi della divina contemplazione, ma specialmente le visioni, le rivelazioni, le interne locuzioni, le dolcezze, le soavità, i divini accarezzamenti (giacchè questi sono quei favori, a cui

cui agognano con gran pericolo d' illusione le donne) come cose desiderabili ; se animi il Lettore all' acquisto di grazie sì segnalate ; certo è che si sveglieranno nel cuore di persone deboli vive brame di conseguirle . Quindi poi seguiranno inganni di fantasia , o illusioni del Demonio , che su questi desiderj vani fabbrica le sue traveggole . Ma se lo Scrittore rappresenti queste grazie , come cose non necessarie alla perfezione , anzi pericolose , e per gl' inganni che possono accadere , e per l' abuso che d' esse può farsi ; se esorti il Lettore sempre a non bramarle , ed a pregare Iddio di non condurlo per via sì scabrosa : se ordini a chi le riceve (benchè sieno vere , ed approvate da Direttori esperti) a spogliarsene subito , ed a procedere nella via dello spirito , non per visioni , non per rivelazioni , non per dolcezza , ma con la scorta fedele della Fede : se in oltre ponga in funesta prospettiva a chi legge i travagli orrendi , e le pene atroci esterne , ed interne , superiori forse a' tormenti de' Martiri , per cui convien passare prima di giungere al possessor di tali favori ; certo è , che non moverà nell' animo de' semplici il desiderio di possedergli , anzi lo estinguerà affatto , se non anche lo cangerà in un santo timore di averli , quando da loro ne fosse stato già conceputo il desiderio . E questo è appunto il modo , con cui noi procederemo in tutto questo Direttorio . Non vi sia dunque chi tema , che debba arrecare alcun pregiudizio a donne , o ad uomini incolti : anzi che spero fondatamente , che abbia da essere utile a' Direttori , e non disutile alle persone da essi dirette , quando mai venga a capitare nelle loro mani .

11. Ma perchè io bene mi avveggo , che tutto ciò non basterà per dileguare dalla mente di alcune persone troppo timide l' apprensione , che la trattazione di materie mistiche in lingua volgare possa dare a' semplici ansa , o occasione di abuso ; voglio pigliar la cosa dal fondo , e mostrare con ragione convincentissima , e come suol dirsi *a priori* , l' insussistenza di tali timori . Stabilisco dunque come principio di buona moralità , che niuna cosa di sua natura santa , e per se stessa utile , e profittevole , dee mai tralasciarsi , o da altri impedirsi a cagione di qualche male , che possa nascerne per accidente ; voglio dire per l' abuso , che altri ne faccia . Se non ammettiamo questo principio , noi gettiamo a terra tutte le cose più sante , e più divine che sono nel mondo . V' è cosa più divina della Sacra Scrittura dettata dalla bocca da Dio , e scritta dalla penna dello Spirito Santo ? E pure gran parte dell' Eresie da qui hanno preso l' origine , per l' abuso che uomini empj ne hanno fatto . Vi è cosa più sacra de' Sacramenti , in cui ha posto Gesù Cristo la sorgente della santità ? E pure da qui gli uomini scellerati prendono occasione tutto giorno di commettere sagrilegi orrendi , ed empietà esecrande . Vi è luogo più santo delle Chiese , in cui risiede Iddio , come Re nel suo Trono ? E pure queste servono a gran parte de' Fedeli per ricetto di amoreggiamenti , d' immondestie , e di vanità scandalose . Dunque che si avrà a fare ? Si avranno da abbruciare le Sacre Scritture , ad abolire i Sacramenti , a chiudere le Chiese , ed impedirne a' Fedeli l' ingresso ? Non sia mai , che ciò accada , perchè tutt' i mali , che ho detto , sono mali accidentali , che non nascono da quelle cose sacre , ma dall' altrui abuso . La sacra Scrittura c' insegna le Verità cattoliche , e ci addita la via piana del Cielo : se alcuno vuole servirsene per trarne menzogne , e per aprirsi le porte dell' Inferno , suo danno : non per questo si hanno a togliere dal mondo le sacre Carte . I Sacramenti son istituiti per santificare le nostre anime ; se altri voglia valersene per pervertire la sua , tal sia di lui ; non perciò si ha ad interdire l' uso de' Sacramenti . Le Chiese sono fatte per placare Iddio : se vi è chi se ne serva per irritarlo , si ascriva a sua malizia : non per questo si hanno ad atterrare quelle sacre mura , o se ne hanno a serrare le porte . Non è regola di prudenza , nè di moralità impedire ciò , che per se stesso è santo , ed è giovevole al comune degli uomini , per lo mal uso che questi , e quegli ne faccia . Non è buona massima il volere impedire tutt' i mali anche quelli , che accidentalmente accadono per altrui malizia ; poichè questo , se ben si considera , altro non è , che un voler distruggere ogni bene su l' idea d' impedire tutt' i mali . La ragione è chiara . Non vi è cosa sì divina , sì sacrosanta , che per accidente non si congiunga con molti mali . Dunque chi pretende d' impedire indifferentemente ogni male , tende indirettamente ad impedire tutt' i beni .

12. Ma-

12. Ma se questo è vero, io la discorro così nel nostro proposito. Il dichiarare gli atti della divina contemplazione, in qualunque linguaggio si faccia, è cosa per se stessa molto santa: perchè è un mettere al pubblico l' opere più illustri della divina grazia, in cui rimana molto glorificata la divina bontà verso noi sue misere creature. L' aggiungere alle dottrine speculative documenti pratici per lo buon regolamento de' Direttori, è cosa senza fallo molto profittevole: perchè è un cooperare al profitto di quelle anime elette, da' cui avanzamenti dipende la salute di molti, e la maggior gloria di Dio. Il temperare i detti documenti in modo che giovino alla persone semplici di buon senno, e tolgano alle persone deboli ogni pretensione vana, ed ogni voglia di certe grazie, che senza pericolo non si possono bramare, è certamente cosa di grande utilità; perchè è un impedire ogni abuso, che possa nascere in queste materie. Dunque avendo io formato tutto il presente Direttorio su questa idea, non debbo trattenermi di mandarlo alla luce, per timore, che specialmente in questi nostri tempi (come più a lungo dirò nel nnmer. 29. del Capo XXIX.) qualche donna stolta s' invogli di cose straordinarie; entri in inganni, o tenti d' ingannare il Direttore: poichè a questo male l' Opera tutta dà rimedio, e non fomento. Nè può seguire un tale inconveniente, se non che per un manifesto abuso, che di essa voglia farsi, convertendo la medicina in veleno. In somma sarebbe uno di quei mali accidentali, che non nasce dall' Opera, ma da chi voglia mal servirsi dell' Opera; ed uno di que' mali, di cui non conviene far alcun conto, perchè trovasi in tutte le cose sante, e salutari. Già si sa, cha le monete più preziose, sono più soggette ad essere adulterate. E che per questo? Lasciano forse i Principi di batterle, e di proccurare il pubblico bene, per timore, che da qualche Falsario non sieno corrotte? No certamente. Perchè dunque dovrò io lasciare di giovare al pubblico, o specialmente a' Direttori, da cui molto dipende il profitto spirituale dell' anime, per timore, che qualche persona vana, o ipocrita abbia da abusarsi delle mie povere fatiche?

13. Tanto più, che mi fanno animo uomini insigni in dottrina, ed in santità, i quali appoggiati a queste ragioni fortissime composero in Idioma volgare libri Mistici, e ragionarono indifferentemente di ogni materia di mistica contemplazione, e l' esposero agli occhi del pubblico. Io qui non voglio riferire l' Opere di S. Giovanni della Croce, di S. Francesco di Sales, di Lodovico da Ponte, o di molte altre persone illustri, e degne di ogni venerazione: voglio recare un solo testimonio, che a mio parere è superiore a qualunque eccezione. Sia questo S. Teresa, della cui eminente santità fanno sicura fede le sue eroiche virtù; della cui somma prudenza fanno un attestato irrefragabile la grande impresa, che generosamente intraprese, e felicemente condusse a fine della Riforma di una Religione, la quale ora risplende per lo mondo tutto con lustro di santità. Or questa gran donna scrisse più libri di Mistica Teologia in lingua volgare, dichiarò in essi con ammirabile felicità tutt' i gradi della celeste contemplazione; espose tutt' i tratti d' amore, con cui suole Iddio accarezzare l' anime dilette, ed il tutto indirizzò alle sue Monache (giacchè mai alla Santa non passò per la mente, che le sue Opere avessero da uscire fuori de' claustri de' suoi Monasterj, come si ricava dalle sue stesse parole) donne tutte pienamente consecrate non meno all' orazione, che alla penitenza. Ciò presupposto, avremo noi a credere, che non cadesse mai in mente di una Santa sì illuminata ciò, che fa tanta impressione nella testa di alcuni, voglio dire l' abuso, che tra tante donne di orazione avrebbe potuto fare qualcuna delle sue mistiche dottrine, e saggi insegnamenti? No certamente: perchè faremmo troppo grave torto alla sua gran mente. Il previde certamente, ma nol curò; nè volle per lo mal uso d' alcuna privare i suoi Monasteri del frutto, che poteano ritrarre dalla lettura di detti libri.

14. Col parere della Santa si è unito il sentimento di tutt' i tribunali dalla Cristianità. Il Padre Girolamo Graziani della Madre di Dio stato già Provinciale di S. Teresa, in un suo Trattato, che fa sopra i libri della Santa, riferisce, che il libro della sua Vita da lei scritto di proprio pugno capitò in mano di una donna molto principale, la quale entrata in non so quale scrupolo, lo mandò al Sant' Officio, dicendo che in quel libro si conteneano visioni, rivelazioni, e dottrine pericolose, e però pregava le Signorie loro

a vo-

a volerlo diligentemente esaminare. Stette il libro più di dieci anni all'esame di quel rigido Tribunale. Passò sotto gli occhi de' Teologi più accreditati della Spagna. Un uomo grave rigoroso, ma integerrimo, abboccandosi con S. Teresa in Toledo per altro affare appartenente alla fondazione di un Monastero, le disse alla presenza del detto Padre Graziani queste parole: *Le fo sapere, che sono alcuni anni, che fu presentato all' Inquisizione un suo libro, e si è esaminata quella dottrina con molto rigore. Io l' ho letto tutto: è dottrina molto sicura, e vera, e molto utile. Ben può ella mandarlo a pigliare quando vuole.* Dopo questo fu il detto libro mandato alle Stampe insieme con l' altre Opere della Santa. (*In operibus S. Theresiæ in fine.*)

15. Da' Tribunali di Spagna passarono l' Opere di questa Serafina a' Tribunali di Roma. Quivi il Padre Fra Bartolommeo Miranda Maestro del Sacro Palazzo ne commise la revisione a due uomini illustri per bontà, e per sapere, richiedendo specialmente da loro, se convenisse esporlo al pubblico in lingua Italiana. Uno fu il famoso Cesare Cardinale Baronio: l'altro il noto P. Antonio Possevino della Compagnia di Gesù. Il primo ne approvò la dottrina, e la riputò di molta edificazione a chiunque le avesse lette, come consta dal suo attestato: il secondo ne formò un simile giudizio. Ma perchè le parole, con cui questo dottissimo uomo espone il suo pensiero, sono di gran significato, e molto opportune al mio intento, voglio qui rappresentarle. *Circa l' Opere della medesima Teresa di Gesù, le quali piacque a Vostra Paternità Reverendissima richiedermi che io esaminassi per darne giudizio, se doveano stamparsi in lingua Italiana: prima dico che io ringrazio umilissimamente la maestà di Dio, che si sia degnata per mezzo suo farmele vedere: perciocchè sento quanto frutto potrò cavarne, se vorrò ricevere così santi avvertimenti. Dopo dico, che io giudico, che sarà di gran gloria di Dio che si stampino in lingua Italiana: poichè lo spirito di Dio di tal maniera incamminò il cuore, e la penna di questa Vergine, che non può aspettarsene altro, se non che maraviglioso frutto nella salute dell' anime, specialmente de' Religiosi, e delle Religiose.* (*Ante Opera S. Theres.*)

16. Ma perchè, dopo essere venuti alla luce i detti libri, vi fu un Teologo, di cui è ignoto il nome, che ardì censurare alcuni suoi detti; il vigilantissimo allora Regnante Pontefice Paolo V. ne incaricò una nuova revisione a due de' più celebri Teologi, che fiorissero in quell' Alma Città, i quali furono poi da' loro meriti portati al trono Episcopale. Ed ambidue di concorde sentimento riferirono, nulla contenersi d' errore nelle proposizioni censurate; ma essere i libri di dottrina sana, ed utile a qualunque specie di persone, che professassero vita spirituale. Il che conciliò alla dottrina della Santa maggior credito, e venerazione. Dalla Spagna, e poi da Roma si propagarono queste divine Opere per ogni parte del mondo, perchè non vi fu nazione, o Francese, o Polacca, o Germanica, che non le volesse tradurre nel suo linguaggio nativo: nè vi fu Tribunale nel Cristianesimo, che tali edizioni volgarizzate non approvasse.

17. Anzi pare, che la Chiesa di Dio inviti tutti alla lezione di questi santi libri. Conciosiacosachè propone a' fedeli dell' uno, e l' altro sesso una tal formola di orare, in cui si supplica Iddio a volerci tutti nutrire col pascolo della dottrina di S. Teresa; *Ut cælestis ejus doctrinæ pabulo nutriamur, & piæ devotionis erudiamur affectu.* (*Oratio S. Eccles. in festo S.Theresiæ.*) Questo è un esortarci tutti ad entrare in que' prati, dove solamente si trova questa celeste pastura, ed a concorrere a que' fonti, dove solo si bee questo nettare di Paradiso. Ma quali sieno questi fonti, e questi prati, chi non lo vede? Sono i suoi libri; fuori di quelli non si trova certamente questo pascolo del Cielo esposto da S. Teresa, di cui vuole nutrirci la S. Chiesa. Concludo dunque, che non opero io imprudentemente, se appoggiato a ragioni sì sode, ed animato da un esempio sì approvato, e sì autentico della Serafina del Carmelo, prendo a trattare di materie mistiche in idioma intelligibile a tutti, con le cautele però già divisate, sperando per questa via, per cui la Santa fece un bene immenso alla Chiesa universale, di essere io di qualche ajuto a' Direttori nella guida de' loro penitenti.

CAPO II.

Si divide la Teologia Mistica in sperimentale, ed in dottrinale; e si mostra la necessità, che vi è di questa seconda per lo regolamento dell' anime contemplative.

18. Vi sono taluni, che in leggere alcune espressioni, con cui i sacri Dottori parlano altamente della Mistica Teo-

Teologia, in vece di prender animo a proseguire nello studio di una scienza sì nobile, e sì profittevole, piuttosto si disanimano, e la lasciano in abbandono. Fanno loro ombra certi detti, che si trovano sparsi ne' libri di tali contemplativi: v. g. che questa è una sapienza, che Iddio solo l'insegna; che solo la conosce quello che la riceve; che può solo insegnarla quello che la possiede. Così parlando Errigo Arpio (*Theol. Myst. l. 3. p. 1. c. 6.*) di questo modo sublime d'innalzarsi a Dio, dice, che *est mysticus, & occultus, & vocatur a divino Dionysio Mystica Theologia, quia est occultissima sapientia, quam immediate solus Deus in hominum spiritu edocet*. Lo stesso dice S. Bonaventura ragionando del passaggio a quest' altissimo grado di contemplazione teologica, e mistica: *In hoc transitu, si sit perfectus, oportet ut relinquantur omnes intellectuales operationes, & apex affectus totius transferatur, & transformetur in Deum: hoc autem est mysticum, & perfectissimum, quod non novit, nisi qui accepit* (*Itin. ment. in Deum, cap. 7.*) Gersone parlando di questa Mistica Teologia, dice: *Theologia Mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis ad intra in cordibus animarum devotarum* (*p. 3. Tra. Theol. Myst. spec. consf. 2.*) Da questi, ed altri simili detti molto familiari a' Dottori Mistici, traggono questi tali conseguenze fortissime, cioè che la Teologia Mistica sia una scienza poco utile, se non anche affatto disutile, sì perchè è troppo difficile, e poco men che impossibile a chi non è giunto all' apice della contemplazione, acquistare una giusta notizia di quelle materie, che essa prende a trattare; sì perchè non si può con essa recare alcun giovamento alle anime, che Iddio conduce per queste vie, mentre al dire de' Dottori hanno esso miglior Maestro, che internamente le istruisce, le dirige, e le porta con sicurezza all' atto della contemplazione. Cose tutte falsissime, e pericolosissime, se non si prendono in sano senso, come ora vedremo, i detti de' Padri.

19. Ma per procedere con chiarezza, ed insieme con sodezza di dottrina, bisogna che distinguiamo la Teologia Mistica dottrinale, giacchè questo è un vocabolo, ch' è stato applicato a significare ambedue. La Teologia Mistica sperimentale secondo il suo atto principale, e più proprio, *è una notizia pura di Dio, che l'anima d'ordinario riceve nella caligine luminosa, o per dir meglio nel chiaro oscuro d' un' alta contemplazione, insieme con un amore esperimentale sì intimo, che la fa perdere tutta a se stessa, per unirla, e trasformarla in Dio*. Ciocchè vogliano significare queste parole, lo vedremo a suo luogo. Per ora basti riflettere, che questa notizia, ed amore unitivo, che si accende in contemplazione perfetta, si chiama *Teologia*, perchè contiene atti, che hanno immediatamente per oggetto Iddio; si chiama *Mistica*, perchè è in un' operazione, che si fa segretamente nell' intimo dell' anima, occulta a tutti, e nota solo a Dio, che la dona, ed all' anima, che la riceve; si chiama *esperimentale*, perchè l'anima per mezzo di una certa particolare cognizione, e per mezzo di un certo amore speciale, gusta, ed esperimenta Iddio con sensazione di spirito, e con un sapore di Paradiso. Ma perchè prima di giugnere a quest' alta contemplazione di Teologia Mistica, sogliono precedere altre contemplazioni più basse, in cui quantunque l' anima non sapoteggi tanto Iddio, nè si unisca sì perfettamente con lui, pure le servono quasi di gradini per salire a poco a poco a quell' altezza di perfezione: perciò anche questi gradi di contemplazione inferiore appartengono in qualche senso alla Teologia Mistica esperimentale, di cui ragionammo.

20. La Teologia Mistica *dottrinale* consiste in un' altra cosa affatto diversa da quella, che abbiamo finora detto: perchè altro non è che una scienza, la quale ha per officio in primo luogo il considerare i predetti atti di Teologia esperimentale, o sieno perfettamente, o imperfettamente unitivi, e dipendentemente dall' autorità della Sacra Scrittura, da' detti de' Santi Padri, e de' Santi contemplativi esaminare l' essenza di tali atti, le loro proprietà, ed i loro effetti. In secondo luogo ha per officio dare alle persone, che si trovano in dette contemplazioni, regole sicure per procedere con sicurezza, e con profitto nelle loro elevazioni di spirito, ed assegnare a chi non si trova per anche in istato di contemplazione altre regole per disporsi all' acquisto di sì gran dono, o per vantaggiarsi a qualche altro più alto dono, se abbia Iddio incominciato a favorirlo.

21. Da queste tre cose si deduce: primo, che la Teologia Mistica dottrinale non ha per suo oggetto immediato Iddio, ma

ma bensì quegli atti, con cui l'anima si unisce con Dio, o gli si accosta con la divina contemplazione, o almeno si dispone: perchè tali atti sono l'oggetto, ch' ella considera, e che dirige co' suoi precetti; ed intanto le compete lo splendido nome di Teologia, in quanto che i predetti atti, che sono il suo oggetto, terminando a Dio sono Teologia. Secondo, che la Teologia Mistica dottrinale è vera scienza, lo dice chiaramente S. Tommaso: *Dicendum, doctrinam sacram esse scientiam* (1. 1. *quæst.* 1. *articul.* 2.) e ne adduce la ragione: perchè sebbene questa Teologia (nel che conviene con l'altra Teologia, ch' è speculativa) non deduce le sue conclusioni da verità chiare, ed evidenti al lume della natura; le inferisce però dalle verità della Fede, che sono più certe, e dall'esperienze de' Santi Contemplativi, che sono anch' esse sicure. Su queste basi fermissime stabilisce essa le sue definizioni, su questi fondamenti inconcussi ferma i suoi precetti: e però non manca a' suoi atti quella sicurezza, ch' è necessaria al sapere. *Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturalibus notis probatur aliquid apud omnes: unde etiam Theologia scientia est.* (2.2. *quæst.* 1. *articul.* 5. *ad* 2.) Terzo, che la Teologia Mistica dottrinale, è scienza in parte speculativa, ed in parte pratica. Dice Aristotile, che la scienza speculativa è quella, che va in cerca del vero; e che la scienza pratica è quella, che prende di mira l'esecuzione di qualche opera: *Speculativæ finis veritas, practicæ autem opus:* (11. *Metaph. c.* 2.) e l'uno, e l'altro compete senza alcuna ambiguità a questa divina scienza. Io quanto essa considera la contemplazione o in generale, o in particolare, secondo i suoi diversi gradi, e ne definisce l'essenza, e ne scuopre le proprietà, e ne divisa gli effetti, è senza fallo speculativa, perchè va in traccia del vero, che che sia. Se poi la verità rintracciata s' indirizzi estrinsecamente al pratico regolamento dell'anime contemplative; mentre questo nulla pregiudica all'essere intrinseco di tali atti speculativi; in quanto essa prescrive regole, o a chi si trova in istato di contemplazione, o a chi brama di giugnervi, è senza dubbio scienza pratica: perchè ha per iscopo l'esercizio di molti atti, e la pratica di molte virtù, che assicurano un sì gran dono a chi l'ha, e dispongono a riceverlo chi non l'ha. (*Arist.* 2. *Metaph. c.* 2.)

22. Ma qui potrebbe muoversi un dubbio, ed è: se i precetti, che prescrive la Mistica Teologia, sieno tali, che osservati fedelmente conducano l'anime con sicurezza all'alto della contemplazione: giacchè pare proprio di ogni scienza pratica proporre tali regole, da cui risulti infallibilmente l'opera, che essa vuole perfezionare. Rispondo, che la divina contemplazione (massime se sia infusa) è un dono gratuito, che non si acquista con arte, e con industrie; ma si comparte da Dio liberamente a chi vuole. E però non ha la Mistica Teologia per fine de' suoi precetti il conseguimento di un tal dono. Solo pretende di preparare, e di disporre l'anima all'acquisto di detto dono, se ella non l'ha; o di mettere le debite disposizioni a' progressi, ed agli avanzamenti del dono, se ella ne sia già in possesso. Perciò l'oggetto di questa scienza, in quanto è pratica, altro non è che introdurre nell'anime divote tali preparamenti, e le disposizioni; questo è l'unico intento delle sue regole, e questo di fatto sicuramente si ottiene da chiunque osservi con esattezza i suoi precetti. Il compartire poi, o non compartire a tali anime quantunque disposte il dono della contemplazione, si appartiene a Dio: egli fa ciò che più gli aggrada, secondo gli altissimi fini della sua rettissima provvidenza. Quindi deduca il Direttore, che tutto il regolamento dell'anime, che bramano camminar con sodezza per la via dello spirito, dee consistere in purgarsi, dipendentemente dal regolamento della Mistica Teologia, da tutti gl' impedimenti, ch' elleno hanno contratti, per lo conseguimento della contemplazione, in acquistare le congrue disposizioni, ed anche in lasciarsi purificare da Dio con le purghe passive, quando egli voglia per la loro maggior mondezza adoperare questo ranno: giacchè questo unicamente è quello, a cui tende la pratica di questa scienza. Circa poi l'acquisto attuale della straordinaria contemplazione, debbono stare indifferenti, e spogliate nelle mani di Dio, contente di quanto egli disporrà sopra di loro con la sua provvidenza, poichè egli sa ciò che loro conviene. Coerentemente a queste dottrine, io nella presente Opera procederò con questo metodo. Andrò proponendo al Direttore tutto ciò che si appartiene allo speculativo di questa scienza, con ispiegare tutte l'opere straordinarie, con cui Iddio si communica all' anime dilette: ed alle dottrine speculative andrò aggiugnendo documenti pratici, con cui

cui possa il Direttore regolare l'anime in quelle istesse opere straordinarie della grazia, che avrò già dichiarate. Così non mancando al Direttore quelle notizie, che riguardano il sapere, nè quelle, che sono indirizzate all'operare, circa le materie mistiche possederà questa scienza secondo ambedue le sue parti, di speculativa, e di pratica; e potrà condurre con sicurezza l'anime per la via della contemplazione. Ma avverta però, che sebbene a questa non giungeranno quando Iddio non ve l'abbia destinate; giungeranno però sempre ad una gran perfezione, che è quello che importa più.

23. Premesse tutte queste dottrine veniamo ora a spiegare il vero senso di quelle autorità, che abbiamo poste nel principio di questo Capo. Quando i Santi contemplativi dicono, che la Teologia Mistica è una scienza, che Iddio solo l'insegna, parlano della Teologia Mistica sperimentale, e non già della dottrinale: perchè in realtà Iddio solo può infondere quegli atti sublimi, con cui unisce seco l'anima, e la trasforma tutta in amore: a questo non possono certamente giungere i Dottori mistici con tutte le loro dottrine. Così ancora, quando dicono i Santi, che questa scienza l'intende solo chi la prova, parlano della cognizione esperimentale, la quale non può aversi se non che con l'esperienza degli atti unitivi. Benchè per altro possa avere di essa una cognizione speculativa molto migliore, e parlare di essi con più proprietà chi non li prova: mentre veggiamo tutto giorno, che quelli, che ricevono questi doni, non ostante la loro notizia esperimentale, non li sanno spiegare: all'opposto i Direttori esperti, e gl' intendono, e gli spiegano con molta chiarezza. Si prenda la similitudine da un Filosofo nato cieco, e da un rozzo contadino nato con la luce negli occhi. Questi ha la cognizione esperimentale degli splendori del Sole, perchè li vede; ma non sa dire cosa sia un tale splendore. All'opposto il Filosofo cieco non ha notizia esperimentale di quella luce, che mai non ha veduta; ma la sa definire, conosce le sue proprietà, e sa dichiarare gli effetti benigni, che produce nella natura; e però sebbene non ha esperienza di detta luce, ha di essa una cognizione speculativa, e dottrinale assai perfetta. Si applichi la similitudine al nostro proposito, giacchè vi cade molto opportuna.

24. Quindi si deduca quanto sia falsa quella conseguenza, che inferivano alcuni dicendo, che l'anime, le quali godono, o sperimentano la Teologia Mistica, essendo dirette da Dio, non abbiano bisogno della Teologia dottrinale, con cui sieno regolate dagli uomini circa l'uso di quei favori, che sono loro compartiti. Conciossiacosachè i Direttori stessi, i quali dicono aver tali anime Iddio per Maestro, sono quelli, che si sono affaticati in illustrare la Teologia dottrinale con le molte notizie, e precetti, che ci hanno lasciati nelle loro Opere Mistiche: onde convien dire, che abbiano conosciuto in tali anime un gran bisogno di direzione, mentre si sono tanto adoperati per dar loro un giusto regolamento.

25. Aggiugnete, che l'esentare quest' anime elevate dalla direzione della Teologia dottrinale, è lo stesso che lasciarle in braccio alle proprie esperienze, ed alla condotta fallace dello spirito proprio, da cui hanno preso l'origine tutti gli errori degli Eresiarchi in materia di Fede, e tutte l'illusioni de' Contemplativi in materia d'Orazione. E quanto ciò sia vero, si può vedere da ciò che dice il dotto, e mistico Gersone deplorando la perdizione de' Beguini, de' Beguardi, de' Turelupini, ed altri simili Eretici, che fondarono in una falsa spiritualità i loro errori. Attribuisce egli unicamente la loro rovina alla presunzione in aderire al proprio giudizio, ed a' sentimenti del loro spirito privato, senza volersi soggettare all'altrui magistero: *Compertum est multos habere devotionem, sed non secundum scientiam, quales procul dubio pronissimi sunt ad errores, etiam super indevotos, si non reputaverint effectus suos ad normam legis Christi: si praeterea capiti proprio, propriae scilicet prudentiae, inhaeserint, spreto aliorum consilio. Hoc in Beguardis, & Turelupinis manifestum fecit experientia. Dum itaque sequebantur affectus suos sine regula & ordine, postposita lege Christi, praesumptio nequissima praecipitavit eos.* Quindi inferisce questo Autore, quanto sia grande la necessità, che hanno le persone spirituali di essere dirette da Uomini dotti, che con la lezione de' libri santi abbiano scientificamente appreso qual sia la vera divozione: *Propterea necesse est pro argumentatione, aut directione talium esse viros studiosos in Libros eorum, qui devotionem habuerunt secundum scientiam.* (*Consid.* 8.)

26. Ma rintracciamo le ragioni di questi sodissimi documenti. Sebben è vero che non mancano anime nella Chiesa di Dio, che sieno internamente da Dio guidate con locuzioni, con lumi, con visioni, e con elevazioni di spirito alto, e sublime; non è però possibile trovarne alcuna, che non sia soggetta ad essere molte volte sedotta dalla propria san-

fantasia, e non di rado ad essere illusa dal Demonio con sottilissimi inganni. Sicchè volendo queste regolarsi col proprio parere, e col proprio sentire, sarà necessario che bene spesso segnano le tracce ingannevoli o della loro immaginazione, o del commune nemico, e che deviino dal retto sentiero, che conduce a Dio. Ma diamo il caso (quale però non è mai accaduto) che vi fosse una persona contemplativa, sì bene ordinata nella sua fantasia, che mai non esorbitasse nelle sue idee, a cui anche temesse d' accostarsi il Demonio per tesserle occulte frodi: che dovremmo dire di lei? Forse che almeno questa potrebbe esentarsi dalla direzione de' Padri spirituali addottrinati nelle materie mistiche; e che potrebbe prendere la sua esperienza per guida nel cammino della perfezione? Nò al certo. Perchè dice S. Giovanni della Croce (*In Ascens. mentis Lib.2.cap. 22.*) che all' anime istesse, di cui Iddio si è fatto Maestro, non insegna tutte le cose necessarie alla buona condotta del loro spirito; ma molte cose lascia al magistero, o regolamento di quelli, che egli ha posto in suo luogo. Ed arreca l'esempio di Mosè, a cui benchè parlasse Iddio da faccia a faccia, e con maggior familiarità che con qualunque altro Profeta, come egli stesso se ne protestò: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquar ei, & palam, & non per ænigmata, & per figuras Dominum videt:* (*Num.12.7.*) con tutto ciò non gli diede mai quel consiglio sì importante al buon regolamento del Popolo d' Israele, cioè di eleggere alcuni Giudici, che l' ajutassero in ricevere l' udienze, a cui non era sufficiente egli solo. Lasciò che gli fosse suggerito dal suo suocero Jetro: solo gliè l' approvò. In oltre sebbene Iddio si faccia guida di qualche anima eletta, l' illumini, l' istruisca, e la congiunga anche seco con unione di amore: non però le dice il modo, con cui debba mettere in esecuzione i lumi, ed i consigli, che le ha comunicati con tanta bontà, e molto meno le insegna il modo, con cui debba di tali favori valersi per suo profitto. Lascia tutto questo alla discrezione, e direzione de' suoi Ministri, come dice lo stesso Santo. Sicchè voglio inferire, che quando ancora si trovasse un' anima, che camminasse per l' erte vie della contemplazione sicura da ogni inganno umano, e diabolico; pure avrebbe necessità d' essere regolata con le dottrine di questa Mistica Teologia, per procedere con sicurezza nel suo cammino ulteriore.

27. Ma quando ancora non vi fosse altra ragione, che ci persuadesse una sì importante dottrina, dovrebbe bastare questa sola, che operare altrimenti è un pervertire l' ordine di quella provvidenza, che Iddio ha già stabilita nella sua Chiesa. Chi non sa, che Iddio non vuole nella presente provvidenza essere l' unico regolatore dell' anime: ma vuole che l' uomo sia regolato da un altro uomo suo pari. E però assume per conduttori, e per compagni di questa grand' opera i Prelati, ed i Ministri di Santa Chiesa, a cui ha data tutta la sua autorità. Vi fu al mondo mai anima traviata, per la cui conversione avesse Iddio tant' impegno, quanto n' ebbe con l' Appostolo S. Paolo? Io credo certo di no, perchè Gesù Cristo stesso scese dal Cielo in persona per convertirlo, per farne preda. Ma che? Appena l' ebbe postrato con la sua voce, tosto la mandò ad Anania, acciocchè conferisse con lui la celeste visione, ed intendesse il modo, con cui dovea corrispondere a sì gran favore: *Surge, & ingredere Civitatem, & ibi dicetur tibi quid te oporteat facere.* (*Act. 9. 7.*) Ma non poteva Iddio compiere da se solo l' opera, che già aveva intrapresa? Potea. Ma non volle, affinchè s' intendesse che l' uomo ha da essere governato dall' uomo.

28. Ma s' egli è vero, che non vi è anima sì elevata, che non abbia necessità di pendere dalla direzione di qualche Padre spirituale; converrà dire, che non vi sia Padre spirituale, che non abbia bisogno di appigliarsi allo studio della Mistica dottrinale, da cui si ricevono tutti quei lumi, che sono necessarj ad intendere l' opere straordinarie della divina grazia; e si somministrano le regole, che sono opportune per farne buon uso. Io in quanto a me non lascerò secondo la mia tenuità di somministrare a' Direttori qualche buon lume circa l' intelligenza, e buona condotta dello spirito de' loro Discepoli, qualora sia questo straordinario, affinchè camminando essi sotta la scorta di Giudice esperto, vadano sicuri per le vie, in cui gli ha posti Iddio, e facciano gran progressi nel cammino dell' orazione, e della Cristiana perfezione.

29. E tanto più volentieri mi accingo a quest' impresa, quanto che nella nostra età, come sopra nel primo Capo al num. 12. accennai, sono frequenti gli abusi, che accadono in materia di straordinaria contemplazione, come ho pur troppo conosciuto col lungo assistere al Confessionario in varie Provincie d' Italia. Alcuni sono di parere, che a ca-

a cagione delle molte illusioni, che accodono a' tempi nostri, non convenga parlare di materie mistiche. Ma sono certamente in un grave abbaglio. Per questo istesso, che vi sono tali inconvenienti, convien parlarne per isbarbarli. L' ignoranza non è stata mai buon mezzo per estirpare gli abusi; ma solo per coltivargli, e per promoverli. Si indaghi la prima origine delle illusioni, o delle ipocrisie, che precipitò questa, e quella in un abisso di miserie: e si troverrà che fu un Direttore poco intelligente, che riputò oro l' orpello; ed in vece d' impedire gl' inganni, li promosse fin dal principio: o pure fu un Confessore inesperto, che ad un' anima di buono spirito non seppe dare un buon regolamento; onde andò a poco a poco degenerando in uno spirito perverso. Lo stesso discorso si faccia dalla parte de' Penitenti. La rovina d' un' anima fu invaghirsi di certe cose splendide, come di visioni, di rivelazioni, di estasi, ed il bramarle quando le conveniva riputarsene indegna. Tutto il danno di un' altra fu l' attaccarsi a certe sensibilità spirituali, e collocare in quelle la sua perfezione. Sicchè voglio inferire, che l' ingerire cognizioni speculative, e pratiche ne' Direttori, e l' imprimere massime rette, e sode nelle persone semplici circa l' opere della divina contemplazione, non è un promuovere gli abusi, che corrono, ma è un impedirli: non è un dar fomento, ma un porre riparo al mal presente: così hanno fatto ne' primi secoli i Santi Padri. Così hanno fatto ne' secoli presenti gli uomini dotti. Allora hanno presa la penna per iscrivere, quando hanno veduto serpeggiare gli errori, o gli abusi nel Popolo. Perchè è sempre migliore la medicina, che rimedia al male presente, che quella, che premunisce dal mal futuro; questa è utile, ma quella necessaria.

30. Ma prima di passare avanti, conviene che facciamo una riflessione importantissima per quello che avremmo a dire. Riflettiamo, che la mistica dottrinale, che io prendo ad esporre, è una scienza, che sempre sta attorno agli atti umani, ora considerandogli, ed ora dirigendoli: considera in quanto è essa speculativa, dirige in quanto essa è pratica. E perciò non è possibile che il Direttore intenda bene le dottrine, che si daranno nel progresso dell' opera, se egli non ha piena notizia del modo, con cui gli atti nostri si formano dalle nostre potenze. Ma perchè tali atti, oltre l' essere umani, sono anche soprannaturali meritorj, e molti di loro sono di più contemplativi, cioè elevati sopra il modo ordinario di operare; è anche necessario per intelligenza di ciò che dovrà dirsi, che egli sappia d'onde provenga la soprannaturalità, e l' elevazione straordinaria di tali atti. A questo fine nel prossimo capitolo parleremo degli atti nostri, in quanto sono umani, e ne' capitoli che poi seguiranno, ragioneremo de' nostri atti in quanto sono soprannaturali, e straordinariamente elevati: il tutto però faremo con brevità, e solo quanto basti all' intelligenza delle materie, che avranno a trattarsi.

CAPO III.

Si spiega il modo, con cui si formano nell' uomo gli atti sensitivi.

31. Solo chi non è uomo, o voglia non essere, non sa che l' uomo è composto di due parti tra di loro unite: con una delle quali, ch' è l' anima ragionevole, conviene con gli Angioli, e con l' altra, ch' è il corpo vile, si assomiglia a' bruti. La prima parte è dotata d' intelletto, di memoria, e di volontà: (che che sia, se queste potenze sieno tra di loro, e dall' anima istessa realmente distinte, o pure distinte solo per un certo nostro modo di concepire, e d' intendere: cosa che poco, o nulla rileva alla spiegazione degli atti mistici:) e con essa a guisa degli spiriti Angelici opera ella gli atti spirituali conformi alla sua nobile natura. La seconda parte è dotata de' sensi interni, ed esterni: (non parlo ora delle potenze vegetative, che non appartengono a noi, perchè in niun modo concorrono all' operazioni mistiche, se non in quanto sono di rimotissimo fondamento all' operare dell' uomo:) e con essi produce ella atti sensibili, e materiali a modo de' bruti. Non ostante però una tal somiglianza, che ha l' uomo e con gli Angioli, e co' bruti, i suoi atti (specialmente gl' interni) non sono mai affatto simili alle operazioni nè degli uni, nè degli altri: perchè sempre procedono da amendue quelle parti tra loro dissimili, che lo compongono. Ma acciocchè s' intenda bene la qualità di questi nostri atti, ed il modo, con cui in noi si producano, parlerò prima di quelli, che procedono dalle potenze sensitive, che sono le più vili; e poi di quelli, che nascono dalle potenze spirituali, che sono le più nobili. Si avverta però, che io non pretendo qui trattare di queste materie con quell' ampiezza, con cui si esaminano nelle Scuole, perchè sarebbe questa una fatica affatto

fatto inutile al nostro intento. Intendo solo scegliere alcune notizie, che reputo necessarie per l' intelligenza degli atti di mistica contemplazione, e per lo retto regolamento del nostro interno.

32. Incominciamo da' sensi interni, quali parte sono conoscitivi, e parte appetitivi. I sensi conoscitivi risieggono nel cerebro parte del corpo umano molto atta a produrre le immagini, ed a ritenere le specie degli oggetti sensibili; e sono il senso comune, l' immaginativa, la fantasia, l' estimativa, e cogitativa, e la memoria sensitiva, o queste sieno più potenze distinte, o una sola potenza, il che non debbe a noi importare; ma solo dee premere lo spiegare cosa esse sieno, acciocchè s' intendano l' opere ammirabili, che fa lo Spirito Santo ne' nostri cuori. Dunque *il senso comune è una potenza materiale e corporea situata nel cerebro, alla quale tutt' i sensi esteriori trasmettono le specie de' proprj oggetti, di cui ella per mezzo di dette specie forma l' idee*. Per l' intelligenza di questa dichiarazione convien supporre due notizie. Primo, che cinque sono i sensi esterni de' nostri corpi, ciascuno de' quali ha il suo oggetto proporzionato: così l' occhio ha per oggetto il colore, e la luce; l' udito il suono; il gusto il sapore; l' odorato l' odore; ed il tatto la quantità. Secondo ciò, non possono i detti sensi esteriori (lo stesso debbe intendersi anche de' sensi interni conoscitivi) formare i loro atti sensibili, se da' proprj oggetti non è in loro trasfusa una specie, che chiamasi *impressa*, la quale ricevuta in dette potenze sensitive, le determini a produrre tali atti. Ma si noti però, che questa specie impressa non è immagine, che esprima l' oggetto, da cui deriva; ma è soltanto una qualità, la quale unita col senso, ha virtù di produrre insieme con esso gli atti vitali sensibili, o sensazioni, come li chiamano i Filosofi. Questi atti poi sono vere rappresentazioni de' loro oggetti, che in qualunque modo li rassomigliano. E però sogliono chiamarsi specie espresse, cioè espressive de' proprj oggetti.

33. Mettiamo tutto questo in chiaro con l' esperienza di ciò, che tutto giorno accade. Sia avanti gli occhi nostri un albero florido, e verdeggiante. Di questo, se sia illuminato, si diffondono per ogni parte quelle specie, che si dicono impresse, quali noi per facilitarne l' intelligenza, possiamo figurarcele a modo di minutissimi raggi, che da detto albero si propaghino verso le nostre pupille. Or queste specie non sono un' immagine, che esprima le fattezze dell' albero al modo, che sogliono i ritratti assomigliarsi a' loro originali: sono solo alcuni accidenti, che spargendosi per l' aria giungono agli occhi nostri, li penetrano fino al fondo, giungono a quella tunica, che dicesi *la Retina*; e quivi insieme con la potenza visiva producono la visione, e vista di quell' albero. Questa sì ch' è vera immagine di tal oggetto: mentre ne rappresenta la forma, la figura, il colore, l' estensione, e tutte le altre sue esteriori qualità: e questa dicesi specie espressa, che da quell' altra prese l' origine. Ciò che ho detto dell' occhio, si dica dell' udito, dell' odorato, del gusto, e del tatto: giacchè tutti hanno necessità di una specie straniera, impressa in essi dall' oggetto, che li determini agli atti loro sensitivi: prescindendo in tanto, se tra detti sensi alcuno ve ne sia, che non ne abbia bisogno, perchè riceva dal proprio oggetto immediatamente una tale determinazione.

34. Posto questo, veniamo alla dichiarazione del senso comune, che abbiamo di sopra nominato. Questo è una potenza interiore corporea, a cui tutt' i sensi esteriori, dopo che hanno prodotto i loro atti, trasmettono fedelmente le specie de' proprj oggetti, acciocchè formi ess' ancora la sua immagine, e di tutti abbia l' idea. Sicchè conosce il senso comune in virtù di tali specie tramandategli tutto ciò che l' occhio vede, che l' orecchio ascolta, che il palato gusta, che il tatto tocca, e le narici odorano. Con questa diversità però, che i sensi esterni, allontanandosi i loro oggetti, tosto ne perdono la specie, e si rendono incapaci di operare attorno ad essi: così l' occhio smarrito l' oggetto non vede più. Ma i sensi interni conoscitivi custodiscono tenacemente le specie, che vanno acquistando: onde possono in assenza degli oggetti rammentarsene, producendo altre immagini simili alle prime, che formarono, non altrimenti che se quelli fossero presenti. Nè qui finiscono le doti di queste potenze conoscitive corporee, perchè tenendo seco raccolte le specie di tutte le cose passate per gli sensi esteriori, le possono combinare, e formarne rappresentazioni nuove, e pellegrine, ed a' sensi istessi esterni affatto ignote. Avendo esse a cagione d' esempio la specie dell' oro, e la specie del monte, possono unirle insieme, e formare l' immagine di un monte d' oro, benchè per altro non siasi mai rappresentato alla vista degli occhi un tal oggetto. Hanno ancora la facoltà di dare circa le cose, che conoscono, un tal qual giudizio, se sieno a

noi convenevoli, o pure disconvenevoli. Sebbene questi loro giudizj il più delle volte sono fallaci, perchè vanno conformi all' inclinazioni della natura corrotta, e dell' amor proprio. Or secondo queste diverse funzioni, ch' esercita il nostro senso conoscitivo, gli si applicano varj nomi. In quanto riceve da sensi esterni le specie degli oggetti, e li conosce, si chiama *senso comune*; in quanto conserva le specie ricevute, si dice *memoria sensitiva*; in quanto dipendentemente da queste torna a formare immagini somiglianti alle prime, dicesi *immaginazione*; in quanto combina le specie di cose assenti, nominasi *fantasia*; in quanto dà un rozzo giudizio della convenienza, o disconvenienza delle cose, appellar si può *estimativa* ne' bruti, *cogitativa* negli uomini. Nè lo voglio punto fermarmi ad esaminare, se queste sieno più potenze tra loro in realtà distinte, o sieno una sola potenza, che secondo le diverse operazioni abbia varj nomi: perchè nulla giova a noi un tal esame. Solo osservo, che sebbene convengono gli autori in assegnare a questo senso interiore residente nel cerebro le facoltà che ho dianzi accennate, non convengono però punto in assegnare i vocaboli a dette facoltà, perchè quello, che uno chiama immaginativa, l' altro chiama fantasia: e quello a cui uno darà il nome di memoria, l' altro gli assegnerà il nome di fantasia. E però nel progresso dell' opera io non mi farò scrupolo di servirmi or dell' una, or dell' altra di queste voci, per ispiegare le osservazioni di questo senso, secondo che più mi caderà in acconcio.

35. Con queste potenze conoscitive (o chiaminsi *senso comune*, o *immaginativa*, o *fantasia*, o *cogitativa*) va congiunto un altro senso interiore, che dicesi *appetito sensitivo*, e da quelle onninamente dipende ne' suoi affetti. *Questo è una potenza affettiva corporea, che ha per oggetto il bene sensibile rappresentatole dall' immaginativa, come convenevole; o pure il male sensibile mostratole dall' istessa immaginativa, come disconvenevole*. Risiede essa nel cuore, ch' è la reggia de' nostri affetti, benchè non vi manchi chi le dia doppia sede, e nel cuore, e nel fegato. E perchè è potenza cieca, che per se stessa non è capace di conoscere ciò che le conviene, si porta co' suoi affetti ciecamente verso quegli oggetti, che dalla fantasia le sono rappresentati come utili, come dilettevoli, e ad essa conformi; e da quegli oggetti si ritira con affetti contrarj, che le sono proposti dall' istessa fantasia come disutili, penosi, ed alla nostra natura improporzionati. E vero, che anche la nostra volontà è una potenza cieca, che ha l' intelletto per guida de' suoi affetti; non però gli va dietro, come schiava rapita a forza dall' attrattive delle sue cognizioni, ma come signora libera ad aderire, o a rigettare le sue insinuazioni. All' opposto l' appetito sensitivo è necessitato a commuoversi secondo le dimostranze, che gli fa degli oggetti l' immaginativa, ed è forzato ad andare dietro alle di lei rappresentazioni. Quindi nascono quelle passioni ribelli, che si sollevano in noi contra nostra voglia, e ci fanno esperimentare ne' sensi una legge contraria a' dettami della nostra mente, come se ne querelava l' Appostolo (*ad Rom.* 7. 23.) *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.* Onde siamo costretti a soffrire dentro di noi incessantemente il contrasto di due parti contrarie, l' una che dicesi *superiore*, e si muove dal retto lume della ragione, e dalla pura luce della fede: l' altra che chiamasi *inferiore*, ed a vista del bene, e male sensibile mostratole dalla fantasia, subito si commuove, e si risente co' suoi affetti. Onde ebbe a dire lo stesso Appostolo: *Caro concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem. Hæc omnia sibi invicem adversantur.* (*Ad Gal.* 5. 17.)

36. Questo appetito sensitivo ha due potenze, con cui esercita gli atti suoi proprj: una si chiama *concupiscibile*, e questa riguarda sempre o il bene sensibile per conseguirlo, o il male sensibile per isfuggirlo: l' altra chiamasi *irascibile*, e questa ha per oggetto l' arduo, che si attraversa all' acquisto del bene, o alla fuga del male per superarlo, affinchè la concupiscibile giunga al possesso del bene, a cui agogna, ed alla privazione del male, che tanto abborre. Onde può dirsi, che questa sia una potenza confederata con la concupiscenza, e quasi ausiliaria de' suoi affetti: mentre con la forza innata l' ajuta a spianare le difficoltà, e ad ottenere il suo intento. Così dice l' Angelico (1. 1. *qu.* 81. *art.* 2.) *Necesse est, quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quæ sunt convenientia secundum sensum, & ad refugiendum nociva: & hæc dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam anima resistit impugnantibus, quæ convenientia impugnant, & nocumenta inferunt: & hæc vis vocatur irascibilis, unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria, & superemineat eis.* Ed altrove parlando dell' irascibile, la para-

paragona ad un soldato generoso, che combattendo a favore altrui, va incontro alle difficoltà, per conseguire la vittoria, che quello brama, e per isfuggire la sconfitta che quello teme.

37. Gli atti di questa potenza sono tutte le passioni, che a nostro mal grado ci tiranneggiano, come dianzi accennai: poichè secondo l' Angelico, la passione altro non è che un atto dell' appetito sensitivo, il quale con qualche mutazione corporale si muove all' immaginativa di qualche bene, che le si rappresenta conveniente, o di qualche male, che le si mostra nocivo. Dissi, che un tal atto si fa sempre con mutazione corporale: perchè non si desta mai in noi alcuna passione senza commozione di spiriti, e di umori, i quali portano seco necessariamente qualche alterazione nel corpo, e specialmente nel cuore: onde ne traspirano bene spesso i segni anche al di fuori nel colore, e negli atteggiamenti del volto. Ed in questo si distinguono le passioni dagli affetti spirituali della nostra volontà: perchè sebbene e la volontà, e l' appetito sensitivo possano amare, ed odiare un oggetto; quell' amore però, e quell' odio, che nell' appetito è passione, nella volontà è un semplice affetto: perchè in quello si fa con mutazione sensibile della parte corporea, ed in questa con un semplice moto della potenza ragionevole.

38. Le passioni principali, che regnano ne' nostri cuori, sono undici: *Amore*, *Odio*, *Desiderio*, *Abbominazione*, *Gaudio*, *Tristezza*, *Speranza*, *Disperazione*, *Audacia*, *Timore*, *ed Ira*. Le prime sei appartengono alla concupiscibile, perchè riguardano il bene da acquistarsi, ed il male da schivarsi; l' altre cinque appartengono all' irascibile, perchè hanno di mira le difficoltà, che si frappongono all' acquisto del bene, ed alla fuga del male. Nè io qui voglio già impegnarmi a parlare di proposito delle predette passioni, sì perchè questa è una materia, che a trattarne come si conviene, richiederebbe un' opera intera; sì perchè non è necessario per ciò che poi avrò a dire, che mi diffonda molto in questo: ma basterà che ne dia un solo cenno; come ora farò con somma brevità, premettendo però prima questo importante avvertimento, che il bene, ed il male si può in tre modi considerare, o come presente, o come assente, o pure prescindendo dalla sua presenza, solo come è in se stesso.

39. La passione dell' amore, da cui tutte l' altre dipendono, è una compiacenza dell' appetito sensitivo circa qualche bene sensibile appreso qual è in se stesso, senza punto riflettere alla sua assenza, o presenza. L' odio poi è una dispiacenza d' un male sensibile appreso nell' istesso modo. Ma se l' oggetto amato sia assente, nasce tosto la passione del desiderio, la quale è un moto dell' appetito verso un bene, che gli viene rappresentato in lontananza per conseguirlo. Onde può dirsi, che il desiderio sia quasi uno slargamento dell' appetito, che vedendo lontano qualche oggetto gradito, si dilata, si distende per raggiungerlo, e per impadronirsene. L' abbominazione poi opposta al desiderio, è una fuga, o ritiro dell' appetito dal male odiato, in quanto gli si fa vedere rimoto: poichè siccome l' amore sveglia nell' appetito le brame, con cui va incontro all' oggetto; così l' odio vi desta l' abbominazione, l' avversione, e l' orrore, con cui quello se ne ritira. Ma diamo il caso, che il bene bramato sia già presente, e che la persona n' entri in possesso: ecco la passione dell' allegrezza, e del gaudio, ch' è una quiete, ed un riposo dilettevole dell' appetito nel bene già posseduto. Questa passione che nell' uomo si chiama *gaudio*, ne' bruti dicesi *dilettazione*. Così ancora figuriamoci, che il male abbominato sia già presente, nè possa la persona evitarlo, almeno secondo l' apprensione, ch' è l' unica origine di tutte le nostre passioni. Ecco subito insorge la passione contraria all' allegrezza, voglio dire la tristezza, la quale è un moto dell' appetito cruccioso ed afflittivo alla vista di un male presente, che non si può schivare. Queste sono le sei passioni della concupiscenza, che dopo il peccato del nostro primo Padre, scosso il giogo della servitù, che prestavano alla ragione, tumultuano nel nostro cuore.

40. Le passioni dell' irascibile sono come già dissi, in ajuto della concupiscibile: perchè il bene, ed il male, che questa ha per oggetto, alle volte è arduo, e difficile o ad ottenergli, od a sfuggirli. Però la natura le ha date cinque altre passioni, che l' ajutino a superar l' arduo, che s' incontra nell' acquisto del bene, e nella fuga del male. La prima è la speranza. Questa è un movimento dell' appetito verso un bene, che gli si rappresenta difficile, ma pur possibile ad acquistarsi. Questa passione sebbene in qualche modo è simile alla passione del desiderio, e però da essa molto dissimile; perchè è una brama più intensa, più efficace, più forte, che non si raffredda all' appetito di un bene, che si vede arduo; purchè lo creda

da possibile: onde è necessarissima per lo profitto nelle virtù, e nella cristiana perfezione. A questa corrisponde la passione contraria della disperazione, la quale è uno scadimento, o abbattimento infingardo dell'appetito all'immaginazione di un ben futuro, che gli si mostra impossibile a conseguirsi. Non vi è passione, che più di questa si opponga, non dico a' progressi dello spirito, ma anche all'acquisto dell'eterna salute. L'audacia è un'erezione dell'appetito in assalire potentemente l'arduo, che si oppone al conseguimento di un bene, che si spera. Questa passione è un progresso, o pure un'estensione della speranza; e però è di essa più forte, e più felice in ottenere l'intento. Si oppone a questa il timore. Questo è un restringimento dell'appetito all'apprensione di un male arduo, ed imminente, che difficilmente possa schivarsi. Dissi, che il timore ha per oggetto il male arduo; perchè la passione, che nasce da un male facile a declinarsi, è più tosto viltà. Dissi, che un tal male debb' essere imminente, perchè i mali remoti non si temono: e di fatto poco temono i Cristiani la morte, perchè se la figurano lontana. Dissi, che un tal male dee potersi in qualche modo schivare, benchè con difficoltà: perchè non essendovi scampo, in vece del timore nasce la malinconia, e la tristezza, che riguarda il male presente insuperabile; come veggiamo accadere ne' condannati alla morte, che non temono, ma si contristano ne' loro cuori. L'ira finalmente è un moto ardente dell'appetito, che tende alla vendetta de' torti ricevuti, e però la mira come suo oggetto. S. Tommaso (1. 2. *q.* 46. *art.* 8.) appoggiato all'autorità di S. Giovanni Damasceno, e di S. Gregorio Nisseno la divide in tre altre passioni subalterne, cioè in *Fiele*, in *Mania*, ed in *Furore*. Il Fiele è una fiamma, che in un subito si accende; ma presto si estingue. La Mània è una fiamma più lunga, e più durevole, che dal rimanere prende il nome. Il Furore è un fuoco, che non si quieta mai, finchè non giunga alla bramata vendetta. I motivi di tali passioni sono difettosi; ma solo quelli, che non sono regolati dal lume della retta ragione, o dalla luce della fede, e che o dall'uno, o dall'altra non sono indirizzati a qualche fine onesto, e ridotti ad una giusta mediocrità.

41. Caviamo dal già detto due conseguenze utilissime a' Direttori per lo buon governo dell'anime. La prima, che tutta la riforma dell'uomo ha da prendere l'origine dalla riforma della fantasia, o per dir meglio dell'estimativa, o cogitativa, con cui egli giudica ciò che gli conviene, e gli disconviene, e forma una giusta idea delle cose. La ragione a mio credere è evidentissima, perchè tutta la rovina spirituale dell'uomo, come ognuno sa, proviene dalle passioni scorrette, da cui si lascia trasportare oltra i confini dell'onesto, del giusto, del retto, e del doveroso. Dall'altra parte tutti i moti sregolati delle nostre passioni nascono dall'immaginativa, e sua estimativa, che rappresenta all'appetito le cose terrene, non quali sono, secondo il dettame della ragione, e della fede, ma secondo una certa loro falsa apparenza; onde questo si accende in affetti viziosi, o imperfetti, e con la sua forza si tira dietro la volontà a farsi rea di simili atti peccaminosi. Nè questo discorso può in modo alcuno recarsi in dubbio; mentre non può l'appetito muoversi co' suoi atti, se dalle rappresentazioni dell'immaginativa non ne riceve l'impulso, come ho di sopra mostrato. Qui è dove si fonda quella necessità, che tutt' i Dottori Ascetici riconoscono in noi della meditazione, e lezione de' Libri santi, per giungere al miglioramento de' nostri costumi, ed alla perfezione del nostro stato: perchè ponderando noi spesso, e leggendo le verità di nostra fede, viene la nostra fantasia a correggersi nelle sue idee, ed a formare un giudizio retto delle cose terrene, e dell'uso che dee farsi di esse: e conseguentemente viene a riformarsi l'appetito, mentre vedendosi proporre le cose sotto diverso aspetto, non più si move circa gli oggetti vani, come si movea prima: o si move (come suol accadere nel progresso del tempo) con affetti contrarj. Affinchè si comprenda questa verità, pongo l'esempio di un uomo, che sia invaghito della gloria mondana, e se la vada procacciando a costo di gran fatiche. L'errore di questo infelice nasce dalla sua fantasia, ed estimativa scorretta, che giudica stortamente dell'onore terreno: lo apprende come un gran bene molto conveniente, e decoroso, e lo propone all'appetito come cosa splendida, e luminosa. Quindi proviene, che l'appetito se ne invoglia, se ne innamora, lo brama, lo cerca, ed induce la volontà a procacciarlo a prezzo di sudori, e talvolta anche di sangue. Ma se quest' uomo cominci a riflettere seriamente avanti a Dio, che questa gloria è breve, perchè si dilegua in un baleno; è vana, perchè nulla aggiunge al Soggetto, che la ri-

la riceve; è vile a paragone della gloria immortale, che ci è apparecchiata nel Cielo; è indebita, perchè a Dio solo come prima cagione si dee la gloria d'ogni nostra azione; è dannosa al corpo, ed allo spirito per le molte colpe, di cui è cagione, e per le molte inquietudini, di cui è seconda: certo è, che se Iddio nel tempo stesso gli dà lume ad intendere tali verità, correggerà la sua fantasia, e formerà della gloria idee molto diverse, come di un bene meschino, di un bene vile, di un bene spregevole, di un bene in somma, che non merita nome di bene. Quindi poi per una certa naturale connessione l'appetito sensitivo verrà a perderne ogni amore, ed a mirarlo ancora con positivo dispregio. Ciò che ho detto dell'attacco all'onor vano, si dica di ogni altro vizio, che nello stesso modo potrà facilmente estirparsi, emendando le immagini della nostra mente con le massime della nostra fede.

42. La seconda conseguenza, che voleva inferire, è questa, che il miglior modo di smorzare i moti delle nostre passioni, o questi sieno svegliati dalla natura, o eccitati dal Demonio con le sue suggestioni, di ordinario si è divertire altrove il pensiere: perchè svanita l'immagine di quegli oggetti, verso cui l'appetito era sì acceso in qualche affetto peccaminoso, subito la passione rimane estinta, non essendo altro in sostanza le nostre passioni, che impressioni, le quali fa la fantasia nell'appetito sensitivo co' suoi fantasmi. Il modo poi più perfetto di divertirsi da tali pensieri, è il ricorrere a Dio con le preghiere, e nascondersi subito in lui con qualche santa considerazione, e divoto affetto: così que' pensieri buoni occupando la fantasia, la purgano dalle immagini prave, e mettono in calma i moti appassionati dell'appetito sensitivo. Ma se la persona non essendo avvezza ad innalzarsi a Dio co' suoi pensieri, non sapesse in tali congiunture fissargli in lui, faccia almeno qualche atto di resistenza alla sua passione, e poi si diverta ad altri oggetti indifferenti, disprezgiando intanto i delirj della sua fantasia; il che sarà molto opportuno specialmente in certe tentazioni, che sono più moleste che pericolose, le quali sogliono accadere a quelli, che sono tentati di bestemmie, d'infedeltà, d'empietà, e di altri simili eccessi, a cui la volontà è molto lontana dall'aderirvi.

CAPO IV.

Si spiega il modo, con cui si formano nell' uomo gli atti spirituali.

43. Anche le bestie hanno come noi il senso comune, l'immaginativa, la fantasia; hanno l'appetito sensitivo, e le passioni, che obbediscono alle forti impressioni delle loro immaginazioni. Ciocchè ci distingue da' bruti nell'operare, sono gli atti spirituali, che procedono dall'intelletto, dalla memoria, e dalla volontà, potenze di un'anima ragionevole nobilissima, che dando a noi l'essere di uomini, rende umani gli atti nostri. E qui conviene supporre, che creando Iddio l'anime nostre, non dona loro, come donò agli Angeli nell' istante della loro creazione, la specie di quelle cose, la cui notizia è conveniente al nostro essere: perchè le nostre anime hanno modo di procacciarsele (il che non poteano fare quei puri Spiriti) per mezzo de' sensi corporei. E però entrano le anime nostre ne' corpi, come tavole rase, e levigate, in cui non è impresso alcun carattere.

44. Ma se brama di sapere il lettore, come l'anima unita al corpo acquisti le specie necessarie per l'intelligenze delle cose, (si parla delle specie impresse di sopra già dichiarate, non meno necessarie alle potenze spirituali, che alle sensitive per conoscere gli oggetti.) glie ne darò un piccolo cenno, messe però in disparte le questioni, e sottigliezze delle scuole, e presane la sola sostanza. In primo luogo non possono gli oggetti esteriori somministrare all' intelletto una tale specie, sì perchè non è esso da se capace di riceverle, sì perchè essendo quelli grossolani, e corporei, non possono produrre una qualità spirituale, qual conviene che sia la specie, con cui opera l' intelletto, ch' è puro spirito. In oltre neppure può l'immaginativa, per mezzo de' suoi fantasmi ingerire immediatamente specie sì nobili, per l'istessa cagione, ch' essendo essa materiale non può partorire da se sola una specie spirituale proporzionata all' attività di sì illustre potenza. Sicchè non vi rimane altro modo per aver questa specie, se non che l'intelletto se la produca da se. Ma perchè non può da se solo acquistarsi la specie di un oggetto statogli sin allora affatto ignoto, si serve del fantasma, e quasi lo chiama in ajuto, illustrandolo con la sua luce intellettuale: allora il fantasma

tasma nobilitato, innalzato, e corroborato per quella illuminazione, o per dir meglio per la congiunzione, e consorzio con una potenza sì nobile, diviene abile a produrre insieme con l'intelletto agente la specie del proprio oggetto nell'intelletto, che chiamato paziente, o passibile, ed in realtà ve la produce. Se poi questi due intelletti sieno due potenze, o pure una potenza sola, poco rileva al nostro intento, la verità è, che l'intelletto, ricevuta questa specie intelligibile, ha quanto gli basta per produrre la cognizione spirituale di quell' oggetto, che dal fantasma era rappresentato, e la produce di fatto. Ma si avverta, che queste cognizioni non sono poi un'immagine grossa, e quasi pittoresca delle cose che rappresentano, quali sogliono essere i fantasmi, da cui esse prendono l'origine; ma sono immagini più purgate, più pure, e più astratte dalla materia, consistenti in certe notizie, ed intelligenze spirituali semplici de' loro oggetti. Ma perchè svanite che sieno le predette cognizioni, non se ne perdano le specie, ma restino; Iddio ha provveduta l'anima di un' altra potenza, che le custodisca, e da quando in quando le risvegli, onde torni l'intelletto a conoscere quelle cose, che furono un'altra volta conosciute, e questa si chiama *memoria*.

45. Si noti diligentemente, che finchè il nostro intelletto è unito al corpo, le sue cognizioni benchè spirituali (se però si formino naturalmente, ed in modo ordinario) vanno sempre congiunte con qualche fantasma; ed a questo volle alludere Aristotele (*de Anima lib. III. cap.* 8. *Tex. 39.*) allorchè disse: *Qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur*. La ragione si è, perchè o precede all'opera dell'intelletto il fantasma, ed allora questo per una certa naturale connessione sveglia la cognizione; o precede la cognizione in virtù delle specie intelligibili di già acquistate, ed allora per una certa compagnia, e naturale concomitanza si desta qualche fantasma. Dissi, che questo accade, se l'intelletto operi naturalmente, o in modo ordinario: perchè in certe, o molto ordinarie contemplazioni, in cui infonde Iddio una nuova specie, o un' alta luce, può non aver luogo l'immaginazione. Ma di questo ragioneremo altrove.

46. La seconda potenza della nostr'anima è la volontà, ed è potenza appetitiva, che ha per oggetto il bene, ed il male, o questo sia onesto, o sia utile, o sia dilettevole. Questa è potenza cieca, ma libera. Essendo cieca, non può muoversi co' suoi affetti, se non precede qualche cognizione, che le mostri l'oggetto: nè debbe in modo alcuno ammettersi ciò che altri dicono, che in certi gradi di contemplazione la volontà ama senza conoscere: perchè è troppo manifesto al lume della natura, ed è troppo ricevuto nelle scuole quell'assioma, *Nihil volitum quin praecognitum*. L'esperienze di tali contemplativi possono facilmente, e debbono necessariamente spiegarsi, dicendo che in alcune straordinarie contemplazioni la cognizione è sì spirituale e delicata, che difficilmente è discernibile all' intelletto stesso che la produce: perchè l'atto diretto in tali contemplazioni è sì altamente fisso nel suo oggetto, che non dà campo all' intelletto di formar l'atto riflesso per discernere il diretto; onde avviene, che l'anima conosce senza punto avvedersi di conoscere. Vero è, che può la volontà amar più, o amar meno di quel che si conosce. Essendo la volontà libera, può muoversi verso l'oggetto rappresentatole con quegli atti, e con quegli affetti, che vuole; purchè però la cognizione, che precede, sia indifferente, cioè non sia tale, che la rapisca irresistibilmente ad abbracciare, o rifiutare l'oggetto; e purchè ancora non sia sì repentina, che tolga il tempo debito a deliberare. Questa potenza in noi la fa da regina: mentre comanda dispoticamente a tutte le potenze inferiori. Solo l'immaginativa, e l'appetito sensitivo confederati dopo il peccato di Adamo hanno scosso il giogo, e ad onta de' suoi comandi capricciosamente si muovono, quella con le sue idee, questo con le sue passioni verso de' proprj oggetti. Ha ella però molti modi per raffrenarle, e per renderle soggette a' suoi voleri.

47. Raccolgo in un esempio tutte le precedenti dottrine, onde si vegga in un tratto tutta la simmetria degli atti umani. Si presenti agli occhi nostri improvvisamente un oggetto. Questo trasmette tosto alle pupille le specie, dipendentemente da cui forma l'occhio la sua visione. Manda l'occhio la specie al senso comune: e questo immantinente ne produce l'immagine, ed il fantasma, il quale move subito l'appetito sensitivo a qualche affetto, o passione, secondo che l'oggetto gli viene rappresentato giovevole, o pernicioso. S'approssima all' intelletto il fantasma, ed illuminandolo produce con esso lui la specie intelligibile, la quale poi partorisce unitamente con lo stesso intelletto la cognizione. Rimane nella memoria la specie di tal cognizione, quasi semenza per la formazione di un simil atto.

Ed in-

Ed intanto la volontà delibera se ha da aderire a' movimenti dell'appetito, o se ha da resistere: se ha da amare, o se ha da odiare: se ha da volere, o pure ha da rigettare un tale oggetto, e cose simili.

CAPO V.

Si dichiara donde derivi negli atti nostri umani la soprannaturalità, ed il merito.

48. TUtto ciò che abbiamo detto degli atti umani nel precedente Capo, non è bastevole, non dico a formare un atto di mistica unione (il che è l'oggetto principale della scienza Mistica) ma neppure a produrre un atto di contemplazione soprannaturale il più basso che dar si possa: perchè sebbene può la nostra natura conoscere Iddio, e dipendentemente da ciò che le mostrano al di fuori le cose create, e al di dentro le detta il lume della ragione, può anche formare qualche speculazione delle sue grandezze; tutte queste cognizioni però sono di bassa lega, perchè sono naturali, nè punto s'innalzano sopra la sfera delle cose terrene. Le contemplazioni soprannaturali sono atti sì nobili, che superano tutte le forze della natura; perchè appartengono all'ordine sublimissimo della grazia divina, e della gloria celeste, a cui non può sollevarci la natura con tutt' i suoi sforzi, ma solo può introducci per favore la grazia: anzi se le contemplazioni sieno in quella specie di atti, che diconsi *infusi*, hanno in questo istesso ordine soprannaturale un particolare innalzamento, che li rende specialmente conspicui. Ma io molto bene mi avveggo, che non potrò mostrare l'origine di questa soprannaturalità, di questo merito, e di questa elevazione, che risplende nella soprannaturale contemplazione, se prima non da qualche notizia della grazia, che è appunto la nobile cagione, donde in lei si derivano queste illustri prerogative. Il tutto eseguirò con brevità, e con ispeditezza, sol quanto basti al fine che ci siamo prefisso.

49. Gli atti soprannaturali, e meritorj sono opere tanto eccelse, che per effettuarle non basta una sola grazia; ma bisogna che Iddio con più grazie concorra a contribuir loro quell'eccellenza, con cui sovrastano alla turba di tutti gli altri atti. Bisogna che Iddio infonda nell'anima le grazia santificante, con cui le dia un nuovo essere: bisogna che le doni tutti gli abiti delle virtù infuse, con cui possa connaturalmente produrre gli atti di virtù: bisogna che l'assista con varie grazie attuali, per cui divenga compitamente disposta per mandare alla luce atti sì illustri. Acciocchè dunque s'intenda onde prendano gli atti di contemplazione soprannaturali, e meritorj la loro prima origine, è necessario che di ciascuna di dette grazie ne dia brevemente un saggio.

50. La grazia santificante è un dono sì eminente, che nè in terra, nè in cielo vi è un altro simile, che lo pareggi. Conciossiacosachè è una qualità divina, che Iddio infonde, ed unisce alla sostanza dell'anima, per mezzo di cui la fa partecipare della sua istessa natura, le dona una nuova vita, ed un nuovo essere divino: sicchè si può dire con tutta verità, ch'ella divenga un altro Dio, non per essenza, che di ciò non è capace, ma per participazione, come dice il Principe degli Apostoli S. Pietro (2. *Petri* 1. 4.) *Maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*. Poichè se è vero, com'è verissimo, ciò che dice l'Apostolo delle Genti (*ad Rom. cap.* 8. 15.) che questa grazia è una vera filiazione di Dio: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, (Pater): ipse enim Spiritus testimonium prabet spiritui nostro, quod sumus filii Dei:* convien dire, che dandoci la grazia l'esser di Figli di Dio, ci doni anche la natura del nostro divino Padre, ed un vero diritto all'eredità del suo celeste regno, come dice S. Tommaso. Quindi siegue, ch'essendo la grazia una qualità tanto divina, solleva l'uomo a sì alta dignità, che lo rende oggetto meritevole dell'amore di Dio, anzi fonda una vera amicizia tra l'uomo, e Dio, per cui Iddio è costretto ad amarlo. Il che è appunto quello, a cui vuole alludere il Redentore allorchè disse (*Joann. cap.* 14. 23.) *Si quis diligit me, mandata mea servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Ebbi io dunque ragione di dire, che non vi è nè in terra, nè in cielo dono pari a questo: poichè, o la grazia giustificante, si pone a confronto di tutte le cose create, che compongono la gran macchina dell'universo, ed allora essa sola, come dice l'Angelico, è più pregevole di tutte loro insieme (1. 2. *quæst.* 114. *art.* 9.) *Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus, quod fit: & secundum hoc majus est justi-*

justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cæli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. E ne arreca in conferma l'autorità di S. Agostino, proseguendo a dire: *Et ideo Augustinus cum dixisset, quod majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cælum, & terram, subjungit: Cælum enim, & terra transibit; prædestinatorum autem salus, & justificatio permanebit.* O si paragoni la grazia al lume della gloria, ed alla visione di Dio, che ci ha da rendere perpetuamente beati; ed anche in questo confronto, come dimostra il Padre Suarez, la grazia è degna di maggiore stima, perchè è la radice, donde pullula quella eterna felicità; ed è la sorgente di quella immensa gioja, che inonda il cuore de' Beati (*Joann. cap.4.14.*) *Fons aquæ salientis in vitam æternam*. Onde conclude il Dottore esimio (*Tom. 3. de Grat. lib. 7. cap. 25. & alibi.*) *Majus opus censeo opus justificationis quam glorificationis, propter rationes superius adductas.*

51. Stabilito dunque, che con la grazia santificante Dio ci dà un nuovo essere, per cui siamo rigenerati ad una vita divina, già siegue che con essa ci si debbano anche dare gli abiti infusi delle virtù teologali, ed anche gli abiti di tutte le altre virtù morali: perchè è molto conveniente, che questa natura soprannaturale, che ci dona, sia fornita di tali facoltà, con cui possa in modo connaturale esercitarsi negli atti proporzionati alla nobiltà del suo essere. Ma qui bisogna avvertire, che per abiti infusi non intendiamo quegli abiti, che da noi si acquistano con le nostre industrie, tornando a ripetere frequentemente gli stessi atti, e consistono in una certa facilità, che rimane nella potenza a rinnovare quei medesimi atti, da' quali essa fu prodotta. Questi sono abiti di bassa lega. Gli abiti infusi, di cui ragioniamo, sono potenze, che s'infondono nell'anima con la grazia giustificante, acciocchè essa possa per mezzo di esse connaturalmente produrre gli atti teologali di fede, di speranza, e di carità, ed ancora gli atti morali soprannaturali di prudenza, di giustizia, di temperanza, di fortezza, di religione, di umiltà, di obbedienza, e molti altri simili. Siccome Iddio producendo, in quanto è autore della natura, qualche sostanza, la provvede di tutte quelle facoltà, che sono necessarie per operare gli atti, che sono conformi a tal natura; creando v. g. l'uomo (come abbiamo veduto nel capo precedente) lo ha dotato di sensi interiori, ed esteriori, con cui possa praticare gli atti sensibili, e l'ha arricchito di potenze spirituali, con cui possa esercitarsi in atti più nobili, e di lui più proprj, quali sono gli atti ragionevoli: così dando a noi Iddio, in quanto è autore della grazia, un essere divino per mezzo della grazia santificante, debbe anche darci la potenza, con cui operiamo gli atti soprannaturali, e divini di tutte le virtù, sì proprj di un essere sì nobile. Or queste potenze appunto sono gli abiti infusi, di cui parliamo. Questi sono tutti distinti dalla grazia, inclusovi con molta probabilità anche l'abito della carità: s'infondono con l'istessa grazia, e perduta questa si perdono anch'essi, eccettuati i soli abiti della fede, e della speranza, che non periscono, senonchè con atti contrarj a tal virtù. Nè giova quì il dire essere disutili i predetti abiti, mentre senza essi possono prodursi gli atti soprannaturali col solo ajuto di qualche grazia attuale: poichè questo salva bensì la sostanza degli atti soprannaturali, ma non già la connaturalezza, la quale in quest' appunto consiste, che tali atti nascano da potenze stabilmente radicate nella grazia santificante, come sua proprietà. Onde l'Apostolo parlando delle virtù teologali dice: (*1. ad Corinth. 13. 13.*) *Nunc autem manent tria hæc, Fides, Spes, & Caritas.* Queste parole esprimono un principio stabile, e permanente di Fede, di Speranza, e di Carità, quali sono appunto gli abiti infusi.

52. Dall'essere gli abiti infusi mere potenze operative e proprietà della grazia giustificante nel modo detto, non siegue già che non debbano tali abiti recare alla nostra volontà alcuna facilità in operare gli atti delle virtù soprannaturali. Siegue solo, che questa facilità non debb'essere tale, e tanta, quale è quella, che lasciano gli abiti delle virtù industriosamente da noi acquistati, rispetto agli atti loro. Per intelligenza di questo convien distinguire due diverse facilità, che possono apportarsi da un abito alla potenza, in cui risiede. Una facilità è intima alla potenza, l'altra è affatto estranea. Questa seconda consiste nella remozione degli abiti opposti, e nel raffrenamento delle passioni contrarie: perchè tolti gli abiti imperfetti, e frenate le passioni, con facilità si esercitano gli atti delle virtù, come ognun vede. Questa facilità si arreca sempre dagli abiti acquistati, perchè non puossi da noi acquistare a cagione d'esempio l'abito della temperanza nell'uso de' cibi, se prima

prima non abbiamo distrutto l' abito dell' intemperanza, e non abbiamo abbattuta in parte almeno la passione della gola ad essa contraria. Una tale facilità però non si partorisce nell' anima dagli abiti infusi, perchè questi non si oppongono di loro natura a' vizj, ed alle passioni; e quanto è da se, non le distruggono. L' altra facilità consiste in questo, che l' abito renda compita, e perfetta la potenza, in cui si riceve, e conseguentemente la faccia abile, disposta, ed anche inclinata ad operare virtuosamente: e questa facilità ridonda nelle nostre potenze dagli abiti, non solo acquistati, ma infusi, come potrà facilmente intendere chiunque consideri la loro essenza. Non si maravigli dunque il Direttore, vedendo che i peccatori, dopo aver ricevuta la grazia, e con la grazia gli abiti infusi delle virtù teologiche, e morali, provino l' istesse difficoltà, e ripugnanze, che prima esperimentavano nell' esercizio delle virtù; sapendo che questi abiti non sono tali; ch' entrando nell' anima annientino tosto tutt' i vizj, abbattano subito tutti gli appetiti, ed introducano quella facilità al bene, che consiste nella rimozione degli ostacoli. Una tal facilità dee conseguirsi con fatica, e con istento, e come suol dirsi, a forza di braccia.

52. Ma per operare i predetti atti soprannaturali, e meritorj di vita eterna, neppur basta che la grazia santificante vada accompagnata dagli abiti infusi, e da potenze illustri; si richiede di più l' eccitazione di qualche grazia attuale. La grazia attuale consiste in certi lumi soprannaturali, con cui illustra Dio il nostro intelletto, ed in certe interne affezioni, con cui muove la nostra volontà. Con questi egli ci previene, ci accompagna, e ci siegue in ogni atto santo, che noi facciamo. Ci previene, eccitandoci al bene; ci accompagna, acciocchè acconsentiamo al bene, ci siegue, acciocchè lo conduciamo a perfezione: e però si chiama da' Teologi una tal grazia *preveniente*, *concomitante*, *e susseguente*. La grazia preveniente si fa in noi senza noi; la grazia concomitante include il nostro consenso; e la grazia susseguente abbraccia la continuazione degli atti, ed il compimento dell' opera. Così appunto la spiega S. Bernardo (*de Grat. & lib. arb. vers. finem.*) *Si ergo Deus tria hæc* (*hoc est*, *bonum cogitare*, *velle*, *& perficere*) *operatur in nobis: primum profecto sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos facit. Siquidem immittendo bonam cogitationem, nos prævenit; immutando etiam malam voluntatem, sibi per consensum jungit: ministrando & consensui facultatem, foris per apertum opus nostrum internus opifex innotescit. Sane ipsi nos prævenire nequaquam possumus. Qui autem neminem bonum invenit, neminem salvat, quem non prævenit. A Deo ergo sine dubio nostræ fit salutis exordium, nec per nos utique, nec nobiscum. Verum consensus, & opus, etsi non ex nobis, non jam tamen sine nobis.* Questa grazia è in noi passeggiera, perchè ottenuto ch' essa abbia il suo intento, parte da noi; a distinzione della grazia santificante, e de' suoi abiti infusi, che dimorano stabilmente in noi; quella unita alla sostanza della nostr' anima, questi alle di lei potenze; nè da noi quella, e questi partono, quando noi non operiamo gli atti virtuosi, o perchè ne siamo incapaci, come accade a' bambini dopo ricevuto il Battesimo, o perchè ne siamo impediti, come avviene agli adulti, quando sono occupati dal sonno, o perchè ne siamo dimentichi, come succede a noi tutti, quando siamo divertiti in pensieri, in affetti, ed in opere indifferenti, e perciò la grazia santificante si chiama anche abituale per la stabile permanenza, che fa nelle nostre anime. Posto questo, dico, che per operare atti soprannaturali, e meritorj, ci sono necessarj gli ajuti della predetta grazia attuale, che c' illumini, che ci desti, e che ci spinga al bene. Perchè sebbene la grazia santificante c' innalza ad un essere divino, ed i suoi abiti ci danno la facoltà di operare conforme ad un tal essere sublimissimo, risieggono però questi in noi come soppressi e quieti, che hanno bisogno di eccitamento, acciocchè vengano all' atto di operare soprannaturalmente. A questo volle alludere il Concilio Tridentino, allorchè disse (*Sess. 6. cap. 16.*) *Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra, & tamquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influndat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possunt; nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est quominus &c.* Dice il Concilio, che le nostre opere non possono essere a Dio grate, e meritorie, se non nascono da quella grazia, che previene, accompagna, e siegue le nostre azioni; ch' è appunto la grazia attuale, di cui ragioniamo. Chi brama altre autorità, potrà cercarle in quegli autori, che trattano di proposito di tali materie.

54. Da tutto ciò due cose concludo. La prima, che tutti gli atti, che sono prodotti dipendentemente dalla grazia attua-

le, e dagli abiti infusi di chi possiede la grazia santificante, sono soprannaturali, e debbono necessariamente partecipare della loro nobil natura. Secondo, che tali atti sono meritorj della gloria beata con merito, che i Teologi chiamano *de condigno*, a cui di giustizia è dovuta l'eterna beatitudine. Eccone la ragione. L'essere un'opera, che per giustizia le si debba la vita eterna, secondo il parere de' Teologi, consiste in questo, che sia atto libero, e soprannaturale, prodotto da chi viaggiando verso la patria beata, possiede in tempo del suo pellegrinaggio la grazia santificante; supposto però, che Iddio abbia accettati tali atti con promessa di dargliene per guiderdone la vita sempiterna. Or tutto questo accade nel caso nostro, come ciascuno riflettendo al già detto potrà vedere. Solo voglio fermarmi a fare una breve riflessione su quella importantissima circostanza, dalla cui mancanza proviene che manchi bene spesso all'opere de' fedeli il merito, benchè per altro sieno per se stesse buone, e virtuose: ed è, non esser esse fatte in grazia. Acciocchè un atto sia proporzionato a quella immensa felicità, che ci sta preparata nel Cielo, non basta che sia libero, che sia buono, ed anche che sia soprannaturale (giacchè un atto di fede fatto in peccato mortale è pur troppo soprannaturale per lo principio da cui deriva, e per lo fine da cui si muove, e pure per la mancanza della grazia non è di alcun merito per l'altra vita;) ma è necessario che sia prodotto da una persona già innalzata per mezzo della grazia santificante alla figliolanza di Dio, e sublimata già ad un essere divino: perchè dall'eccellenza di tal persona ridonda nell'atto quella dignità, che lo rende proporzionato alla gloria; e ch'è a Dio di motivo di promettergli per guiderdone un regno eterno, come accadea nell'operazioni di Gesù Cristo, che quantunque non fossero infinite in se stesse, pur prendevano un infinito valore dall'infinita eccellenza della di lui persona, da cui erano prodotte. E questo volle significare l'Apostolo con quelle parole (1. *Cor.* 13. 3.) *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Se distribuirò a' poveri tutte le mie facoltà, e darò il mio corpo ad esser consumato da fiamme divoratrici, e non avrò l'abito della carità, che va connesso colla grazia santificante, nulla mi giova: perchè tutte queste eroiche operazioni spogliate della carità, e della grazia, nulla mi servirebbero per l'acquisto di quella gloria, a cui anelo con tutto l'ardore delle mie brame.

55. Veniamo ora al nostro proposito. Dal detto fin qui comprenderà finalmente il Lettore, che le contemplazioni, di cui parleremo in tutta l'opera, sono soprannaturali, e meritorie, perchè consistono in atti di viva fede, e di fervida carità provenienti dagli abiti infusi, dagli ajuti speciali di Dio, e condignificati dalla grazia santificante, senza la quale non si dà vera contemplazione. Si consideri un'anima tutta fissa in Dio con un semplice sguardo della sua mente, e tutta accesa in un santo amore, ch'è quanto dire posta in vera contemplazione. Ella altro non fa, che credere con molta penetrazione, e vivezza ciò che di Dio, o di qualche sua perfezione c'insegna la santa fede, ed amarlo con pari ardore. Sicchè si trova in quell'atto contemplativo tutto ciò, che si richiede alla soprannaturalità, ed al merito delle nostre operazioni.

56. Ma sebbene nulla manchi di tutto ciò che abbiamo detto alla divina contemplazione, non però basta, perchè gli atti contemplativi hanno una speciale elevazione, ed un modo di tendere straordinario, che non si trova negli altri atti santi, e meritorj. Perciò oltra il concorso degli abiti infusi, comune a tutti gli atti delle virtù soprannaturali, richieggono l'infuso de' doni dello Spirito Santo, che li sollevi all'essere di contemplativi. Ond'è necessario premettere una breve notizia di tali doni.

CAPO VI.

Si spiega in genere cosa sieno i Doni dello Spirito Santo, ed il loro officio.

57. INsieme con la grazia santificante sempre dallo Spirito Santo s'infondono nell'anima i proprj doni. „ Questi sono certi abiti, che rendono l'anima facile, e „ pronta a lasciarsi muovere dallo Spirito Santo qualunque volta la voglia muovere con „ ispeciale istinto. „ Così dice S. Tommaso (1. 2. *quest.* 68. *art.* 3.) *Dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc, quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti* . . . *Unde dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto*. Con l'Angelico si accorda il Serafico Dottore, il quale medesimamente afferma, che i predetti doni sono abiti infusi, per cui lo Spirito Santo ci rende abili, e disposti a seguire i suoi celesti impulsi: (*de donis Spiritus San-*

Sancti in commun. cap. 2.) Dona ista videntur esse habitus quidam gratuiti, vel gradus quidam a Spiritu Sancto mentibus humanis infusi, quibus disponuntur, ut habiles fiant, & dispositi ad sequendum instinctum Spiritus Sancti.

58. Ma per procedere con chiarezza, distinguiamo ne' doni dello Spirito Santo l'abito attuale. Il dono in atto sono quei particolari lumi, e quelle ispirazioni, con cui lo Spirito divino internamente ci muove a certe operazioni nobili, ch' eccedono il modo umano. Convien supporre, che gli atti delle virtù, che noi esercitiamo, alle volte non eccedono il modo ordinario, con cui si praticano dal comune de' giusti, ed allora appartengono agli abiti delle virtù infuse, di cui abbiamo ragionato nel precedente Capitolo. Altre volte sono eccellenti, hanno dell'eroico, ed un non so che del divino; ed allora per effettuarli si richiede un particolar impulso dello Spirito consolatore. Così insegnano ambidue i SS. Dottori. Il primo (*quaest. citat. art. 2.*) parlando di questi eccelsi doni, dice che, *hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum*: ed il secondo dice (*loc. citat. cap. 3.*) che *ramificatur gratia in habitus, vel gradus septem donorum Spiritus Sancti; qui vires animae disponunt ad hoc, quod bene, & prompte subdantur motionibus Spiritus Sancti, qui in eis donatur, & quasi insuper humano modo operatur, quod tamen perfecte fieri non potest; nisi per dona ista vires mentis sanentur, & reparentur*. Or queste interne mozioni indirizzate ad atti straordinarj, e sovraumani, sono i doni dello Spirito Santo in atto, o vogliamo dire il dono naturale del divino Spirito. L'abito poi del dono è una qualità spirituale, che s'infonde in noi insieme con la grazia, ed ha di proprio rendere le nostre potenze inclinate, facili, e disposte ad obbedire allo Spirito Santo, qualunque volta con particolare istinto, ed ispirazioni ci muova a' detti atti, come potrà bene intendere chiunque attentamente consideri i sopraccitati testi. Si chiama abito: perchè sebbene non sempre lo Spirito Santo con ispeciali movimenti ci sveglia ad opere singolari, sempre però risiede in quella qualità infusa, che ci fa pronti ad aderire a' di lui impulsi, qualora gl' imprima in noi.

59. Dice San Tommaso (*quaest. citat. artic. 2.*) che questi doni ci sono necessarj per acquistare l' eterna salute; il che debbe intendersi per ottenere la salute, in qualunque modo essa fortifica, non sembrano necessarj atti sì illustri: eccetto però il caso, in cui non possa la persona mantenersi in grazia, senza praticare qualche atto eroico di virtù. E. G. in caso, che potendo fare la vendetta di qualche gravissimo oltraggio, le convenga raffrenare lo sdegno, e perdonarlo: come accadde a S. Giovanni Gualberto, che potendo uccidere l' uccisore del fratello, gli perdonò in ossequio di Gesù appassionato: o pure in caso che bisogni o perder la vita, o rinnegar la Fede, come succedeva a' Martiri in mezzo alle persecuzioni de' tiranni. In tali casi, siccome per mantenersi fedele a Dio è necessario esercitare con eroicità la virtù, così è necessario alla salute, che la persona posta in tali cimenti sia potentemente ajutata da' doni del divino Spirito.

60. Veniamo ora a noi. Per gli atti della contemplazione soprannaturale, e meritoria, non basta la grazia santificante, e gli abiti infusi; ma si richiede di più (massime se sia di quella specie, che chiamasi *contemplazione infusa*) il concorso di qualche dono dello Spirito Santo, perchè la contemplazione ha un modo di conoscere le cose divine sovraumano, cioè elevato sopra il modo consueto di conoscere degli uomini. Porta ancora seco un ardore di carità non ordinario: perciò richiede una straordinaria illustrazione nell' intelletto, ed una special mozione nella volontà. Se poi alcuno di essi esiga qualche altro dono distinto da' doni dello Spirito Santo, lo vedremo a suo luogo.

61. E qui rimane sciolta una difficoltà, che scorrendo il Lettore il presente Capitolo gli sarà sorta in mente: se tutti quelli, che sono in grazia, hanno infusi con le virtù teologiche, e morali i doni dello Spirito Santo, e conseguentemente anche il dono della sapienza, e dell' intelletto; perchè non possono tutti contemplare, benchè lo desiderino, benchè lo proccurino con tutte le forze del loro spirito? se in tutti s' infonde il dono della fortezza; perchè tutti non esperimentano in se stessi un vigore bastevole per operare atti di eroica robustezza? Lo stesso dico degli altri doni. La risposta sta inclusa in ciò, che abbiamo già detto. Con la grazia santificante s' infondono dallo Spirito divino i doni abituali; ma non già gli attuali: si dona una qualità spirituale, che dispone l' intelletto, e la volontà alla contemplazione per ogni caso, che Iddio di fatto gl' innalza per suoi giustissimi fini. Onde siegue, che avendo ogni Giusto i doni, che servono alla contemplazione, non ogni Giusto contempli; e possedendo il dono della fortezza,

non

non sia straordinariamente forte nelle sue operazioni.

CAPO VII.

Si dichiarano i doni dello Spirito Santo in particolare, ed i frutti, che ne risultano; incominciando da' doni, che appartengono all' intelletto.

62. SEtte doni riconosce nella persona di Cristo Isaia, i quali poi quasi per ereditaria successione discendono in quelli, che in virtù della grazia santificante divengono suoi veri figli. *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus, spiritus consilii, & fortitudinis, spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum spiritu timoris Domini.* (*Isaj.* 11. 2.) E sono sapienza, intelletto, consiglio, fortezza, scienza, pietà, e timor di Dio. Il Profeta considerando nel Redentore questi doni, incomincia dal supremo, dalla sapienza, e discende all' infimo del timore di Dio; ma noi, che come miseri pellegrini di questa terra viaggiamo verso la celeste patria, dobbiamo incominciare dall' infimo, e gradatamente ascendere, come nota bene S. Bonaventura (*de Don. Spir. S. in commun. cap.* 6.) *Sed nos, inquit Gregorius, qui a terrenis ad cælestia tendimus, eosdem gradus ascendendo numeramus, incipiendo ab infimo Timoris Domini, usque ad donum sapidæ Scientiæ.* Quattro di questi doni appartengono all' intelletto, cioè la sapienza, l'intelletto, la scienza, il consiglio; e di questi parleremo nel presente Capitolo: gli altri tre, fortezza, pietà, e timor di Dio appartengono alla volontà, e saranno la materia del seguente Capo. Ma avverto, che parlerò sempre de' doni attuali, da' cui è facile dedurre quali sieno i doni abituali, che dimorano in noi con istabilità, e permanenza.

63. Il dono della sapienza „ è una luce „ semplicissima circa le cose divine, per cui „ l'anima giudica di esse con gran sapere „. Così la definisce il Serafico Dottore (*de dono Sapientiæ cap.* 1.) *Est habitus supernaturalis animæ a Spiritu Sancto infusus ad Deum cognoscendum, & saporose diligendum.* Consideriamo ogni parola della suddetta dichiarazione. Esso è una luce purissima, e però induce una sì gran certezza delle divine verità, che se mancassero tutt' i segni della credibilità, e tutte le testimonianze di nostra fede, non lascerebbe l' intelletto illustrato da questo dono di crederlo. Quindi l' Appostolo, che n'era pieno, si trovava sì fermo nelle verità evangeliche, che avea predicato che agli Angeli stessi non volea che si prestasse credenza, se fossero scesi dal Cielo ad insegnare il contrario. *Sed licet nos aut Angelus de cælo evangelizet vobis, præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* (*Galat.* 1. 8.) E il Patriarca S. Ignazio arricchito di questo dono confessava di se, che se si fossero smarrite tutte le sacre Scritture, e tutt' i libri de' SS. Dottori, se fossero state distrutte tutte le Chiese, e diroccati tutti gli Altari; pur non avrebbe perduto la credenza alla minima verità di nostra fede per quella certezza, che glie ne avea lasciata impressa nell' anima il dono della sapienza, da cui era stato altamente investito.

64. Arreca ancora questa luce all' anima una sì grande stima di Dio, che simile non potrebbero partorirla tutte le lingue degli uomini, anzi tutte le lingue de' Serafini, per quanto s' industriassero di magnificare le divine grandezze; perchè operando eglino al di fuori, non potrebbero ingenerare ombra di quel concetto, che Iddio le imprime al di dentro per mezzo di questo eccesso dono. Dissi che è una luce, che giudica delle divine cose a distinzione del dono dell' intelletto, il cui officio (come vedremo in breve) non è il giudicarne, ma soltanto il penetrarle con sottigliezza, e con profondità; ma il più bel pregio di questo dono si è; il giudicare di Dio con gran sapore, perchè sapienza vuol significare saporita scienza: S. Tommaso attribuisce questo sapore spirituale alla carità, che per mezzo di questo dono partorisce nell' anima i suoi più dilettevoli affetti: ma S. Bonaventura (*Itin. ætern. part.* 3. *dist.* 2.) lo spiega per mezzo di una soavità esperimentale, che contemplando l'anima Iddio col dono della sapienza, prova in lui, e nelle sue perfezioni: *Actus sapientiæ est contemplari Deum, non quocumque modo, sed cum delectatione, & cum quadam experimentali suavitate in affectu.* Sicchè l' anima gustando Iddio col palato dello spirito, sente un sapore divino il più simile che possa darsi in terra a' diletti del cielo. E qui intenderà meglio il Lettore, perchè la cognizione, che nasce dalla sapienza, rechi tanta certezza, e tanta stima delle cose di Dio: perchè essendo una notizia esperimentale dell' oggetto, e più intima, e più profonda di ogni altra, si ravvica più altamente nello spirito. Il modo di acquistare questa divina sapienza in quanto al suo atto, dice S. Giacomo ch' è il chie-

chiederla con viva fede, e senza punto esitare nel suo cuore; e ci assicura, che domandandola in tal modo, ci sarà concessa, se però sarà a noi convenevole, e ci sarà data nel modo, che sarà più espediente alla nostra perfezione: *Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, & non improperat, & dabitur ei. Postulet autem in fide, nihil hæsitans.* (*Jac. c.1.5.*) Se dunque capiterà a' piedi del Direttore qualche anima, che nelle sue contemplazioni rimanga immersa in Dio con gran quiete, e con intima soavità, onde esca poi dell' orazione con nausea de' diletti terreni, e con dispregio di se, e con istima delle divine grandezze; dica pure che ha ricevuto il dono della sapienza, non solo in quanto all' abito, ma in quanto all' atto. Non intorbidi le sue celesti delizie; ma la lasci succiare nel seno del divino amore questo liquore di Paradiso, che le darà sicuramente gran nutrimento di spirito.

65. Il dono dell' intelletto „ è una luce „ divina, per cui la potenza intellettiva „ penetra acutamente, e profondamente con „ istupenda ammirazione le perfezioni di „ Dio, e gli arcani di nostra fede „. Così il Serafico (*de dono Intell. cap. 2.*) *Hoc lumen supernaturale superadditum intellectui, & datum homini, vocatur donum intellectus, quod nominat quamdam excellentiam cogitationis penetrantis usque ad intimas rerum intelligendarum essentias, & veritates*. E però si distingue dal dono della sapienza, giacchè di quello è proprio il saporeggiare, ma di questo il penetrare: *Donum intellectus est proprie penetrativum, sed donum sapientiæ est proprie saporativum*. E' proprio ancora di questo dono ingenerare nell' intelletto grande ammirazione, e stupore: perchè scoprendosi in Dio per mezzo di esso nuove verità in modo nuovo, rimane la mente attonita.

66. Passa il citato Santo ad allegare la ragione, perchè Iddio ci ha provveduto di un sì eccelso dono. Le verità, dic' egli, che si contengono in Dio, e nel mistero della sua Incarnazione, ed anche le altre verità conducenti al conseguimento della nostra eterna salute, sono recondite alle nostre menti, e poichè sono di loro natura oscure, perchè ci sono proposte nelle sacre Scritture sotto i velami delle figure, e de' Simboli; ond' era necessario che Iddio donasse al nostro intelletto un lume soprannaturale acuto, per cui penetrasse quei veli, disgombrasse quelle tenebre, e giungesse al discoprimento di tali verità. Or tutto ciò fa egli col dono dell' intelletto: *Spiritus Sanctus per donum intellectus facit non solum nos penetrare, & contemplari omnia velamina veritatis incarnatæ, sed & veritatis increatæ*. (*Idem de dono Intell. cap. 4.*)

67. Da tutto ciò siegue, che da un tal dono nascono nell' anime pure molte sublimi contemplazioni, e specialmente certe intelligenze delicate, e sottili, che le tengono assorte in grande stupore. Ma s' avverta però, che ciò non accade sempre in un istesso modo: poichè se con la luce intellettuale si congiunga l' amore di compiacenza; ne risulta una contemplazione quieta, e molto dilettevole: se poi con essa si unisca l' amore di desiderio, ne risultano ansie, e trafitture di amore, tanto più dolorose, quanto è più penetrante la luce del sommo bene, che si brama, nè si possiede, come vedremo a suo luogo. Ma qualunque sia l' effetto che produce, sempre riesce di gran vantaggio allo spirito. Onde deesi chiedere a Dio incessantemente, come faceva il Profeta reale, il quale conoscendo quanto fosse utile alla perfezione la chiara intelligenza delle divine cose andava ripetendo a Dio: (*Psalm. 118. v. 34. 73. 144.*) *Da mihi intellectum, & scrutabor legem tuam: da mihi intellectum, & discam mandata tua: intellectum da mihi, & vivam*. I due doni fin qui dichiarati, servono alla contemplazione, massime se sia passiva, ed infusa; senza di essi mai non si forma atto sì nobile.

68. Il dono della scienza „ è un lume „ infuso dallo Spirito Santo, con cui l' uo„ mo forma retto giudizio di ciò, che dee „ credere, e non credere, e secondo la co„ gnizione delle cose credibili regola le sue „ operazioni circa ciò, che dee fare, o „ non fare „. Così insegna l' Angelico S. Tommaso (*2. 2. quæst.9.art.3.*) *Oportet quod donum scientiæ primo quidem, & principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit, quid fide tenere debeat. Secundario etiam se extendit ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, & eorum, quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis*. Lo stesso insegna il Serafico S. Bonaventura (*de dono scientiæ cap. 1.*) *Donum scientiæ est habitus infusus, in quo homo habet certum judicium circa credenda & agenda.*

69. Si rifletta però con S. Tommaso (*eadem quæst. art. 2. ad 1.*) che il dono della scienza non ha immediatamente Iddio per suo oggetto, ma solo gli atti nostri umani, perchè l' offizio di questo dono è soltanto manifestare con la sua luce all' intelletto ciò, che sicuramente dee credersi, o dee discredersi, e conseguentemente rego-

lare la credenza, e la fede degli atti nostri, che certo non sono Iddio. *Dicendum, quod licet ea, de quibus est fides, sint res divinæ, & eternæ; tamen ipsa fides est aliquid temporale in animo credentis: & ideo scire quod credendum est, pertinet ad donum scientiæ*. Onde vuol concludere ciò, che avea detto immediatamente prima, cioè: *Donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa creatas*. Ma molto più ha questo dono di scienza per oggetto gli atti umani, quando passando dalla speculazione alla pratica, dirige le nostre opere secondo quelle verità divine, che conosce con sicurezza doversi credere, com' è per se stesso manifesto.

70. Questa è dunque la diversità, che passa fra i due doni sapienza ed intelletto, e il dono della scienza, che quelli sono una luce, che ci scopre le divine verità in se stesse, e ad esse ci affeziona, e ci unisce con santo amore; ma il dono della scienza ci manifesta solo la credibilità di queste verità divine; ed in questo modo stabilendone la fede nelle nostre menti, e regolandone secondo i dettami di esse le nostre operazioni, ci dispone di lontano alla contemplazione. Non v'è per tanto chi non vegga, quanto sia importante questo dono: perchè uno che forma retto, e fermo giudizio di ciò che dee credersi di Dio, delle cose eterne, e delle cose terrene, e secondo questa credenza regola le proprie azioni; non può fare a meno di avere queste a vile, quelle in gran conto, e di procedere con rettitudine, e con bontà: come dice bene il sopranominato S. Bonaventura (*ubi supra cap. 1.*) *Illi scientiæ donum habent, qui ex infusione gratiæ certum judicium habent circa credenda, & in nullo deviant a rectitudine justitiæ*.

71. Di questo dono erano pieni gli Apostoli, a cui palesò il divino Spirito con la sua luce tutto ciò che dee credersi ed operarsi per vivere santamente, ed essi poi l'insegnarono al mondo tutto. Di questo dono furono ricolmi i Santi Dottori, che illustrarono co' loro scritti le massime, e gl' insegnamenti degli Apostoli. Ma furono private del dono della scienza altre persone, dotte sì, ma non sante, come un Origene, un Tertulliano, un Pelagio; mentre non ebbero lume a conoscere ciò, che dovea da loro credersi, ed operarsi: onde apostatarono dalla fede, e degenerarono da' buoni costumi. Chi dunque non vuole rimanere privo di questa celeste luce, la chiegga incessantemente a Dio.

72. Il dono del consiglio „ consiste in una „ illustrazione, con cui lo Spirito Santo ci „ fa conoscere ne' casi particolari ciò, che „ dobbiamo fare, o dobbiamo ommettere „ per conseguire la salute eterna con perfezione „. Così S. Bonaventura (*de dono Consilii cap. 1.*) *Donum consilii est habitus a Deo infusus, ex quo secundum consilium Spiritus Sancti movemur ad operationes bonas, quarum non est determinata via qualiter sit agendum, eo quod non uniformiter semper facienda sunt*. Il dono del consiglio perfeziona la virtù della prudenza, perchè questa ci regola circa le azioni particolari, secondo il dettame della ragione; ma lo Spirito per mezzo del suo dono ci dirige con lume divino di più alta sfera. In oltre non ci può la prudenza ben governare circa le cose contingenti, che possono accadere, o non accadere, o possono succedere in varj modi; perchè non giunge essa col corto lume della ragione a prevedere, e discernere tali cose, ma lo Spirito Santo, che tutto vede, può in tali cose dirigerci con la sua luce.

73. Differisce questo dono da' doni della sapienza e della scienza, benchè sieno tutti tre speculativi, perchè questi due c' insegnano solo in generale ciò che si ha da operare in riguardo al fine soprannaturale, l'uno con le cognizioni alte, ed esperimentali di Dio, l'altro con la cognizione delle verità credibili; ma non discendono individualmente alle operazioni particolari. Il regolamento di queste appartiene al dono del consiglio.

74. Il dono del consiglio si comunica in grado eminente a quelle persone, che sono arrivate a quello stato di unione con Dio, che i Mistici chiamano di *matrimonio spirituale*: perciò godono queste sempre, o quasi sempre di fare la volontà di Dio colle loro operazioni. La ragione l'arreca il S. Dottore dianzi citato. Non gode, dic' egli, la dolcezza de' consigli di Dio, nè ascolta internamente la sua voce, se non chi possiede nell' intimo del suo spirito una perfetta pace: poichè il luogo, in cui abita Iddio, è luogo di pace. Dall' altra parte questa pace regna solo in quegli, in cui il senso è soggetto alla volontà, la volontà sta subordinata alla ragione, la ragione è regolata dal lume della fede: cose tutte, che in quelli si trovano con perfezione, che ha Iddio esaltati a quell' eccelso stato. *Loquar pacem in plebem suam. Sed quare magis pacem, quam alia omnia? Respondeo, quia ubi pax non habetur, nec dulcedo divinorum consiliorum gustatur, nec vox ejus auditur, nec convivium*

in

in mente cum Deo habetur; quia in pace factus est locus ejus . . . Quando enim sensibilitas nulla parte resistit voluntati, & voluntas nulla parte contradicit rationi, & ratio regulatur lumine fidei; tunc est securitas mentis, & tunc est in nobis regnum Dei. Regnum Dei est justitia, pax, & gaudium in Spiritu Sancto (*Idem de dono consilii cap.* 5.). Ad altre anime non tanto perfette pure si comparte, sebbene non con tanta abbondanza, questo dono per mezzo di una certa luce, e regolamento interno, con cui sono assistite nelle loro azioni: tutti però debbono domandarlo a Dio, ripetendo con l'Apostolo: *Domine, quid me vis facere?* perchè è troppo necessario per l'acquisto della cristiana perfezione: ed ecco spiegati i doni dello Spirito Santo, che appartengono all'intelletto.

CAPO VIII.

Si dichiarano in particolare i Doni dello Spirito Santo, che appartengono alla volontà.

75. Abbiamo veduto quali sono i doni, con cui illustrando lo spirito consolatore le nostre menti, le dirige ancora. Veggiamo ora quali sono i doni, con cui movendo santi affetti nelle nostre volontà, le corrobora. Nè saranno certamente disutili queste dichiarazioni, o aliene dal nostro intento: perchè sebbene la sapienza sola, e l'intelletto immediatamente influiscono come cagioni nella divina contemplazione, non lasciano anche gli altri doni di concorrervi molto, come disposizioni. Dunque tre sono i doni, che appartengono alla volontà, fortezza, pietà, e timor di Dio. Incominciamo dal primo.

76. Il dono della fortezza „ consiste in „ una mozione potente, che lo Spirito „ Santo desta nella volontà per corroborare „ l'irascibile, acciocchè vada incontro all' „ arduo, quale sarebbe soffrire la morte; ed „ acciocchè superi tutte le pene, e le diffi„ coltà straordinarie, che s'incontrano nel „ servizio di Dio „. *Donum fortitudinis*, dice S. Bonaventura (*de dono fortit. Cap.* 1.) *est habitus existens, sicut in subjecto, in voluntate, in quantum negotiatur circa ardua, quo voluntas habilitatur ad volendum mortem sustinere pro defensione seu promotione veritatis fidei, vel morum, secundum dictamen legis æternæ, sequendo spiritus motivum inspirationem. Ex consequenti tamen per ipsum donum fortitudinis bene se habet voluntas respectu cujuslibet alterius arduæ pænæ, & melius quam per aliquam virtutem moralem.*

77. La fortezza in quanto è dono, si distingue dalla fortezza in quanto è virtù morale: perchè questa, come accenna il Santo sul fine del testo, serve per vincere le difficoltà ordinarie, che si attraversano alla fuga del male, ed all'esercizio del bene: ma non si arriva ad espugnare certe difficoltà ardue, che sono troppo superiori alle forze della nostra fragile natura. Per la vittoria di queste richiedesi il dono della fortezza. Questo è quel dono, che somministrava a' Martiri quel santo ardore, con cui andavano generosi ad incontrare le spade, le mannaje, le fiamme, e se ne stavano intrepidi tra mille strazj, fino a stancare la crudeltà de' tiranni. Questo è il dono, che cangiava a' Santi in oggetto di desiderio i tormenti, e le pene, ed in materia di giubilo i disonori, e gli obbrobrj, come accadeva agli Apostoli, che gioivano per le contumelie ricevute ne' tribunali; ed a S. Andrea, che tripudiava per l'allegrezza a vista della croce infame, in cui doveva essere sospeso. *Quod utique perfectius facit fortitudo*, dice il Santo Dottore (*de dono fortit. cap.* 2.) *ut donum est, ut patet per Sanctum Andream, qui toto corde gaudens desiderabat crucis pœnam*. Questo dono porge a' Contemplativi forze bastevoli, per resistere alle terribili, e straordinarie tentazioni de' demonj, alle strane persecuzioni degli uomini, ed alle pene atroci delle purgazioni passive; con cui Iddio raffina i loro spiriti, per renderli degni delle sue intime comunicazioni, come vedremo a suo luogo, e però serve molto a' progressi della divina contemplazione.

78. Avverta però il Direttore di non lasciarsi ingannare dalle apparenze. Non reputi mai che abbia il dono della fortezza chi non lo mostra coll'opere. Dico questo, perchè vi sono alcuni, che considerati secondo i loro desiderj sembrano leoni di fortezza; ma posti poi al cimento compariscono timide lepri. Ardono di desiderio del martirio, bramano parimente croci, dispregi; ma che? Non sanno poi, come nota il citato Santo, soffrire un tenue dileggio; nè una piccola parola disgustosa per amore di Gesù Cristo: *Multi optant pro Christo mori, qui pro Christo nolunt levia verba pati*. (*Idem* 4. *proc. relig. cap.* 8.) Le brame di questi non sode, e vere, ma apparenti, ad altro non servono che a somministrar loro fomento di vanità; mentre par loro di essere giunti già a quella cima di perfezione, verso cui si di-

stendono co' loro debolissimi desiderj. Procuri il Direttore, che tali persone voltino i desiderj alla tolleranza di quei travagli, ed alla vittoria di quelle ripugnanze, che loro accadono alla giornata; in questi mali fissino la mente, circa questi facciano i loro proposti, ed i loro sforzi: perchè, come saggiamente dice il Santo, indarno aspira a superare cose maggiori, chi non sa vincersi nelle minori. *Minima etiam adversa patienter tolerare assuescamus: quia majora non superat, qui minora tolerare non discit.*

79. Il dono della pietà, secondo il più volte citato Dottore, „ è un raggio divino, „ che illumina la mente, e piega il cuore a „ prestare a Dio quel culto, che gli si con- „ viene come a nostro Padre amabilissimo, „ ed a soccorrere i prossimi, come immagi- „ ni del nostro celeste Padre „. *Donum pietatis mentibus inspiratus, quo mens in se ipsa, & ad Deum, ut patrem colendum sursum habilitatur, & inferius ad proximum subveniendum pie inclinatur* (*de dono pietatis c. 1.*) Veggiamo in qual modo disconvenga questo dono da alcune virtù, che gli sono affini. Il culto è una protestazione, che si fa a Dio della sua eccellenza. Può farsegli questa protesta con la sommessione del cuore, e dello spirito: ed allora il culto è interiore. Gli si può questo interno soggettamento significare con atti esterni corporali, con obblazioni, con sacrificj, con orazioni vocali, e con altre simili cose: ed allora il culto è esteriore. Se il detto culto si esibisca a Dio, come creatore, e reggitore dell'universo, appartiene alla virtù della religione: ma se a Dio si porga come a Padre amabile, che merita ogni dimostrazione di ossequio, appartiene al dono della pietà. Quindi s'inferisce quanto il dono della pietà sia necessario all'anime contemplative, che dovendo occuparsi molto nelle orazioni; fa loro di mestieri di conservare una continua amorosa riverenza, sì nell'interno, che nell'esterno alla presenza di quel buon padre, con cui sì frequentemente conversano.

80. Possiamo soccorrere a' nostri prossimi per diversi motivi. Se ci moviamo a porgere loro sovvenimento per l'onestà, che riluce in un tal atto, facciamo un'opera, che appartiene alla virtù della misericordia: ma se diamo soccorso alle loro indigenze per l'amore che loro portiamo, come immagini del nostro divin Padre, facciamo un atto santo, che appartiene al dono della pietà: perchè, come dice il Serafico (*in Concil. 3. part. sect. 45.*) è officio di questo dono render l'uomo benevolo verso chiunque porti l'impronta del suo Dio: *Ex dono pietatis est homo benevolus cuique creaturæ Dei imagine insignitæ*, e conseguentemente renderlo anche inclinato, e pronto a sovvenirlo: *ad proximum subveniendum pie inclinatur*, come esprime nella soprapposta definizione. Beato dunque quello, in cui lo Spirito Santo infonderà questo amoroso ossequio verso il celeste Padre, e lo renderà affezionato a chiunque ne porta in se stesso scolpita l'immagine: sicchè s'intenerisca per le altrui miserie, si muova a compassione per l'altrui cadute, e sia pronto a dar loro quell'ajuto, che può; perchè giungerà alla perfezione in questa vita, ed alla gloria eterna nell'altra, secondo la promessa, che ce ne fa l'Apostolo (1. *ad Timoth.* 4. 8.) *Pietas ad omnia utilis, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ.*

81. Alcuni attribuiscono a questo dono la pietà verso i proprj genitori. Altri vogliono, che a lui non appartenga, ma alla specie di altra virtù. Certo è però, che S. Ambrogio (*in Psalm. 118.*) numerando le proprietà del dono della pietà, ci pone anche questa: *Pietas amica Deo, parentibus grata, Dominum conciliat, necessitudines fovet; Dei cultura est, merces parentum, filiorum stipendium. Pietas, inquam, justorum tribunal, egenorum portus, miserorum suffragium, indulgentia peccatorum.*

82. Il dono del timor di Dio „ è un af- „ fetto riverenziale, che lo Spirito Santo „ muove nella volontà, per cui temiamo di „ offendere Iddio, e di separarci da lui „. Così lo spiega l'Angelico (2. 2. *quest.* 19. *artic.* 9.) *Hoc autem facit timor filialis, & castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, & refugimus nos ipsi subducere.* Questo dono è distinto dalla virtù teologica della carità, benchè da essa dipenda; come dice lo stesso Santo (*Idem in resp. ad 3.*) *Ex hoc quod amor sit principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quæ est amor Dei*; perchè per mezzo della carità amiamo Iddio, e poi per mezzo di questo dono gli portiamo umile riverenza, e temiamo di separarci da quello che tanto amiamo.

83. Ma profondiamoci un poco più in questa materia, distinguiamo con lo stesso Angelico quattro specie di timori: timore umano, o mondano, timor servile, timore iniziale, e timore filiale, o casto. Il timore umano, o mondano non appartiene in modo alcuno allo Spirito Santo, perchè può stare col peccato, anzi n'è la cagione: perchè nasce dall'amore sregolato di se, e dall'amore dis-

re disordinato de' beni terreni, che sono la sorgente di ogni male. Il timore servile è quello, con cui temiamo di offendere Iddio per la pena eterna, che ci minaccia. Questo è buono, perchè consigliato da Cristo (*Lucæ 12. 5.*) *Ostendam vobis quem timeatis: timete eum, qui postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam: ita dico vobis, hunc timete*. Ma bisogna avvertire bene alla tendenza di questo timor servile; perchè secondo questa può esser buono, e può esser malo. Se sia tale il timore, che più paventi la pena che la colpa, e conseguentemente come dice San Tommaso (*eadem quæst. art. 4.*) riguardi la pena come male principale, egli è pessimo; il che accaderebbe in caso, che uno dicesse: *Io non voglio peccare, perchè mi spaventa l' inferno; ma se non ci fosse l' inferno, io peccherei*. Che se poi io sia tale, che più temi la colpa che la pena, e rimiri come male principale il peccato, egli è santo, e salutare: e questo accade quando l' uomo si serve del timore dell' Inferno come di disposizione per muoversi ab abborrire l' offesa di Dio, come essa merita, più d'ogni altro male. Contuttociò benchè sia questo timore soprannaturale, ed inspirato dallo Spirito Santo, non è quel dono privilegiato, di cui presentemente parliamo; perchè nulla ha di singolare, nè punto eccede nella linea soprannaturale il modo di operare, comune de' fedeli, come dice lo stesso Santo: *Timor servilis non est numerandus inter dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto* (*Idem art. 9.*)

84. Solo si annovera tra' doni del divino Spirito il timore filiale, ed il timore iniziale quello, perchè per mezzo di esso porriamo a Dio riverenza da figli, temiamo di disgustarlo, e di essere da lui rigettati; questo, perchè è un principio di timor filiale, e da esso differisce nel più, e nel meno, e secondo la diversità dello stato, a cui tali timori competono, ma non già nella sostanza; nel modo appunto, che la carità imperfetta non disconviene dalla perfetta secondo la sua essenza, ma solamente secondo lo stato diverso d'incipiente, e di perfetto. Così insegna l' Angelico (*art. 8.*) *Non accipitur timor initialis, secundum quod distinguitur a timore servili, & filiali, sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor per inchoationem caritatis: non tamen inest eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis: & ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta, & imperfecta non differunt secundum essentiam, sed secundum statum. Et ideo dicendum est, quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali*. Quindi siegue, che appartenga a' doni dello Spirito Santo l' uno, e l' altro timore, filiale, ed iniziale, come quelli che sono dell' istessa specie.

85. Resta ora da esaminare, in qual senso debba prendersi il detto dell' Apostolo S. Giovanni, che la perfetta carità scaccia da se il timore: *Perfecta caritas foras mittit timorem* (*1. Joan. 4. 18.*). Ciò non può certamente intendersi del timore filiale, perchè questo cresce, crescendo la carità; essendo manifesto, come dice S. Tommaso (*artic. 10.*) che quanto più si ama una persona, tanto più si teme di offenderla, e di separarsi da lei: *Timor filialis necesse est quod crescat, crescente caritate; sicut effectus crescit, crescente caussa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, & ab eo separari*. Dunque parla il diletto discepolo del timore servile; perchè l' anima quanto più ama Iddio, tanto meno teme la pena. Ma questo istesso, come nota l' Angelico, debbe intendersi in quanto all' atto della perfetta carità. *Iste timor* (*nempe servilis*) *minuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum: quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam*. Ed in fatti veggiamo, che l' anime sante poste in esercizio di perfetto amore, si muovono dalla sola bontà di Dio; e l' amano in modo, che l' amerebbero, sebbene non vi fosse pena, nè guiderdone. Ma non può intendersi in quanto allo stato abituale della perfetta carità: perchè nella presente vita non vi è stato di tanta perfezione, in cui non si debba temere il gastigo, nè sperare la ricompensa. Se S. Paolo rapito nel terzo Cielo a mirare svelatamente la gloria beata, e trasformato affatto in Dio nella fornace della divina carità, dicea: *Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus*: pur temea di dannarsi; e però castigava il suo corpo, e lo teneva a guisa di schiavo soggetto alla ragione: *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar* (*1. ad Cor. 9. 27.*) Chi vi sarà, che pensi d' essere salito a stato di sì perfetta carità, che non abbia mai più a temere? E però fu meritamente proscritta da Innocenzo XII. la proposizione dell' Arcivescovo di Cambrai, che ammetteva in questa vita un tale stato di carità, esente da ogni timore, e da ogni speranza, proprio solo della futura vita; *Beatus status habitualis*

lis amoris Dei, qui est caritas pura, & sine admixtione ulla motivi proprii interesse, neque timor pœnarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam (*Constit. Innoc. XII. propos.* 1. *Archi. Camerac.*)

86. Di questi sette doni, i primi due appartengono alla vita contemplativa: gli altri cinque alla vita attiva, voglio dire all' esercizio delle virtù, e servono anch' esse di disposizione alla contemplazione. Quello però, che ho dichiarato per ultimo; debbe effettuarsi per primo: perchè dal santo timore ha da incominciarsi la fabbrica della Cristiana perfezione: *Initium sapientiæ est timor Domini*: e su questo timore umile, e rispettoso bisogna che stia sempre appoggiato questo santo edifizio, acciocchè non rovini: *Beatus homo, qui semper est pavidus*.

87. Circa i frutti dello Spirito Santo mi spedirò in poche parole, dicendo che sono quelli, che numera l' Apostolo (*ad Galat.* 5. 22.) Dolcezza di carità, gaudio, pace, pazienza, benignità, bontà, longanimità, mansuetudine, vivezza di fede, modestia, continenza, e castità: *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.* Si chiamano frutti dello Spirito Santo, perchè ridondano da' suoi doni, ed anche dalle virtù da lui infuse, e da' suoi atti; come appunto dall' albero, e da' suoi rami nascono le frutta, che ad esso sono di ornamento, all' agricoltore di emolumento. Per tanto se il Direttore scorgerà nell'anime commesse alla sua direzione frutti sì preziosi di pace, di soavità, di gaudio, di mansuetudine, di pazienza, di longanimità, di modestia; potrà fondatamente credere che regni in esse lo Spirito divino, e che i favori, i quali ricevono nell' orazione, non sieno aborti di fantasia, o traveggole del Demonio; ma opere illustri dello Spirito confortatore.

CAPO IX.

Si dice quali, e quante sono le grazie gratisdate.

88. Spiegate già le cagioni, donde prende la divina contemplazione la soprannaturalità, ed il merito, e dichiarati i doni dello Spirito Santo, da cui derivà quella elevazione, ed innalzamento speciale, che essa ha sopra gli altri atti soprannaturali, e meritorj: convien dire qualche cosa circa le grazie gratisdate: sì perchè ciò è necessario per una più distinta cognizione de' doni dello Spirito Santo, alcuni de' quali sortiscono lo stesso nome con le dette grazie, sì perchè queste il più delle volte si trovano in quelle anime, che sono illustrate dal dono della contemplazione, onde la loro notizia è molto convenevole a' Direttori di tale anime. Ne parlerò dunque, ma con somma brevità, quanto basti ad averne un sufficiente lume: tanto più che delle profezie, e della discrezione degli spiriti, le quali tra le grazie gratisdate hanno bisogno di speciale direzione, dovrò parlarne di proposito altrove.

89. Due sorte di grazie riconosce l' Angelico (1. 2. *quæst.* 111. *art.* 1.) Una che chiama *gratum faciens*; l' altra che chiamasi *gratisdata*. La grazia *gratum faciens* è quella, la quale rende chi la riceve grato a Dio, Tal' è la grazia santificante con il corteggio de' suoi abiti infusi, e de' doni dello Spirito Santo; non essendo possibile, che chi diviene figlio, ed amico di Dio con tutta l' abilità ad operare atti confacevoli ad uno stato sì divino, non sia accetto, e caro a Dio; ma di questo abbiamo abbastanza parlato ne' precedenti capitoli.

90. Le grazie gratisdate sono quelle, che si danno per la santificazione, e pel vantaggio spirituale de' prossimi. Così la definisce lo stesso Santo Dottore (*art.*4.) *Gratia gratisdata ordinatur ad hoc, quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum*. Tali grazie non apportano di loro natura la santificazione al soggetto, a cui si donano; perchè non gli si danno direttamente a tal fine, ma a fine di giovare altrui. E però possono stare col peccato mortale, e con la disgrazia di Dio (*Idem art.*1.) *Quia non datur ad hoc, ut homo ipse per eam justificetur; sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur.* Concorda con lui il Dottor Serafico S. Bonaventura (*Centiloq.* 3. *part. sect.* 35.) *Nota, quod gratia gratisdata communiter a Theologis dicitur gratia, quæ bonis, & malis potest esse communis, & plurificatur in homine secundum munificentiam largitoris*. E qui si noti di passaggio la stoltezza di alcune persone spirituali, che poco curanti di vantaggiarsi nell' umiltà, nella mortificazione, nell' obbedienza, nella carità, ed in altre sode virtù, in cui sta posta tutta la santità, sono vaghe di rivelazioni, di profezie, e di cose portentose, e splendide, che nè fanno l' uomo santo, nè da per se sole lo dimostrano tale, come dice lo stesso S. Bonaventura, perchè possono stare senza la divina gra-

na grazia; come vi stettero di fatto in Balaamo, in Faraone, ed in altri uomini perversi privi di grazia, ma pure non privi di questa specie di grazie. *Nec faciunt hominem sanctum, nec ostendunt; alioquin Balaam sanctus esset, & ejus asina, & Pharao &c.* (7. *Proc. Rel. cap.* 16.)

91. Le grazie gratisdate quelle sono, che numera l'Apostolo (1. *ad Corinth.* 12. 8.) *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem spiritum; alii fides in eodem spiritu; alii gratia sanitatum; alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpretatio sermonum.* Di queste nove grazie reputa il Bellarmino (*Lib.* 1. *de grat. cap.* 10. *apud Corn. a Lapid. in Textu*) molto verisimilmente, che cinque si donino da Dio con istabilità per modo di abito permanente, sicchè possa il soggetto a suo arbitrio prevalersene nelle occasioni opportune: tali sono la grazia della sapienza, della scienza, della fede, delle lingue, dell' interpretazione delle Scritture; e che l'altre quattro, cioè la grazia de' miracoli, de' portenti, delle profezie, e della discrezione degli spiriti, sieno mozioni passeggiere, sicchè passato quell' atto, non ne rimanga nel soggetto la virtù di operare altri simili: parlando egli però della discrezione degli spiriti, stima darsi alcune volte per abito. Osserva Cornelio a Lapide (*in Textu Apost.*) che sebbene nove sono le grazie gratisdate, che numera San Paolo, e sono certamente le più utili, e le più nobili; possono però darsene altre non nominate dall' Apostolo, e saranno senza fallo altri ajuti straordinarj, che Iddio comunica a' suoi Ministri per lo governo dell'anime, e per lo profitto spirituale della sua Chiesa: *Licet Apostolus hic tantum novem numerat gratias gratisdatas, plures tamen esse possunt.*

92. Non convengono tra loro sempre i Dottori, quando discendono a parlare di queste grazie in particolare: e però io penso di appigliarmi alla dottrina dell' Angelico, nè temo con la scorta della sua luce di sbagliare il cammino.

CAPO X.

Si passa a dichiarare le dette grazie in particolare, e nel presente Capitolo si dice qual sia la grazia della fede, della sapienza, e della scienza.

93. PEr la grazia gratisdata della fede, intendono alcuni quella fede, ch' è madre de' miracoli, perchè tutti li partorisce. Questa fede è eccellente, perchè oltra la Fede teologica include una fiducia eroica, per cui la persona si ripromette sicuramente da Dio tutto ciò, che gli chiede, ancorchè sia superiore, o contrario all' ordine della natura, come trasferire i monti dalla terra al mare, conforme l'insegnamento del Redentore. Ma in realtà questa fede appartiene alla quarta, ed alla quinta grazia gratisdata, in cui si parla di prodigi, come avverte il dottissimo Toleto (*in Epist. ad Rom.* 10. 6.)

94. Altri per la grazia della fede intendono il dono di professare, o di predicare intrepidamente i Misterj della nostra santa Fede; ma questo dono non pare, che oltra la fede teologica porti altro di più, che una gran costanza, e fortezza in mostrarsi professore della santa Fede, o un gran zelo in promulgarla; onde non apparisce in tal dono cosa distinta da queste virtù, per cui debba entrare nella classe delle grazie gratisdate.

95. Dirò dunque con l'Angelico, che la fede, in quanto è grazia gratisdata „ consiste „ in una sovraeminente certezza delle veri„ tà, che appartengono alla nostra Fede, „ non a fine di crederle, ma a fine di pale„ sarle agli altri, e di renderneli bene am„ maestrati „. La grazia della Fede non consiste nella virtù infusa della fede, che tra le teologali è la prima, senza cui niuno può essere giusto, nè salvo: questa si suppone, che già sia nel soggetto. La grazia della fede consiste in una eminentissima sicurezza, che Iddio aggiunge con la sua luce alla Fede comune, a fine di rendere il soggetto abile ad istruire altri circa le verità cattoliche di Fede, che sono i primi, e gl' infallibili principj della cattolica dottrina. *Oportet enim quod illi, qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia hujus scientiæ sint certissima; & quantum ad hoc ponitur Fides, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina* (*Idem ubi supra art.* 4. *in corp.*)

96. In questo senso spiega le sopraccitate parole di San Paolo Cornelio a Lapide (*in Textu supracit. Apostol.*) intendendo per la grazia della fede, une fede illustre, di cui pochissimi sono dotati, e quelli che ne sono arricchiti, con facilità consentono a' divini Misterj, e secondo la misura di questa fede eccellente debbono insegnare agli altri, come dice lo stesso Apostolo nell' Epistola a' Romani, *secundum rationem fidei:* perchè essendo grazia gratisdata, è stata loro concessa per altrui giovamento. *Sic autem Apostolus ad Rom.* 16. *dicit Prophetas habere propho-*

phetiam, & debere prophetare, hoc est docere secundum rationem fidei, idest juxta mensuram intelligentiæ rerum fidei sibi a Deo datam. Fidem hic illustrem intelligit, quæ in paucissimis est, qua qui praditi sunt, facile rebus divinis assentiuntur (*ait Maldonatus in Notis MSS.*). Ajutati da quella grazia gratisdata gli Apostoli, disseminarono per tutta la terra la Fede cattolica. Corroborati da questa grazia molti operarj evangelici discacciarono da' regni idolatri, e barbari l' idolatria regnante, e sbarbarono da'paesi infetti la zizzania maligna dell' eresia. Illuminati da questa grazia i Santi Dottori confutarono gli errori, impugnarono i falsi dogmi, e stabilirono nel Cristianesimo la vera Fede.

97. La grazia della *Sapienza* „ è una co„ gnizione profonda delle cose divine, a „ fine di poterle comunicare agli altri „ secondo dice il Santo (*S. Thom. ubi supra art.* 4.) *Oportet quod Doctor recte se habeas circa principales conclusiones scientiæ: & sic ponitur sermo sapientiæ, quæ est cognitio divinorum*. Questa grazia conferisce alla mente gran lume per penetrare l' essenza di Dio, le sue perfezioni, i misterj della SS. Triade, dell' Incarnazione, della Predestinazione, ed altre cose sovrumane, e celesti. Ma tutto questo è in riguardo all' altrui istruzione, ed ammaestramento.

98. Meglio s' intenderà la qualità di questa luce, e di questa cognizione, se si ponga al confronto di quel dono dello Spirito Santo, che va sotto lo stesso nome di sapienza; ed in questo paragone si scorgerà anche la diversità, che passa tra questo, e quella. La sapienza in quanto è dono, è una cognizione saporosa di Dio, per cui l' anima ne gusta intimamente, e si unisce a lui per amore. La sapienza in quanto è grazia, è una cognizione alta di Dio, e delle divine cose, la quale somministra specie alla fantasia, e parole alla lingua per palesare ad altri ciò che la mente intende; sicchè il dono della sapienza tende alla perfezione del soggetto, unendolo al suo ultimo fine, e la grazia della sapienza tende alla perfezione altrui con la manifestazione delle divine grandezze, e delle celesti cose. Conoscerà tutto ciò il Direttore con le proprie esperienze: poichè avrà a' piedi un' anima, la quale prova un intimo sapore in Dio; arriva a perdersi tutta in lui, ed a rimanere estatica; interrogata poi di ciò che ha inteso in quell' assorbimento di spirito, nulla saprà ridire: al contrario abbatterà in un' altra persona, che nulla di ciò ha mai esperimentato nella sue orazioni; contuttociò parlerà sì altamente di Dio, e sì profondamente delle cose celestiali, ed eterne, che desterà affetti di ammirazione e di divozione in chiunque l' oda. Ciò proviene perchè questa ha la grazia della Sapienza, e quella ne ha il dono, e lo possiede in atto; perciò questa ne ritrae vantaggi di perfezione per se, quella profitto per gli altri. Benchè questa grazia sia propria di chi dee per officio ammaestrare la gente, contuttociò alle volte è stata da Dio concessa a persone idiote, come a S. Pasquale di Bailon, a S. Diego Laici Francescani, a S. Caterina da Siena, e ad altre donne, o uomini semplici, che parlavano della Divinità, e de' Misterj più astrusi con tanta chiarezza, e profondità, che non avrebbero potuto ragionare sì bene nelle cattedre i Teologi più rinomati.

99. Circa la grazia della *scienza*, dice S. Agostino, che questa si distingue dalla grazia della sapienza: perchè la sapienza è una cognizione delle cose eterne, ed increate; ma la scienza è una cognizione delle cose create. *Alii sermo scientiæ secundum eundem Spiritum*, dice S. Bonaventura (*3. Sentent. dist.* 25. *art.* 1. *quæst.* 1.) *secundum quod exponit Augustinus dicens: Sapientia est cognitio æternorum, scientia vero est cognitio creatorum*. San Tommaso coerentemente dice, che la grazia della scienza è una cognizione delle cose umane, e terrene: *Est cognitio rerum humanarum*. Spiega egli egregiamente il suo detto, ed in questo modo viene anche a dichiarare la mente di S. Agostino. Dice dunque, che per istruire altri, è necessario, che l' uomo dotto possa provare, e confermare con ragioni tutto ciò che insegna, altrimenti non sarebbe efficace la sua dottrina (*ubi supra art.* 4.) *Requiritur ..... ut possit confirmare, & probare ea quæ dicit: alias non esset efficax ejus doctrina*. A questo fine debbe avere piena notizia degli affetti, per cui dimostri agli uditori l' origine delle cause; debbe anche abbondare di esempj, con cui faccia conoscere la connessione, che passa tra gli uni, e l' altre. Perciò, conclude, si dona da Dio la grazia della scienza, acciocchè il Dottore Cristiano possa con l' umano raziocinio, e con acconce similitudini mostrare agli altri l' essenza delle cose divine, e la verità de' dogmi cattolici, conforme la regola che ci ha lasciata l' Apostolo, di salire alla cognizione delle cose invisibili per mezzo di quegli oggetti, che cadono sotto i sensi, e sono esposti all' umana intelligenza: *Oportet ut abundet exemplis, & cognitione effectuum*, per

per quos interdum oportet manifestare causas, & quantum ad hoc ponitur sermo scientiæ, quæ cognitio est rerum humanarum, quia invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Altri però vi sono, i quali vogliono, che sia offizio della scienza, in quanto è grazia, il dichiarare ciò che si appartiene al regolamento de' costumi, ed alla pratica del bene operare. Dunque ciò presupposto, potremo dire, che la grazia della scienza „ è un lume che somministra alla men„ te ragioni, e similitudini atte per istabilire, „ e per ispiegare ad altri le cose soprannatura„ li, e divine, ed anche per istruirli nelle ope„ re secondo le regole di una buona morale „.

100. Già vede il Lettore, che questa è una grazia proporzionata a' Dottori, a' Teologi, ed a' Predicatori, a cui spetta stabilire le massime di nostra fede, e difenderle con forti ragioni contra chiunque osasse impugnarle, ed anche regolare con ottimi documenti i costumi delle genti. Contuttociò ha talvolta compartito Iddio questa grazia anche alle donne. Da questa scienza soprannaturale fu assistita la gran Martire S. Caterina, allorchè mostrò con efficacissime ragioni a' Filosofi venuti per sovvertirla, la verità di nostra fede, e ad onta di ogni loro opposizione la sostenne con tanta efficacia, che convertì a Cristo i suoi stessi oppugnatori. Da questa scienza fu investita Santa Rosa di Viterbo, allorchè nella sua età più tenera predicava per le pubbliche piazze, convertiva gli Eretici, e ne confutava gli errori. Certo è, che gli argomenti, con cui la S. Fanciulletta abbattea l'eresia, non gli avea ricevuti nè dalla natura, nè dalle scuole, ma da un interno lume, che lo Spirito Santo le infondea nella mente. Di questa scienza fece Gesù Cristo la promessa a' suoi Fedeli, quando disse loro, che stando avanti i Tiranni non avessero pensiere e sollecitudine circa le risposte da darsi a quegli empj contraddittori della loro fede, perchè egli stesso avrebbe posto loro nel cuore, e nella lingua ragioni valevoli a rigettare ogni loro opposizione, e che lo Spirito Santo istesso avrebbe parlato per le loro bocche: *Cum steteritis ante Reges, & præsides, nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*. (*Matth*.10.19.)

101. Intanto si osservi la diversità che passa tra la scienza in quanto è dono, e la scienza in quanto è grazia. Già mostrammo, che in quanto è dono, ci fa discernere ciò che si dee credere, da ciò che si dee discernere, acciocchè operando la giusta credenza delle cose, le nostre operazioni sieno indirizzare all' ultimo fine, ch' è Dio, ed all' eterna beatitudine: e però in quanto essa è dono, cede in nostro spirituale vantaggio. Ma in quanto è grazia ci somministra argomenti, e similitudini; con cui possiamo persuadere ad altri le verità cattoliche, ed i documenti, con cui dirigere le loro operazioni, acciocchè giungano anch' essi a conseguire il loro ultimo fine: perciò in quanto essa è la grazia riguarda l'altrui utilità.

CAPO XI.

Si dà una breve notizia delle altre sei grazie gratisdate.

102. Siegue a dire S. Paolo, che si concede *alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum*. La grazia della *sanità* è una virtù di far miracoli circa il ricuperamento della sanità perduta: se poi alla persona, a cui è concessa questa grazia, si aggiunga il poter operare prodigj più strepitosi, allora la grazia gratisdata muta nome, e chiamasi *operazione di virtù*. I miracoli si dividono in tre classi. I miracoli del primo ordine sono quelli, che superano affatto le forze di tutta la natura: e. g. fermare in mezzo al cielo il Sole, come l'ottenne Giosuè con un solo comando: o pure far che retroceda dal suo corso, come l'impetrò con le sue preghiere Ezechia: far che partorisca una Vergine, come accadde a Maria santissima: unire due nature in una sola persona, come avvenne al suo divino Figliuolo: così ancora il replicarsi una persona in due luoghi, o compenetrarsi due persone in un luogo. I miracoli di seconda classe quelli sono, che assolutanente non superano la verità della natura, ma la superano nel caso particolare, in cui accade il prodigio, come risuscitare un morto, illuminare un cieco nato, dar la loquela ad un muto, e simili: perchè la natura può dar vita ma non ad un morto; può dar la vista, ma non ad un cieco, che sia privo dell' organo visivo: può dare la favella, ma non a chi sia senza lingua, o l'abbia impedita. I miracoli di terza classe sono quelli, che trascendono le forze della natura, non in quanto alla sostanza, ma in quanto al modo, come risanare un febbricitante in un momento, e rimetterlo in un istante nel suo primo vigore, come operò il Redentore con la Suocera di Simone, che *imperavit febri, & dimisit illam*; e dice

e dice il Sacro Testo (*Luca* 4. 39.) che *surgens ministrabat illis*. La natura può discacciare le febbri, e rendere all'infermo le forze indebolite; ma nè l'uno, nè l'altro può fare con tanta perfezione, e velocità. Posto ciò, i miracoli di seconda, e terza classe appartengono a quella grazia gratisdata, che nominasi *grazia della sanità*: i miracoli di prima classe, come quelli, che sono i più portentosi, e più dimostrano la grandezza della divina onnipotenza, appartengono alla grazia, che chiamasi *operazione di virtù*.

103. S. Tommaso insegna, che quando le verità della fede sono conformi alla ragione, debbonsi dimostrare con gli argomenti, che ci somministra la grazia della scienza; ma quando superano la ragione, debbonsi confermare co' miracoli dell'una, o dell'altra classe. (*D. Th. ubi supr. art.* 4.) *Confirmatio autem in his quæ subsunt rationi, est per argumenta: in his vero quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea, quæ sunt divinæ virtuti propria: & hoc dupliciter, uno quidem modo ut doctor sacræ doctrinæ faciat quod solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, & quantum ad hoc ponitur gratia sanitatum; sive ordinentur ad divinæ potestatis manifestationem, sicut quod Sol stet, aut tenebrescat; vel quod mare dividatur: & quantum ad hoc ponitur operatio virtutum*.

104. Si avverta però, che l'uomo è solamente cagione istrumentale de' prodigi; la cagione principale è Iddio, perchè solo a Dio si appartiene operare per propria virtù cose portentose. La virtù istrumentale di far miracoli, che risiede nelle creature, si fonda tutta in una fede straordinaria, che Iddio infonde nelle loro menti, come dice il citato S. Dottore (2.2.*q.*178.*art.*1.*ad* 5.) *Dicendum, quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo. Primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur*. Anzi lo dice Cristo istesso, che tutto è possibile a chi ha fede (*Marci* 9. 22.) *Omnia possibilia sunt credenti*; anche lo sradicare i monti dal suolo, e trasferirgli altrove. E perciò si può anche dire, che l'uomo sia cagione morale de' miracoli, in quanto con la fede eroica, e con la fervente orazione muove Iddio ad operarli.

105. A' miracoli succede la grazia della *profezia*, e la grazia della *discrezione degli spiriti*, i quali hanno tra loro non poca somiglianza: poichè la profezia è una manifestazione di cose future contingenti, o d'altre verità occulte, che Iddio solo può sapere: ma se poi la manifestazione sia circa i secreti del cuore, la grazia prende altro nome, e chiamasi discrezione degli spiriti. *Ut possit*, dice l'Angelico (2.2.*quæst.*171.*art.* 4.) *manifestare ea quæ solius Dei est scire, & hæc sunt contingentia futura: & quantum ad hoc ponitur prophetia: & etiam occulta cordis, & quantum ad hoc ponitur discretio spirituum*. Non mi trattengo nell'esposizione di queste due grazie: perchè dovrò di proposito trattarne altrove. Solo dico, che queste divine manifestazioni debbono essere indirizzate alla spirituale utilità de' prossimi, e.g. accreditare, o stabilire le verità, che non s'insegnano, o pure ad impedire qualche loro male, o promovere qualche loro bene, acciocchè appartengano a questa specie di grazie, di cui ragioniamo.

106. La grazia delle *lingue* è una facoltà, che Dio dona di parlare in diversi idiomi naturalmente ignoti, ed anche di essere inteso da genti di varie nazioni, e di diversi linguaggi, parlando con un solo idioma, e questo a fine di propagare più facilmente, e più presto la dottrina cattolica, e di meglio cooperare all'altrui salute. Si spiega questa grazia in quanto alla prima parte, dicendo, che Iddio infonde nella fantasia del suo ministro le specie di quelle parole, che formano il linguaggio da lui dianzi mai non appreso, onde possa usarlo con facilità, come i nazionali, che lo possedono. In quanto alla seconda parte si dichiara con dire, che le voci del ministro di Dio diramate per l'aria facciano per opera degli Angeli diverso suono nelle orecchie degli ascoltanti, sicchè esprimano la mente di chi parla secondo l'idioma di chi ode.

107. Questa è la grazia che fu concessa agli Apostoli nel giorno della Pentecoste, poichè cominciarono tosto a parlare in varj linguaggi appresi non per magistero umano, ma per dono del divino Spirito (*Act.* 4.) *Et cœperunt loqui variis linguis prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis*. E S. Pietro nella predica che fece in quel dì ad un popolo composto di ogni nazione, che abita sotto il Cielo, come dice il sacro testo, fu da tutti inteso con sì gran frutto, che tre mila presero il santo Battesimo. Questa grazia fu compartita a S. Paolo, com' egli stesso se ne protesta co' Corinti (1. *ad Cor.* 14. 18.) *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquar*. Lo stesso favore fu comunicato all' Apostolo dell' Indie S. Francesco Saverio, che giunto in quelle remotissime parti, non solo trovossi istrutto per divina virtù in tutte le lingue di quelle barbare

bare genti, ma parlando talvolta in un solo idioma, era capito da popoli diversissimi ne' loro linguaggi nativi: *Eo appulsus*, come dice la Chiesa (*in Festo S. Franc. Xaver.*) *illico variarum gentium difficillimis, & variis linguis instructus apparuit; quin enim quandoque unico idiomate ad diversas gentes concionantem unaquæque sua lingua loquentem audivit*. L'istessa grazia leggesi essere stata concessa a S. Vincenzo Ferrerio, a S. Antonio da Padova, e ad altri eletti da Dio per la conversione de' Popoli.

108. Fu necessaria questa grazia agli Apostoli, acciocchè la S. Fede subitamente si propagasse per lo mondo tutto. Fu necessaria a S. Francesco Saverio, acciocchè la luce evangelica prestamente folgoreggiasse per ogni parte del nuovo mondo. Fu necessaria a S. Vincenzo Ferrerio, acciocchè seguisse in breve tempo la riforma, che Iddio gli aveva addossata del mondo cattolico. Ad altre persone poi, a cui non abbia Iddio commesse sì illustri imprese, non dee credersi che si faccia una tal grazia, specialmente ne' tempi nostri, e ne' nostri paesi, in cui non ne apparisce il bisogno. E quando mai in alcuno se ne scorgesse alcun segno, dovrebbe procedersi con gran sospetto.

109. Circa la nona, ed ultima grazia, che è l'*interpretazione delle parole*, dice l'Angelico (*ubi supra*) che si dona dallo Spirito Santo *quantum ad sensum eorum, quæ sunt profunda*. Concordemente a questa dottrina insegna il dottissimo Cardinale Lauria, che questa grazia consiste in una illustrazione, che Iddio dà per intendere con chiarezza primieramente qualche passo astruso, e profondo della Sacra Scrittura; poi anche il senso de'Canoni, e de' SS. Padri, dove l'intelligenza è difficile, e non potrebbe senza questo ajuto aversi, almeno con prestezza, e con facilità.

110. Questa grazia fu compartita in grado eminente agli Apostoli, e dopo loro a' Dottori della Chiesa nascente; mentre allora vi era special bisogno di dichiarare le parole recondite delle Sacre Scritture per istruzione della Chiesa Cattolica. Questa grazia è stata dal Redentore promessa al suo Vicario in terra il Romano Pontefice, e però in occasione de' dubbj, che insorgono circa il senso delle Scritture, e delle Apostoliche tradizioni, è egli assistito dallo Spirito Santo con celeste illuminazione, ed instinto a dichiarare con certezza ed infallibità il senso vero; e può definirlo anche fuori de' Concilj. Questa grazia alle volte si dona a' Sacri Interpreti, a' Teologi, ed agli uomini dotti, a cui si appartiene dichiarare al popolo la dottrina, che Iddio ci ha insegnata nelle sacre carte. Contuttociò può dar Dio questa grazia a chiunque vuole: anzi perchè ha per costume di scegliere per istrumenti della sua gloria soggetti vili, e contentibili, ed affine di confondere l'umana superbia, talvolta la comparte a persone idiote, ed a semplici verginelle, comunicando loro lumi altissimi circa l'intelligenza de' sacri testi. In tali casi però bisogna procedere con somma circospezione, e con rigoroso esame, per evitare le illusioni, e gl' inganni, che vi possono intervenire.

111. Prima però di terminare la presente materia, conviene avvertire più cose. Primo, che sebbene le predette grazie gratisdate non si donino direttamente per la propria perfezione, ma per l'altrui spirituale utilità, e perciò possano assolutamente parlando combinarsi con la colpa mortale; contuttociò non sogliono concedersi senonchè a persone di gran merito, perchè Iddio di ordinario non assume per istrumenti di particolar sua gloria, senonchè persone di gran bontà: e però se si trovino in anime macchiate, o aliene dalla perfezione, si debbono aver per sospette. Secondo, che tali grazie debbono dalle persone che le ricevono, adoperarsi in modo, che ne risulti loro il vantaggio della propria perfezione: il che potrà da loro ottenersi, se le accettino con profonda umiltà, e se ne servano per motivo di carità, e per puro zelo della gloria di Dio, e se applichino a se que' lumi, quelle dottrine, e que' mezzi straordinarj, che adattano ad altri per vantaggiarli nella perfezione. Terzo, che non debbono dette grazie bramarsi mai da alcuna persona; perchè per una parte non sono necessarie nè per la propria salute, nè per la propria perfezione; e dall'altra parte sono tanto più pericolose, quanto hanno più dello splendido, e del singolare; ma dee ciascuno trafficare a beneficio de' prossimi il talento, che Iddio gli ha dato, nè desiderare di giovar loro per via di grazie straordinarie, ed insolite; anzi dee, secondo le regole della santa umiltà, riputarsene indegno. E tutto ciò basti aver detto per una previa notizia necessaria all'intelligenza di ciò, che dovrà dirsi ne' seguenti Trattati circa la divina Contemplazione.

Fine del Primo Trattato.

TRATTATO SECONDO

Della Contemplazione in genere.

INTRODUZIONE.

1. Giacchè l'oggetto della Teologia Mistica dottrinale è la contemplazione, ora speculata nel suo essere, nelle sue proprietà, e ne' suoi effetti; ed ora regolata con saggi insegnamenti, e difesa opportunamente dall' amor proprio, e dalle fallacie del comune nemico, come dicemmo nel Capo II. del precedente Trattato: di questa ci conviene ora ragionare, come materie dell'opera, a cui siamo accinti. Prima però di scendere in particolare a que' gradi di contemplazione, a cui innalza Iddio alcune anime dilette, è necessario parlare della contemplazione in genere. I. Acciocchè il Direttore sappia distinguerla dalle speculazioni filosofiche, e teologiche, con cui i Teologi dipendentemente dal lume della fede, ed i Filosofi, avvegnachè gentili, dipendentemente dal lume della natura considerano l'essere di Dio; ma pure misticamente non lo contemplano. II. Acciocchè sappia discernerla dalla meditazione, che anch'essa ha Iddio per oggetto delle sue considerazioni, e de' suoi discorsi: e pure non giugne a mirarlo collo sguardo puro della contemplazione. III. Acciocchè sappia differenziarla dalla contemplazione spuria, ed ingannevole, inventata da' falsi contemplativi, ed accreditata da loro con apparenti ragioni, non senza grave pregiudizio dell' anime semplici. Conciossiacosachè innumerabili sono gli errori che sono insorti, or in una, or in un'altra parte di Europa, nell'adulterare che si è fatto questa gemma, quanto rara, altrettanto preziosa. Nel secolo decimoterzo i *Beguini*, e i *Beguardi* sparsero per la Germania il veleno di un'empia contemplazione; onde furono meritamente condannati da Clemeente V. nel Concilio di Vienna. Nel secolo decimosesto sorsero gl' *Illuminati* ad ottenebrare la Spagna con gli errori di una falsa orazione, per cui furono giustamente proscritti dal tribunale della Sacra Inquisizione. Finalmente nel secolo decimosettimo dal corpo di quest'idee abbattute pullulò quel capo velenoso *Michele Molinos* per infettare con una falsa quiete l'Italia; ma fu anch' egli presto colpito dal Pontifice Innocenzo XI. co' fulmini di molte condanne, e poi confinato a menar sua vita in una stretta, ed oscura prigione, acciocchè mai più non respirasse quell'aria, che avea contaminata co' suoi dogmi, non meno empj che laidi. A fine dunque che il Direttore sappia avvedutamente conoscere qual sia la vera contemplazione mistica, ed affettiva, di cui trattiamo, e la sappia discernere dalla spuria, e adulterata, parleremo di essa generalmente nel presente Trattato, dichiarando qual sia la sua natura, i suoi principj, i suoi oggetti, i suoi mezzi, le sue proprietà, i suoi effetti, e dando avvertimenti opportuni per lo regolamento di chi è già giunto al possesso di questo dono, e di chi spera possederlo.

CAPO I.

Si espongono alcuni pregi della Contemplazione, e si accennano ancora alcune doti della Meditazione, acciocchè e dell'una, e dell'altra si faccia quella stima, che loro si conviene.

2. NON intende cosa sia la contemplazione chi non ha di essa un'alta stima. Dice il S. Giobbe, che non è possibile comprendere i suoi pregi, tanto sono eccelsi: *Sapientia vero ubi invenitur, & quis est locus intelligentiæ? Nescit homo pretium ejus*. (*Job.* 18. 12.) Aggiungne il Savio, che il dono della sapienza, da cui illustrate le nostre menti contemplano, e gustano le divine cose, non è da paragonarsi a quanto può dare di desiderabile, e di pregevole la terra tutta: *Melior est sapientia cunctis pretiosissimis, & omne desiderabile non potest ei comparari*. (*Prov.* 8. 11.)

3. Ma chi vuol formare un giusto concetto della divina contemplazione, rifletta a ciò, che disse Christo in casa della Maddalena, allorchè questa tutta immersa nella contemplazione delle sue grandezze, è delle sue celesti dottrine, era ripresa dalla sorella di quel suo sant'ozio, quasi disutile, e neghittoso. Non solo il Redentore corresse Marta, che tentava distorla dalla sua santa contemplazione; ma

ma diffinì, che quella era l'occupazione migliore, anzi l'ottima che possa avere un uomo mortale su questa terra: *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*. (*Luc.* 10.42.) E Iddio stesso promettendo a Mosè il dono della contemplazione, dissegli, che gli avrebbe mostrato ogni bene, secondo la comune spiegazione de' sacri Interpreti su quelle parole (*Exod.* 33. 19.) *Et ostendam tibi omne bonum*; e conseguentemente mostrandogli ogni bene, glie ne avrebbe dato qualche possesso con quella vista. Ma se l'anima trova nella contemplazione ogni bene, qual altro bene, che non sia nella contemplazione, potrà conseguire in questa vita mortale? Non ha dunque ragione di dire il Redentore che questo sia l'ottimo, a cui possiamo giugnere nel pellegrinaggio di nostra vita?

4. E vaglia il vero, o si consideri nella contemplazione il bene onesto, od il bene utile, od il bene dilettevole (giacchè a queste tre specie di beni si riduce ogni bene) si vedrà, che non è bene nella presente vita, che superi il bene, che si contiene nella mistica contemplazione. Se si rifletta al bene onesto, qual cosa può esser più onesta, anzi più nobile, che penetrare le cose divine senza fatica di discorso, con un semplice sguardo, ed in modo più confacevole alle menti degli Angeli, che all'intelletto degli uomini? Qual cosa più sublime, che avvicinarsi a Dio con quello sguardo amoroso, ed anche talvolta unirsi tutto, e trasformarsi in lui, fino a divenire un altro Dio, non già per essenza (che questo non è possibile) ma per amore? Se si consideri il bene utile, è certo che tutte le virtù colla contemplazione si ripuliscono, s'innalzano, si perfezionano, e si raffinano: perchè la contemplazione include la carità, non già in grado languido, e rimesso, ma fervido, ed acceso, e dalle sue fiamme amorose prende i suoi avanzamenti, come in più luoghi S. Tommaso, e lo conferma il Suarez (*de Orat. lib.* 2. *cap.* 9. *num.* 11.) *Optimum enim hujus vitae est Dei caritas, maxime quando est ignita, & fervens, ut in contemplatione ex Dei consideratione esse solet*. E però siccome la carità si tira dietro tutte le virtù, come loro regina, a farle nobile corteggio; così la contemplazione, portando nell'anima la perfetta carità, v'introduce con essa tutte le virtù in grado più perfetto, e di tutte la rende adorna.

5. Se finalmente si ponderi il bene dilettevole, chi potrà mai ridire quanto sia grande il diletto, che risulta dalla mistica contemplazione; mentre i Santi, che l'aveano sperimentato, non dubitarono d'affermare, che non v'è diletto simile in questa vita. *Contemplativa etenim vitae*, dice S. Gregorio (*Homil.* 14. *in Ezech.*) *amabilis valde dulcedo est*: che la dolcezza della contemplazione è grandemente amabile, e dilettevole. S. Tommaso aggiugne, che una tal dolcezza supera ogni piacere terreno, e ne adduce la ragione: perchè amare un oggetto, e contemplarlo presente, è un gran diletto: ma se l'oggetto, che si contempla, e che s'ama, sia Dio, e l'amore sia di perfetta carità nell'intimo dello spirito, tanto sarà maggiore la dolcezza che ne ridonda, quanto Iddio è più amabile d'ogni oggetto caduco, e quanto i gusti, che nascono dallo spirito, sono più dolci di quelli, che hanno origine dal senso vile. *Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quem movet caritas, ut dictum est; inde est, quod in vita contemplativa, non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque, ejus delectatio omnem humanam delectationem excedit: nam & delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur; & ipse amor, quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit*. (2.2. *quaest.* 180. *art.* 7.)

6. Per questa stessa ragione passando più oltre il Santo Dottore, arriva a paragonare il diletto della contemplazione a que' gaudj eterni, ed immortali, che godono i Beati nel Cielo, chiamandola beatitudine imperfetta, e beatitudine incoata, cioè principio di quella felicità, che dovrà poi godersi perfettamente in Paradiso per tutt' i secoli. Nè dice già questo per una mera esagerazione, come suole praticarsi dagli oratori ne' pergami; ma parlando con rigore scolastico ne' libri dottrinali. Ecco le sue parole (2. 2. *quaest.* 180. *act.* 4.) *Contemplatio Dei promititur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum; quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde & perfectos beatos faciet; nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum, & in aenigmate: unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuatur*. Lo stesso afferma Riccardo di S. Vittore co' medesimi termini, chiamando la contemplazione un incominciamento dell'eterna beatitudine, per cui principia l'anima nel pellegrinaggio a provare un saggio della sua celeste patria. Parlando dunque della Maddalena, dice così: (*lib.*

(*lib. 1. de Contempl. cap. 1.*) *Summam itaque sapientiam Dei in carne latitantem, quem oculis carnis videre non poterat, audiendo intelligebat, & intelligendo videbat, & in hunc modum sedendo, & audiendo, summæ veritatis contemplationi vacabat. Hæc est pars, quæ electis, & perfectis numquam aufertur: hoc sane negotium, quod nullo fine terminatur. Nam veritatis contemplatio in hac vita inchoatur, sed in futura jugi perpetuitate celebratur.*

7. Concludiamo dunque, che racchiudendosi nella divina contemplazione in grado eminente ogni bene ed onesto, ed utile, e dilettevole, ebbe ragione Iddio di dire a Mosè, che elevandolo alla contemplazione, gli avrebbe mostrato, e per conseguenza fatto provare ogni bene; ed il Redentore di affermare, che tra tutt' i beni di questa vita l' ottimo è quello, che nella contemplazione si contiene: *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* E però chiunque si trova già in possesso di sì eccelso dono, può giustamente dire col Savio (*Sap. 7. 11.*) *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Ma se vi è alcuno, che invaghito di questa bella Rachele (giacchè appunto in Rachele ravvisa S. Gregorio *Hom. 44. in Ezech.* la mistica contemplazione) brami averla per sua sposa, si persuada di aver a patir molto, ed a faticar lungamente, prima di arrivare al di lei conseguimento. Poichè se Giacobbe per giungnere agli sponsali di quella Rachele, che come donna pari all' altre, era impastata di fango vile, non dubitò di servire in casa del genitore di essa quattordici anni interi, sette prima del maritaggio, e sette dopo, ed una sì lunga servitù sembravagli passata in un baleno per la grandezza dell' amore, che nutriva nel cuore: (*Genes. 29. 20.*) *Et videbantur illi pauci dies præ amoris multitudine*, come egli stesso dopo i primi sett' anni; non converrà poi, che peni molti anni nell' esercizio della mortificazione, e fatichi lustri interi nella pratica delle virtù morali, chiunque desidera sposarsi con questa divina Rachele, che viene ad unirsi all' anima tutta cinta di luce sopranaturale, ed accesa di celesti ardori?

8. Ma se sì nobili sono i pregi, che vanta la contemplazione, non meno vaghe debbono essere nel suo genere le doti, di cui va adorna la meditazione, che di essi è madre, e con la fatica de' suoi discorsi, delle sue considerazioni, e de' suoi affetti a poco a poco la partorisce. Sia prova sufficiente a mostrare quanto sieno riguardevoli le sue prerogative, il vedere la grande stima, che Iddio ne fa, e la premura grande con cui l' inculca nelle sacre carte. (*Deut. 6. 7.*) *Et meditaberis in eis, sedens in domo tua, & ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.* Comandava Iddio agl' Israeliti nel Deuteronomio, che meditassero la sua legge non solo quando stavano solitarj dentro le proprie stanze, ma anche quando trovavansi nelle pubbliche vie tra' tumulti del Popolo. E si osservi, che Iddio imponea loro la pratica di una tal meditazione, non solo mentre vegliavano, ma ancora dormendo, non solo di giorno, ma ancora di notte, come replica in Giosuè (*cap. 1. 8.*) *Meditaberis in eo diebus, & noctibus, ut custodias & facias omnia, quæ scripta sunt.* Nè già prescriveva Iddio tali ordini solamente a' Sacerdoti, a' Leviti, a' Letterati, ed alle persone più culte, ma indistintamente a tutto il popolo, ch' è quanto dire anche agli uomini rozzi, ed alle persone idiote; tanto gli è a cuore, che tutti meditino la sua legge, e quelle massime di fede, che hanno forza d' indurre ad osservarla colla debita perfezione.

9. Non contento di questo, torna Dio ad inculcare per bocca di altri Profeti lo stesso, come mezzo importantissimo, non solo all' acquisto della perfezione, ma dell' eterna salute. Dice per bocca del Santo Davide, che l' uomo giusto bramoso di osservare esattamente la divina legge, medita giorno, e notte. (*Psal. 1. 2.*) *In lege Domini voluntas ejus, & in lege ejus meditabitur die & nocte.* Per bocca dell' Ecclesiastico ci assicura, che meditando i novissimi, che ci sovrastano, non peccheremo in eterno. (*Eccli. 6. 40.*) *In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, & in æternum non peccabis.* Per bocca di Geremia ci scuopre la cagione, per cui la terra tutta si vegga desolata dalla corruttela de' vizj, e dice che ciò proviene dal non raccogliersi gli uomini ne' loro cuori a meditare le verità della fede, che li raffrenino: *Desolatione desolata est omnis terra, quia nullus est qui recogitet corde* (*Jerem. 12. 11.*). Lo stesso Dio induce replicatamente il Profeta Reale a palesarci l' esercizio frequente di meditare, in cui santamente si occupava, ed il gran profitto, che ne traeva, per indurci a far lo stesso con un esempio sì illustre. (*Psal. 76. 6.*) *Cogitavi dies antiquos, & annos æternos in mente habui; & meditatus sum nocte cum corde meo, & exercitabar, & scopebam spiritum meum.* Mi raccoglieva fra le tenebre della notte nel secreto del mio cuore, e meditava quegli anni eterni, che non hanno mai fine, e coll' esercizio

cizio di queste profittevoli considerazioni scopava quasi, e ripuliva il mio spirito. (*Psal. 118. 92.*) *Nisi quod lex tua meditatio mea est, tunc forte periissem in humilitate mea*. Se non avessi persistito costante nella pratica del meditare, sarei forse perito per la mia naturale fiacchezza. (*Psal. 38. 4.*) *Concaluit cor meum intra me. & in meditatione mea exardescet ignis*. In tempo della mia meditazione mi sentiva ardere nel cuore fiamma di carità. E finalmente ci fa Iddio sapere per bocca dell' Apostolo, che il nostro profitto spirituale dipende dal meditare, e dal perseverare costantemente in un sì divoto esercizio. *Hæc meditare, in his esto, ut profectus tuus manifestus sit omnibus*. (*1. ad Tim. 4. 15.*) Quando la meditazione non avesse altro elogio, che le molte, e grandi premure, con cui Iddio ce la propone a praticare, questo solo dovrebbe bastarci ad intendere quanti sieno i suoi pregi, quanti i beni, di cui arricchisce le nostre anime, e sopra tutto a persuaderci quella verità sì ignota a' falsi contemplativi, che se essa non è più utile, più gioconda della contemplazione, è certamente di essa più necessaria: sì perchè questa ci è stata da Dio inculcata, e non quella, con gran premura nelle sagre Scritture, sì perchè la meditazione è mezzo ordinario alla perfezione, e la contemplazione è straordinario, e perciò non può esser mai necessaria nè alla perfezione, nè alla salute, che sono beni da potersi conseguire da chicchessia. E benchè nè pure la meditazione sia assolutamente necessaria, comechè non comandata da Dio sotto grave precetto, moralmente però parlando, dee dirsi necessaria in quanto che è difficilissimo, non solo perfezionare la propria vita, ma nè pure mantenere l' innocenza della vita, senza qualche considerazione de' Misteri di nostra fede, come dice dottamente il Suarez. (*de Orat. lib. 2. c. 4. nu. 9.*) E conclude: *Quia sicut fides est fundamentum, & quasi radix justitiæ, ita consideratio Mysteriorum fidei est magnum adjumentum ad conservandam, & augendam justitiam, quo adjutorio omnes indigent*.

10. Alle parole di Dio si aggiugne l'esempio de' Santi, che sebbene erano innalzati al dono della mistica contemplazione, pure aveano per costume di tornare alla meditazione de' divini Misteri; tanto è la stima, che di essa faceano. Fin da' principj del mondo cominciò a praticarsi questo lodevole esercizio: mentre narra la sagra Istoria: che Isacco su l'imbrunire del giorno separavasi da' suoi domestici, e se n' andava solitario ne' campi a meditare. (*Genes. 24. 63.*) *Et egressus fuerat ad meditandum in agro, inclinata jam die*. Lo stesso santo costume fu sempre in uso appresso gli uomini virtuosi della legge antica, come si deduce manifestamente e dagli ordini, che loro fece Iddio replicatamente, e dalle parole de' Profeti di sopra esposte. Nella legge nuova Maria Vergine fu la prima a darcene un nobil esempio: perchè sebbene spiccò ella qual' aquila de' contemplativi sì alto il volo della contemplazione alle cose divine, che nè vi fu, nè mai vi sarà chi la possa raggiugnere, contuttociò non isdegnava di meditare ancora l' opere del suo divino Figliuolo, come dice il Sacro Testo. (*Luc. 2. 19.*) *Maria autem conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo*. E qui si avverta, che il Santo Evangelista non disse *contemplans*, ma *conferens in corde suo*; per significarci, che sebbene contemplava molto la Vergine con guardo fisso, ed ammirativo gli ammirabili avvertimenti del Redentore; altre volte però li conferiva puramente seco stessa, cioè li ruminava, li ponderava nel suo interno; vi facea sopra affettuose riflessioni; in una parola, attentamente li meditava. E pure con quegli atti meditativi non temeva ella di abbassarsi soverchiamente, nè di decadere dall' eccelso stato di contemplativa, a cui l' aveva Iddio sublimata: come temeano di decaderne facendo simili atti gl' Illuminati, ed i Quietisti con temeraria arroganza. Dietro l' esempio della Vergine andarono gli Apostoli, i Discepoli, e le sante donne, che dopo la morte del Redentore stavano con uniformità di spirito costantemente considerando la prossima venuta dello Spirito consolatore promesso loro da Cristo, ed accelerandola con fervide preghiere, e desiderj ardenti. *Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione, cum mulieribus, & Maria Matre Jesu, & fratribus ejus*. (*Act. 1. 14.*)

11. Quanto poi questo spirito di meditare siasi diffuso per le viscere del Cristianesimo, si può facilmente comprendere dal vedere che tutte le persone pie vi hanno sempre atteso con somma cura, che tutti gli Ordini delle Sacre Religioni l' hanno abbracciato, e tutte nutrite con questo latte di divote considerazioni, e santi affetti sono cresciute nello spirito, ed hanno dati al mondo parti di gran santità. Ma ciò, che a me fa maggiore impressione, si è il riflettere, che quei Santi, che sono stati da Dio elevati a più sublime grado di contemplazione, sono stati anche più dediti alla pratica del medi-

meditare. Chi più contemplativo di un S. Agostino, di un S. Bernardo, di un S. Bonaventura? E pure chi di loro più affezionato al meditare? Basta vedere le meditazioni, che hanno mandato alla luce, e subito s'intenderà quanto indefessamente si occupavano in questo divoto esercizio; mentre quelle altro alla fine non sono, ch' effetti di quelle considerazioni, che industriosamente faceano meditando a piè del Crocifisso. Chi più contemplativo del Patriarca S. Ignazio, il quale menando vita romita nella grotta di Manresa, ebbe dal cielo sì gran copia di lumi, ch'era solito dire, che se fossero mancate tutte le Sacre Scritture, egli ciò non ostante in virtù di quella celeste luce, da cui era stata rischiarata la sua mente in Manresa, avrebbe difesa contra tutti la santa Fede colla sua vita, e col suo sangue? E pure in quello stesso luogo solitario compose egli l'aureo libro degli *Esercizj Spirituali*, approvato con Bolla speciale dalla Santa Sede, il quale principalmente altro non è che un aggregato di Meditazioni disposte con sì bell'ordine, e regolate con sì opportuni precetti, che hanno forza di espugnare ogni cuore: segno chiaro, che il Santo, mentre in quel tempo altamente contemplava, attentamente meditava ancora. Chi più contemplativo di S. Filippo Neri, che offerendo a Dio su l'Altare il Sacrificio incruento, si vedea sovente aprire avanti gli occhi in giocondo spettacolo la gloria del Paradiso, che alla presenza di Popolo numeroso sollevavasi talvolta improvvisamente in aria su l'ali del divino amore, ch'era costretto in mezzo al verno portare aperto il seno per dare sfogo a quelle fiamme d'amore, che gli ardeano nel cuore? E pure dice lo scrittore della sua vita, che *quasi del continuo si esercitava nella meditazione della Passione del Signore:* e si noti quella parola *quasi del continuo*, con cui il saggio storico limita opportunamente il suo detto, non volendo escludere le sublimi contemplazioni, che andavano meschiate alle sue divote meditazioni. Lo stesso dicesi di S. Francesco Saverio, di S. Gaetano, e degli altri Santi, ch'ebbero tutti per costume passare dalla meditazione alla contemplazione, e dalla contemplazione tornare alla meditazione, senza che punto temessero di decadere dallo stato di contemplativi; come temevano i falsi contemplatori di decadere da una certa loro ideale, e stolta contemplazione, che a dichiararla per tale, bastava questo stesso loro timore vano, e superbo, che non allignò mai nel cuore di alcun Santo.

12. Quando voglio inferire, che se tutt' i Santi, anche quelli, ch'erano arricchiti del dono della contemplazione, fecero un sì gran conto, e un sì grand'uso della meditazione, convien dire che questa arrechi all'anima gran beni, anzi quegli stessi beni, di cui è feconda la divina contemplazione: ma con questa diversità però, che la contemplazione gli apporta con maggior soavità, e con maggior prestezza, e la meditazione gli arreca con più fatica, ed in più lungo spazio di tempo, benchè talvolta con più merito, come replica in più luoghi S. Teresa. Epiloga S. Bernardo in poche parole i beni spirituali, di cui la meditazione è madre, dicendo: (*de Consid. Lib. 1. circa med.*) *Et primum quidem ipsum fontem suum, idest mentem, de qua oritur, purificat consideratio. Deinde regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat, & ordinat. Postremo divinarum pariter, & humanarum rerum scientiam confert.* Non contento il Santo di aver enumerati i predetti effetti, in cui, come ognuno vede, si contiene tutta la perfezione della vita umana, siegue a dire: *Hæc est, quæ confusa disterminat, biantia cogit, sparsa colligit, secreta rimatur, vera vestigat, verisimilia examinat, ficta, & fugata explorat. Hæc est, quæ agenda præordinat, acta recogitat, ut nihil in mente resideat aut incorrectum, aut correctione egens.* Poi dimostra, che tutte le virtù cardinali coll'esercizio delle divote meditazioni si acquistano, e conclude, che non attendere a questo, è un perdere la propria vita: *Itaque justitia quærit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet. Non mihi hoc loco propositum est de virtutibus disputare; sed hoc dixerim, hortans ad vacandum considerationi, cujus beneficio hæc, & similia advertuntur. Cui tam pio, & utili otio nullam in vita operam dare, nonne vitam perdere est?* Si notino attentamente queste ultime parole, che sole bastano a comprendere, quanto sia, non solo utile ma necessario a tutti lo studio di un'attenta, e divota meditazione, mentre senz'essa reputa il Santo inutile, e poco meno che perduta la nostra vita.

13. E pure chi 'l crederebbe? Vi fu tra' Quietisti chi giunse a tanta arditezza, che per accreditare una certa contemplazione fittizia, chiamata da essi col nome di *quiete*, che appunto di quiete contemplativa altro non ha che il solo nome, arrivò a chiamare l'uso della meditazione cammino de' principianti, cammino imperfetto, cammino inutile, unico impedimento alla perfezione, e

si avan-

si avanzò fino a darle il titolo di *vita animale*. Dunque se questo è vero, raccomandandoci Iddio tante volte, ed in tante guise nelle sacre carte l'esercizio delle divote meditazioni, ci pose in un cammino imperfetto, in un cammino inutile; e si attraversò a tutto suo potere alla nostra perfezione, mettendovi l'unico impedimento? Dunque mentre il santo Davide investito da eccelsa luce, profetava ne' Salmi, era un principiante imperfetto, mentre negli stessi Salmi più volte ci palesa, quanto in quel tempo stesso gli era a cuore l'esercizio del meditare? Dunque menava vita animale quel regio Profeta, quando in mezzo alle sue dolci meditazioni, come egli stesso afferisce, ardeva in fiamme di carità? Dunque tutte le persone pie, e tutte l'anime sante, che dalle contemplazioni, a cui Iddio l'innalzava, ebbero sempre per costume tornare alle loro mansuete meditazioni, furono sempre principianti sempre imperfette; nè mai vi è stato al mondo Santo alcuno, che sia giunto alla perfezione, perchè niun v'è, che abbia abbandonato per sempre l'esercizio del meditare? Che delirj, o per dir meglio, che stoltezze sono queste!

14. E pure i Quietisti le propongono sì sensatamente, che arrivano a dire, che se tanto pochi si avanzano alla perfezione cristiana, è perchè non si danno alla contemplazione specialmente mistica; ma puramente attendono al meditare. Ed io dico, che parlando anche della contemplazione vera, e non della spuria, ed immaginaria, quale essi sognono, il non conseguirsi da molti la perfezione, non proviene dal non voler contemplare, ma dal non voler meditare. La ragione è manifesta, perchè la perfezione cristiana è un bene soprannaturale, che può acquistarsi da tutti; giacchè a tutti è stata consigliata da Gesù Cristo, dicendo: *Estote ergo perfecti, sicut Pater vester cælestis perfectus est*. Dunque i mezzi, che ad essa conducono, debbono esser tali, che possano praticarsi a suo arbitrio da chicchessia; non essendo mai possibile che dipenda dalla nostra volontà la consecuzione di qualche fine, se non dipende egualmente dalla nostra volontà l'uso de' mezzi proporzionati a conseguirlo. Or è certo, che sebbene la contemplazione è mezzo attissimo a conseguire la perfezione, non è però un mezzo che stia in mano nostra, e che lo possiamo usare a nostro arbitrio: perchè è un dono gratuito, che Iddio dà a chi gli piace, e talvolta nega anche a persone di molta virtù per fini noti a lui solo, come dice S. Bernardo: (*Ser. 3. de Circumcis.*) *Multi tota vita sua ad hanc tendunt, sed non perveniunt; quibus tamen, si pie, & perseveranter conati sunt, statim ut de corpore exeunt, redditur quod in hac vita dispensatorie est negatum*. La meditazione sì, che è mezzo conducentissimo alla perfezione, ed è praticabile a nostra elezione; perchè consiste nell'esercizio delle nostre potenze interiori ajutate dalla grazia ordinaria, che non si nega ad alcuno. Se dunque pochi sono quelli, che salgono alla cima della perfezione, ciò non può nascere dal non voler attendere alla contemplazione, che non è in loro potere; ma dee provenire dai non volersi seriamente applicare all'esercizio della meditazione, che sta nelle loro mani, e sopra tutto dal non voler esercitarsi nelle preghiere, che hanno l'effetto infallibile, giusta la promessa del Redentore, e nella pratica dell'umiltà, dell'annegazione di se stesso, della mortificazione delle proprie passioni, del totale distacco dalle cose create, e di tutte l'altre virtù morali.

15. Ma replicano essi: Veggiamo, che alcuni dopo molti anni di quest'esercizio (ch'essi chiamano *esteriore*) di meditare, trovansi voti di Dio, e pieni di se medesimi. Veggiamo, ripigliò anch'io, che alcuni, dopo un lungo esercizio di contemplare, sono ancora deboli, ed imperfetti; anzi leggiamo nell'istorie Ecclesiastiche gli avvenimenti funesti di alcuni contemplativi, che dall'alto delle loro contemplazioni caddero in precipizj orrendi, e talvolta con rovina irreparabile, da cui mai più non risorsero. Dunque che si ha da inferire da queste esperienze? Forsechè anche la contemplazione è cammino imperfetto, è cammino inutile, è impedimento alla perfezione? Chi non vede quanto sarebbero stolte tali conseguenze? Dunque bisognerà dire, che queste debolezze, e queste cadute non hanno origine nè dalla contemplazione, nè dalla meditazione, che sono per se stesse santissime, e di lor natura conducono sempre l'anima a Dio; ma nascono dall'abuso, o almeno dal poco buon uso, che da alcuni si fa o della meditazione discorsiva, o della mistica contemplazione. Sicchè nulla per questa via si conclude in discredito della meditazione, tanto esosa a questi falsi contemplativi. Ma lasciamo tali inezie, a cui pare a me che si faccia troppo onore, con volersi troppo affannare in confutarle: e passiamo a decidere altri punti più ragionevoli.

CAPO II.

Si espongono gli eccessi di quei Direttori, che troppo aderenti alla contemplazione, screditano la meditazione; e si mostra loro la strada di mezzo, per cui debbono condurre l' anime.

16. NOn ostante le belle doti, di cui vanno adorne, ciascuna nel suo genere, e la contemplazione, e la meditazione; vi sono Padri spirituali, che indiscretamente invaghiti dell' una, screditano l' altra appresso i loro Figliuoli spirituali, e li tengono lontani, anche quando converrebbe, secondo il loro stato presente, che vi s' appigliassero. Alcuni Direttori amanti della meditazione in udire, o in vedere certi casi strani di chi camminando per la strada della contemplazione, o fu trovato illuso, o cadde in qualche grave eccesso, o tornò bruttamente alle sue antiche tiepidezze, si spaventano soverchiamente, e tengono questo cammino per troppo arrischiato; e però non vogliono in modo alcuno che vi entrino i loro discepoli, ancorchè per altro Iddio co' suoi interni lumi, e colle soavi mozioni già ve gl' introduca. Si aggiungono a colmarli di timore alcune ragioni apparenti, cioè che la meditazione è sicura, ma la contemplazione è pericolosa: sì perchè l' anima vedendosi innalzata a conoscer le cose divine in modo straordinario, può facilmente concepire vanagloria, e vana compiacenza di sì bel dono; sì perchè può attaccarsi con gola molto biasimevole a quelle dolcezze di spirito, di cui abbonda un tal dono, con grave pregiudizio dello spirito: sì perchè vedendosi l' anima portata in alto su l' ali della contemplazione, può concepire basso concetto, e forse positivo disprezzo di chi si trova al basso camminando co' passi della meditazione discorsiva. Per queste, ed altre simili ragioni tengono i predetti Direttori legate l' anime nell' esercizio della meditazione, mentre ancora sono atte ad ascendere a qualche grado di contemplazione.

17. S. Giovanni della Croce nella stanza terza della Fiamma viva d' amore, inveisce con ardente zelo contra questi Direttori inesperti, e specialmente nel §. VIII. rappresenta un' anima, a cui Iddio in tempo d' orazione comunichi una certa notizia amorosa di se in molta quiete, e serenità di spirito: (il che è già vera contemplazione, come vedremo nel seguente capo) poi induce un Padre Spirituale poco esperto delle vie del Signore, che la ritrae da quella dolce contemplazione, per rimetterla nelle immaginazioni, ne' discorsi, e nelle sue solite meditazioni, e lo riprende con acri parole, dicendo così: *Verrà uno, che non sa senonchè martellare, e battere con mazza ferrata a guisa di Fabbro: e perchè non sa insegnare se non questo, dirà: Andate, lasciate questo, ch' è perdimento di tempo, ed oziosità; ma pigliate quest' altro. Meditate, fate atti, ch' è necessario che facciate dal canto vostro atti, e diligenza; che quest' altre cose sono vanità, e gofferie. E così non intendendo essi i gradi dell' orazione, nè le vie dello spirito, non s' avveggono, che questi atti, ch' essi dicono, che faccia l' anima, e che quell' andar con discorso, già si è fatto.* E conclude, che distaccandosi la povera anima da quella contemplazione, a cui Iddio la traea, per rimettersi nell' esercizio del meditare, *non fa l' uno, e neppure approfitta nell' altro:* non contempla, perchè glie lo proibisce il Direttore: non medita, perchè in tale stato glie l' impedisce Iddio.

18. Santa Teresa ancora disapprova molto la condotta di un Confessore, che obbligava una sua penitente a non uscire della meditazione del suo niente, e delle proprie miserie: mentre già Iddio l' innalzava manifestamente alla contemplazione di quiete. Nè creda già il Lettore, che questi abbagli di rado accadono: sono pur troppo frequenti; spesso accade di trovar persone spirituali tenute violentemente da' loro Padri spirituali nella considerazione de' novissimi, o di altre massime; mentre Iddio da gran tempo le tira a communicar seco in soave contemplazione: con quali angustie de' loro spiriti, violentati ad operare contra le attrattive della divina grazia, e con quanto loro pregiudizio, può ciascuno immaginarselo. Questi Direttori però, dice S. Giovanni della Croce, non se la passeranno appresso Iddio senza gastigo, per lo grave danno che arrecano all' anime co' loro rei consigli. Nè punto giova a scusarli, soggiunge il Santo, per lo loro poco sapere, perchè, prendendosi la cura di tali anime, sono tenuti per officio ad intendere le diverse vie dello spirito, e non intendendole, sono obbligati a commetterle all' altrui cura. *Potranno, dic' egli, forse questi tali errare con buon zelo, non arrivando a più il loro sapere; ma non perciò rimarranno scusati ne' consigli, che temerariamente danno, senza intendere prima il cammino, e lo spirito, che l' anima tiene: e se non l' intendono, perchè metter la*

loro

loro rozza, ed ignorante mano in cosa, che non sanno; e non la lasciano per chi meglio l'intende? Non essendo cosa di picciolo peso, è colpa, far perdere ad un' anima beni inestimabili per consiglio fuor di strada, e lasciarla affatto per terra. Onde colui che temerariamente erra, essendo obbligato a pensar giusto (come ciascuno è nel suo officio) non la passerà senza gastigo, conforme al danno che fece. (*Flam. viv. Am. stan.* 3. §. 11.)

19. Altri Direttori poi danno nell' estremo contrario, tenendo d' innalzare l' anime alla contemplazione, ancorchè per essa non sieno ancor mature. Io qui non parlo con quei Maestri di spirito, che con arti erronee proccurano d' introdurre ogni sorta di persone in una certa quiete ideale, che di contemplazione ha il nome, e l' apparenza, ma non ha certo la sostanza, come mostrerò in appresso. Io ora ragiono con quei Direttori, che si sforzano d' innalzare i loro penitenti alla contemplazione vera, ma lo fanno indiscretamente. Poichè lo proccurano prima del tempo, e con vani artificj, forse perchè avendo eglino già provato l' utile, ed il dolce di questo celeste dono, vorrebbero che l' esperimentassero ancora i loro discepoli; e però ordinano loro, che lascino la meditazione, tronchino tutti gli discorsi, quando sarebbe ancor tempo di continuargli. Insegnano loro a purgare le loro menti dall' immaginazioni, e da' fantasmi, di starsene incantati avanti a Dio, e di esercitarsi con la volontà in certi affetti sublimi, di cui sogliono pascersi l' anime de' veri contemplativi.

20. Or tali industrie praticate per innalzare o se, o gli altri alla contemplazione, sono in più luoghi riprovate da S. Teresa, come inutili, anzi come nocive. Dopo aver ella parlato della meditazione discorsiva, e di tutte le industrie, che possiamo santamente usare per risvegliare in noi la divozione, soggiugne: (*in vita sua cap.* 12.) *Questo dunque è quanto noi possiamo. Chi vorrà uscire di qui, ed innalzare lo spirito a sentir gusti, che gli vengono dati,* (per gusti intende la Santa l' orazione, o contemplazione di quiete) *è un perder l' uno e l' altro a mio parere, perchè è cosa soprannaturale: e perduto l' intelletto discorsivo, rimansi l' anima deserta, e con grande aridità .... Or quel che io dico, che non s' innalzino senza che Iddio gl' innalzi, è linguaggio di spirito. M' intenderà chi n' ha qualche esperienza .... Torno di nuovo ad avvertire, che importa molto a non elevare lo spirito, se il Signore non l' eleva egli alle cose straordinarie, e soprannaturali, essendo questa cosa, che subito s' intende, e si conosce.* La ragione di questo è chiara, perchè la contemplazione dipende da una luce straordinaria, che Iddio infonde nella nostra mente, con cui c' innalza alla vista delle cose divine, ed in un affetto soave d' amore, che infonde nella nostra volontà. Or se l' anima è priva di questa luce, e di quest' affetto, e stassene al bujo, non potrà mai vedere, nè contemplare tali oggetti. Nè l' abbandonare la meditazione, ed il discorso, conferisce punto ad acquistare una tal vista, che Iddio dà, non a chi la proccura, ma a chi egli vuole; al più al più otterrà, come dice la sopraccitata Santa, di tener incantate le potenze senz' alcun pro. (*Cast. int. mans.* 4. c. 3.) *Avendoci Iddio date le potenze, affinchè con esse operassimo, non accade incatenarle; ma bisogna lasciare che facciano il loro offizio, insino a tanto che Iddio da se le ponga in altro maggiore.*

21. Posto dunque che ambidue questi estremi sieno imperfetti, e dannosi, conviene che il Direttore tenga la strada di mezzo, che solo è sicura, e solo può conferire alla perfezione dell' anime da lui governate, e dirette. La strada di mezzo è questa, ch' egli con santa libertà introduca nella contemplazione le anime, qualunque volta si accorga che Iddio ve le chiami, e le tenga sempre nell' esercizio di meditare; finchè scorga in loro una tale chiamata. La ragione di questo l' adduce San Giovanni della Croce; (*Flam. amor. stanz.* 3. §. 9.) ed è, che Iddio siccome è principale agente; così è la prima guida dell' anime nel cammino dell' orazione. Noi siamo i suoi strumenti; e però a Dio tocca, elevando l' anime co' lumi, e colle mozioni straordinarie, metterle nella via della contemplazione, ch' è quasi un' accorciatoja alla perfezione: o pure lasciarle cogli ajuti ordinarj nella strada battuta della meditazione. A noi si appartiene osservare la condotta di Dio, discernerla con avvedutezza, secondarla con fedeltà; proccurando che l' anima vi cammini rettamente. Onde non può in coscienza il Direttore fermare violentemente nella meditazione uno spirito che Iddio innalza alla contemplazione, se pure non fosse per breve tempo, e per prova, affine di assicurarsi del vero; nè cavarlo fuori della meditazione, per innalzarlo con industrie inutili, e vane alla contemplazione, se prima Iddio colle sue interne mozioni non ve l' inviti. E' tenuto a seguire le tracce del Signore, e ad accomodarsi a quelle, proccurando che l' ani-

l'anima cammini bene per quella via per cui Iddio la conduce.

22. In conferma di questo rifletta il Direttore, che non può scusarsi da mancamento di superbia (come nota ne' luoghi soppraccitati S. Teresa) ed anche di temerità, il volersi un'anima introdurre da se alla contemplazione, ch'è un tratto intimo, e famigliare con Dio, senza esservi introdotta da Dio stesso. Come appunto non potrebbe in modo alcuno scusarsi l'arditezza di quel suddito, che non ammesso all'udienza del Re, volesse alzando le portiere delle stanze reali, entrarvi da se. Senonchè la parità è anche più convincente nel caso nostro, perchè potrebbe pure alla fine il suddito in qualche caso giungere per mezzo di tali violenze alla presenza del Re; ma non potrà mai un'anima per qualunque sforzo, ed industria che adopri, presentarsi colla contemplazione avanti a Dio, se Iddio non ve l'ammetta. All'opposto rifletta, che sarebbe sconvenevolezza grande d'un'anima; che ammessa già alla contemplazione delle divine grandezze, se ne ritirasse, per tornare a' discorsi della meditazione; come appunto sarebbe scostumatezza d'un suddito, che chiamato all'udienza del Principe ricusasse d'andarvi, ma piuttosto amasse di andare in cerca di lui, e di rimirarlo da lungi, qualora uscisse a diporto per le pubbliche vie, che vederlo, e goderlo presente nelle sue stanze.

23. Aggiungo, che la meditazione, come dicono comunemente i Dottori mistici, cerca Iddio co' passi delle sue considerazioni, e de' suoi discorsi; la contemplazione lo possiede, e lo gode. Or siccome sarebbe sciocco quegli, che giunto al termine del suo viaggio, tornasse in strada, per ritrovare il termine già trovato, così sarebbe malavveduto, chi arrivato al possedimento di Dio colla celeste contemplazione, tornasse a meditare per giungere al possesso di Dio, che già possiede. Intendo, durante il tempo della contemplazione, come meglio spiegherò in breve nel presente Trattato al num. 125. per non convenire in questa similitudine co' falsi Quietisti. E siccome quegli, che trovasi anche lungi dal termine del suo pellegrinaggio, non ha già da metter l'ali, come Icaro, per arrivarvi in un istante, ma ha da camminare regolatamente, ed in modo naturale per la sua strada; così chi non è giunto alla contemplazione di Dio, non debbe tentare voli artificiosi inverso lui, ma dee andarsegli accostando co' passi regolati della meditazione discorsiva, finchè ottenga di possederlo o imperfettamente in questa vita, piena di miserie, e travagli, o perfettamente nell'altra. Dunque conchiudiamo, che non dee mai il Direttore rimover l'anime dalla meditazione, finchè Iddio non le chiami alla contemplazione; e chiamate ch'elle sieno alla contemplazione, non le dee mai alienare da quella, per rimetterle nella meditazione, durante però, come già dissi, tale contemplazione.

CAPO III.

Si danno i segni per conoscere, quando l'anima sia da Dio introdotta alla Contemplazione.

24. La difficoltà maggiore consiste in conoscere quando l'anima sia chiamata da Dio alla contemplazione, e debba entrarvi con umile fiducia; e quando non sia chiamata, e debba ritirarsene con modestia. Tre segni ne dà S. Giovanni della Croce (*Salit. al Mon. Lib. 2. cap. 13. e 14.*) ed i più chiari, ed i più sicuri, a mio parere, che si possano. Il primo segno si è, che l'anima sufficientemente già disposta alla contemplazione, non possa più meditare. Dissi *sufficientemente disposta*, perchè sebbene in qualche caso raro dona Iddio la contemplazione anche a' principianti deboli, ed imperfetti; di legge ordinaria però vuole, che l'anima sia, non dico già perfetta, ma bastevolmente disposta per lo ricevimento di sì gran dono, coll'estirpazione de' vizj, con la mortificazione delle passioni, col distacco dalle cose caduche, e coll'esercizio delle virtù morali. Quando dunque Iddio vede l'anima in tal disposizione, le toglie l'uso del meditare: onde quella si sente impedita nelle sue potenze interiori alle immaginazioni, a' discorsi; e comincia ad esperimentare molta difficoltà, ed aridità in quelle stesse considerazioni divote, in cui prima trovava un dolce pascolo. Opera Iddio in tal guisa, perchè vuole da un esercizio più basso, quale è quello del meditare, sollevarla ad un altro più nobile, qual è quello del contemplare. E poichè non può la meditazione discorsiva unirsi in un tempo stesso colla pura contemplazione, Iddio le toglie una, per arricchirla dell'altra.

25. Ma questo primo segno da se solo è fallace, nè basta a discernere la vocazione di Dio alla contemplazione: perchè il non poter meditare, può nascere da tiepidità, e da trascuratezza in attendere alle cose del divino servizio, come bene spesso accade: e però

però è necessario, che a questo segno si aggiunga il secondo, ed è, che non potendo l'anima più meditare, e discorrere circa gli oggetti soprannaturali, e divini, neppure abbia gusto di dissiparsi, e di andar vagabonda circa gli oggetti terreni. Non dico, che l'anima non abbia a patir distrazioni, (mentre da queste neppur vanno esenti l'anime sante) dico solo, che non ne gusti, ma piuttosto le sieno di tormento, e di pena: perchè gustando di andar distratta, e dissipata su le cose create, l'aridità, ch'ella prova nel meditare, non è segno di contemplazione, ma solo di tepidezza, e di negligenza colpevole, in pena di cui merita di esser lasciata da Dio arida, e desolata.

26. Ma perchè potrebbe darsi il caso, che l'anima non potesse meditare, nè avesse voglia di divertirsi ad altri oggetti a cagione di qualche umore malinconico, che occupandola nella parte sensitiva, la rendesse svogliata di tutto, e poco men che balorda: si richiede il terzo segno, (e questo è il principale, senza il quale gli altri due nulla provano a favore della contemplazione) cioè che l'anima nell'orazione si trovi con un certo sguardo amoroso a Dio, che il Santo chiama *attenzione*, o notizia amorosa in pace, e quiete interiore. Se il Direttore scorge questo segno ancora nel suo discepolo; non dubiti che sia egli chiamato alla contemplazione, perchè è già questo vera contemplazione. E perciò conclude il Santo così. (*ibid. cap. 13.*) *Questi tre segni almeno, e tutt' insieme ha da vedere in se la persona spirituale, per sicuramente arrischiarsi a lasciare lo stato di meditazione, ed entrare in quello della contemplazione, e dello spirito. E non basta scorgere in se il primo, ed il secondo segno, se non vede anche il terzo.* E ne adduce quelle stesse ragioni, ch'io ho dianzi accennate; anzi nel capo seguente ne apporta altre, che non è necessario qui riferire. Solo avverto collo stesso Santo, che questo guardo, o notizia amorosa di Dio qualche volta procede da una luce sì semplice, e sì pura, che neppure la discerne l'anima, che la riceve; il che specialmente accade ne' principj, in cui l'anima avvezza al cibo più sensibile, e grosso della meditazione, non ha ancora accomodato il palato al cibo delicato di una pura contemplazione: si conosce però dagli effetti, che produce nell'anima, di tranquillità, di pace, e di robustezza nell'esercizio delle virtù, come nota anche il P. Alvarez de Paz (*Tom. 3. lib. 5. par. 2. cap. 13.*) e noi ora vedremo.

27. Dice questo Teologo mistico, che allora è il tempo di passare dalla meditazione alla contemplazione, quando l'anima, che a giudizio del suo Direttore ha sufficientemente profittato nella virtù, sentesi internamente chiamare, e provocare alla divina contemplazione; e discendendo al particolare, dà per segni di una tal chiamata quegli stessi, che assegna S. Gio: della Croce, cioè l'esser ella stata lungamente arida nelle sue meditazioni, e certamente non per sua colpa, ed il ritrovarsi nell'orazioni con uno sguardo semplice, ed amoroso fisso in Dio: e finalmente assegna per effetto di questa dolce contemplazione, che già l'anima prova, una maggior robustezza nel dispregio del mondo, e di se, e nelle sode virtù: dice dunque così: (*Tom. 3. lib. 5. part. 2. cap. 13.*) *Cum spiritualis Magister post sufficientem notitiam profectus ejus ita faciendum esse censet, cum internis inspirationibus, & satisfactione quadam mentis ad illud provocatur: cum multo tempore aridus in meditatione fuit, & Deum simpliciter aspiciens, & amori inhærens magis proficit, & robustior ad proterendum sæculum, & ad despicientiam sui ipsius, & ad omnem virtutem invenitur.*

28. Se dunque vedrà il Direttore, che il suo penitente, o la sua penitente, dopo un ragionevole profitto nella via spirituale, non trova più nelle sue meditazioni alcun pascolo, e per quante diligenze adopri, siegue per lungo tempo a stare impedita, e quasi legata all'immaginazioni, ed al discorso, ma pure mettendosi alla presenza di Dio, vi rimanesse fissa con un certo sguardo amoroso, e soave; non la levi da quella quiete per farla tornare alla meditazione, perchè ha già indizj sufficienti, che Iddio la chiama alla contemplazione, anzi che già la tiene per mezzo di quello sguardo affettuoso in Dio; non tema, ch'ella perda tempo, cessando da quella fatica, che si pratica colle potenze interiori nell'esercizio del meditare; perchè Iddio in quella quiete piena di amore comunica gran beni allo spirito, e particolarmente molta fortezza in praticare gli atti delle virtù. Non abbia paura, che vedendosi innalzata a migliore orazione, debba cadere in vanagloria, ed abbia a mirare con occhio di disprezzo le orazioni altrui, come dicemmo nel principio di questo capo: perchè l'opere di Dio, massime se sieno infuse, vanno sempre vestite di sentimenti umili, ed in vece di sollevar l'anima, l'abbassano, e la pongono in un disprezzo sincero di se stessa. Di ciò potrebbe giustamente temersi, se l'anima procurasse ascendere da se alla divina contemplazione, perchè essendo vani que-

questi sforzi, altro non potrebbero produrre ch' effetti di vanità.

29. Non creda però il Direttore, che una tal' anima non abbia mai più a tornare alla meditazione. E' errore de' Molinisti il dire, che un'anima innalzata alla contemplazione, non debba meditare mai più, perchè sarebbe un decadere dal proprio stato. Questo stato, in cui sempre si contempla, vi sarà bensì nell' altra vita, in cui miraremo svelatamente le divine grandezze, nè potrà mai esser rimossa la nostra mente da quello sguardo beatifico: ma in questa vita non v'è. S. Bernardo, o altro Autore (*Scal. Claus. initio*) forma una scala di quattro gradini per innalzare l'anime a Dio. Il primo gradino vuol che sia la lezione de' libri santi, con cui ella s' imbee di massime divote. Il secondo vuole che sia la meditazione, con cui le pondera, e se l' imprime altamente nella mente, e nel cuore. Il terzo vuole che sia l'orazione, con cui chiegga a Dio il bisognevole. Il quarto vuole che sia la contemplazione, con cui le mira, e le gode. E finalmente conclude, che mancando all' anima la grazia della contemplazione, debbe ordinatamente discendere al terzo, al secondo, ed al primo gradino, cioè dee tornare alle preghiere, alla meditazione, ed alla lezione de' libri santi. *Cum vero mentis humanæ acies infirma veri luminis illustrationem diutius sustinere non poterit, ad aliquem trium graduum, per quos ascenderat, leviter, & ordinate descendat; & alternatim, modo in uno, modo in altero, secundum modum liberi arbitrii, pro ratione loci, & temporis demoretur.* (*Ibidem circa finem.*) E perchè il Molinos perfido corruttore della scienza mistica, abusandosi della dottrina di questo Santo Dottore, ebbe ardire di affermare, che giunta l'anima alla contemplazione acquisita, non ha da discendere nè al secondo, nè al primo gradino, cioè nè alla meditazione, nè alla lezione divota, ma ostinatamente ha da fermarsi in quella; fu condannato da Innocenzo XI. come si vede nella proposizione 23. *Mystici cum S. Bernado in Scala claustralium distinguunt quatuor gradus, lectionem, meditationem, orationem, & contemplationem. Qui semper in primo sistit, numquam ad secundum transit: qui semper in secundo persistit, numquam ad tertium pervenit, qui est nostra contemplatio acquisita, in qua per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo quod ipsa id expectet) ad contemplationem infusam; & hac cessante, anima regredi debet ad tertium gradum, & ipso permanere, absque eo quod amplius redeat ad secundum, aut primum.*

30. Coerentemente alla dottrina di S. Bernardo, parla S. Teresa (*in Vita sua cap. 18.*) che trattando de' gradi dell' orazione sotto l' allegoria dell' acque con cui s'inaffia la terra, dice che mancandoci un' orazione, dobbiamo applicarci all' altra. *Se non lasciasse mai il Signore di dare, quando sia di bisogno l' acque del Cielo, già si vede quanto riposato starebbesi il giardiniere. Ma perchè mentre dimoriamo in questa vita è ciò impossibile, dee l' anima star sempre vigilante, e con pensiero, che mancandole un' acqua, procuri l' altra.* Coerentemente alla dottrina di ambidue insegnò il mistico Alvarez de Paz, che sottraendo Iddio il dono della contemplazione ad un' anima solita a riceverlo nelle sue quotidiane orazioni, non dee rimanersene oziosa, o affettare, come i Molinisti, qualche stolta contemplazione; ma dee ripigliare i discorsi, le riflessioni, i propositi, le dimande, gli affetti, com'era solita di fare in istato di semplice meditativa. *Insuper tempore consuetæ orationis, in quo consueverat donum contemplationis experiri, ne desit, ne otiosus sedeat; sed communi gratia adjutus, quod est in se faciat. Divina Mysteria vitæ, & Passionis Domini, vel divinas perfectiones, aut beneficia consideret, & in seipsum reflectat, & sancta proposita concipiat, effectus virtutum, & amoris, & gratiarum actionis, & laudis, ut supra exposuimus, eliciat, & illam horam orationi destinatam, sicut quando erat in statu meditationum, utiliter insumat.* (*Tom. 3. l. 5. p. 2. c. 12.*) Così fece la Sposa de' sacri cantici, che dopo essere stata ammessa nella cella de' vini preziosi, simbolo della perfetta contemplazione, in cui l'anima s'inebria del santo amore, tornò a cercare a modo de' meditativi il regio sposo per le piazze, e per le pubbliche strade della città. Questo è spirito retto, e non già voler ostinarsi a contemplare, quando Iddio ne ha sottratta la grazia, per un timore superbo, e vano di decadere dal proprio grado.

31. Ma perchè alcuni Quietisti s' industriarono di spalleggiare le loro false dottrine con l' autorità di S. Gio: della Croce Mistico sublimissimo, sentano com' egli parla al nostro proposito. *Ma non vorrei che di qua si cavasse regola generale di lasciare la meditazione, ed il discorso, che il lasciarla ha sempre da essere per più non potere, e solamente per via di purgazione, o di tormento, o per molta perfetta contemplazione il Signore l' impedirà: che in altro tempo, ed occasione si dee sempre aver quest' appoggio, e riparo, massime della vita, e Croce di Cristo, che per la*

pur-

purgazione, *pazienza*, *per lo sicuro cammino è il migliore*, *ed ajuta maravigliosamente all' alta contemplazione*. (*Not. Osc. lib.* 1. *cap.* 10.) Potea questo Santo parlar più chiaro? Potea spiegar meglio i sentimenti? Cioè, ch' eccettuato il caso, che l'anima si trovi nelle purghe passive, di cui parleremo nel Trattato quinto, ed il caso, che si trovi in attuale contemplazione, dee la persona sempre tornare alla meditazione, all' immaginazioni, ed a' discorsi, massime della vita, e passione del Redentore, da cui sono tanto alieni, come vedremo a suo luogo, i falsi contemplarivi. E se il Santo eccettua quei due casi, ciò proviene, perchè in quelle due congiunture Iddio stesso è quegli, che impedisce all' anima la meditazione per suo maggior bene. Quindi si prenda lume ad intendere il senso legittimo di quelle parole, che si trovano frequentemente sparse nell' Opere di detto Santo, massime nella *Salita al Monte Carmelo*, che l'anima contemplativa dee spogliarsi dell' immaginazioni, delle forme, e delle figure. In que' luoghi egli ragiona sempre di un' anima, che posta già in vera contemplazione, aspiri all' unione mistica di amore, ch' è l' apice della divina contemplazione. Or parlando di una tal' anima saggiamente insegna, che non debbe in tempo combinare fantasmi, e fabbricare idee nella sua mente, perchè non otterrebbe con questo se non che disturbare l'opera delicata, che va in lei facendo Iddio; ma dee secondare lo spirito del Signore, che da una contemplazione più bassa, in cui ella già si trova, la condurrà, s'ella non ponga l'impedimento di grosse immaginazioni, alla contemplazione più alta, e più perfetta di mistica unione. Questo è il vero senso di questa sua dottrina. Del resto poi, fuori di questo caso, già si è protestato a chiare note, che dee sempre ripigliare le meditazioni, i discorsi, e conseguentemente le immaginazioni, le forme, e le figure. Dunque qualunque volta trovi il Direttore un' anima chiamata da Dio alla contemplazione, non la rimova da quella dolce quiete, secondo lo spirito del Signore; ma l' istruisca però, che mancando quella santa occupazione, non ha da starsene oziosa, ma dee ritornare alle considerazioni, agli affetti, ed alle sue antiche meditazioni, come insegnano tutt' i Santi.

CAPO IV.

Si spiega cosa sia la contemplazione.

32. Esposti già i pregi e della contemplazione, e della meditazione, e dimostrata la vita di mezzo, che dee tenere il Direttore, per ischivare gli eccessi dannosi di chi troppo aderente alla meditazione rimove importunamente i Penitenti dalla contemplazione; o troppo amante della contemplazione, li ritrae indiscretamente dalla meditazione: veniamo ora a vedere cosa sia questa contemplazione; giacchè senza questa notizia non potrebbe il Direttore condurre l'Anime per quella strada sicura, che già abbiamo additata.

33. I Santi Padri, ed i Dottori Mistici hanno in varj modi definita l' essenza, e la sostanza della divina contemplazione. S. Agostino (*lib. de Spir. & Anim. cap.* 32.) dice, ch' essa è una dilettevole ammirazione di una chiara verità: *Contemplatio est perspicuæ veritatis jucunda admiratio*. S. Bernardo (*in Scala claustr.*) dice, che la contemplazione è una elevazione di mente sospesa in Dio, che gusta i gaudj dell' eterne dolcezze: *Contemplatio est mentis in Deum suspensa elevatio, æternæ dulcedinis gaudia degustans*. Riccardo di S. Vittore (*de contemp. l.* 1. *c.* 4.) insegna, che la contemplazione altro non è che una perspicacia della nostra mente sospesa per l'ammirazione alla vista de' spettacoli, che le propone la divina Sapienza: *Est libera mentis perspicacia in sapientiæ spectacula cum admiratione suspensa*; o pure come in altro luogo afferma (*de contempl. lib.* 1. *cap.* 5.) è uno sguardo libero, e perspicace della nostra mente, sparso sopra qualunque oggetto intelligibile: *Est perspicax & liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus*. San Tommaso ripone tutto l' essere della contemplazione nel semplice sguardo delle divine verità: (2. 2. *quæst.* 180. *art.* 3. *ad* 1.) *Contemplatio veritatis*; benchè voglia, che questo sguardo abbia a dipendere dall' amore, come da sua cagione, ed abbia a terminare nell' amore, come suo fine. Coerentemente alla dottrina di questi spiegano l' essenza della divina contemplazione S. Bonaventura, Gersone Parigino, ed altri Dottori Mistici.

34. Da tutto ciò si deduce, che a formare la mistica, e divina contemplazione tre cose si richieggono, secondo la dottrina de' Dottori, e de' Santi. Primo, lo sguardo semplice di qualche verità divina: perchè in que-

questo tutti convengono con termini espressi, od equivalenti. Secondo, che questo sguardo sia con tal chiarezza, che induca ammirazione nella mente di chi contempla, come dice chiaramente S. Agostino, e Riccardo di San Vittore nella sua prima definizione: e denota S. Bernardo con quella sospensione di mente, che nasce dall'ammirazione dell'oggetto. Terzo, che questo sguardo vada congiunto con un dilettevole affetto delle verità, che si ammirano, di modo che sia giocondo, come richiede S. Bernardo; sia parto a padre di un dolce amore, come insegna S. Tommaso. Oltre queste tre cose, altro di sostanziale non vi è nelle predette dichiarazioni; sicchè volendo noi da tali definizioni cavarne una, che sia l'estratto di tutte, e ne contenga la sostanza della dottrina, potremo dire così, che *la contemplazione mistica è un' elevazione di mente in Dio, e nelle cose divine, con uno sguardo semplice ammirativo, soavemente amoroso delle cose divine*. Spieghiamo ora questa definizione, ch' è il fondamento di quanto avrà a dirsi nel presente Trattato.

35. Ho detto, che la contemplazione *è un' elevazione di mente in Dio, e nelle cose divine*: ed in questo conviene con l'orazione mentale, la quale è un alzamento della nostra mente a Dio, come la definisce il Damasceno: (*lib. 3. fidei cap. 24.*) *Ascensus mentis in Deum*. Ho detto, che questa elevazione di mente in Dio ha da essere *con un semplice sguardo*: in questo differisce la contemplazione dalla meditazione, che non rimira la verità con un atto semplice, e solo; ma ne va in cerca con replicati atti d' immaginazione. Chi medita, bisogna che con molti atti di fantasia si vada rappresentando gli oggetti, che vuole ponderare: bisogna che vada formando attorno ad essi vari discorsi, con cui arrivi a scoprire quelle verità, che l' hanno a muovere ad affetti proporzionati. Non così accade a chi contempla. A questo si rappresentano le verità con chiarezza, e senza moltiplicità di atti; con un semplice sguardo della sua mente le mira, e gode. Se uno vuole, a cagione di esempio, meditare la grandezza della divina bontà, gli conviene figurarsi nell' immaginativa tutto quel bene, che Iddio ha sparso sopra le creature, e gli conviene andare inferendo per via di discorsi quanto sia incomparabile maggiormente quel bene, da cui, come da propria fonte, scaturisce ogni altro bene, per così giugnere a formare un alto concetto di quel sommo bene, che in Dio si contiene. Ma se poi questo tale arrivi a conseguire il dono della contemplazione, non ha più bisogno di tanti atti per intendere la grandezza della bontà di Dio: gli basta un atto solo, perchè in questo caso per mezzo della luce contemplativa gli si approssima Iddio all' intelletto, gli fa palese la sua bontà. E però basta che fissi in lui un semplice sguardo della sua mente; già intende, ammira, e gusta ciò, che prima colla fatica di molti atti immaginativi, e discorsivi andava in lui rintracciando.

36. Per intendere questo, fingiamo di trovarci in un Teatro, in cui sia per darsi principio al Dramma di una amena, e dilettevole Pastorale, e che non sia alzato ancora il sipario, sotto cui a lumi coperti sta nascosta la rustica scena. In tanto va ciascuno investigando con la sua mente, qual sarà la scena, che dovrà comparire in breve. Chi se la figura una selva, chi un bosco, chi un' aperta campagna. Tutti vanno fantasticando con la loro mente, qual sarà la figura, quale l' abito, quale il portamento de' Personaggi. In tanto si alza improvvisamente la cortina, e vede ogniuno col favore de' lumi con semplice sguardo chiaramente ciò, che prima era ito cercando all' oscuro cogli atti rappresentativi della sua mente. Or questo appunto accade nel caso nostro. Chi medita, si trova al bujo della fede; e però bisogna, che coll' immaginazione, e col discorso vada in cerca delle verità divine per invaghirsene. A chi contempla, Iddio alza le cortine, e con la sua luce gli scopre tali verità. Sicchè basta ch' egli vi fissi lo sguardo della sua mente, già l' intende, e già le saporeggia con dolce amore. In somma, come dice Riccardo di S. Vittore, la meditazione cammina, e talvolta corre a passi di discorso per ritrovare il vero; la contemplazione spicca il volo, e subito la raggiugne: la meditazione per mezzo delle intelligenze se ne impossessa con fatica; la contemplazione gode e l' una, e l' altra con frutto. *Meditatio incedit, & ut multum currit: contemplatio autem omnia circumvolat, & cum voluerit, se in summis librat... In meditatione est labor cum fructu: contemplatio permanet sine labore, & cum fructu... In meditatione investigatio, in contemplatione admiratio... Ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio.* (*de contemplat. lib. 1. cap. 3.*) Si può giugnere alla cima di un palazzo reale, e co' piedi salendo, e coll' ale volando: e vi arriva la lucerta, dice Salomone, aggrappandosi colle mani, e co' piedi. *Stellio manibus nititur, & moratur in ædibus Regis:* (*Prov. 28. 30.*) ogni passe-

ra

ra vi giugne, spiccando un volo, e quivi nella sublimità del di lui tetto si ferma solitaria, dice il Santo Davide. (*Psal.* 101. 8.) *Sicut passer solitarius in tecto*. Così appunto è chi medita, e chi contempla s'innalza a Dio: quegli salendo da una verità all'altra per gli gradini de' suoi discorsi, questi spiegando il volo della sua intelligenza: quegli col progresso di molti atti discorsivi tardi l'arriva, questo tosto lo raggiugne con un semplice sguardo della sua mente.

37. Stabilito dunque, che la diversità, la quale passa tra la contemplazione, e la meditazione, principalmente si dee presumere da questo sguardo semplice, e puro, che l'anima contemplativa fissa in Dio; veggiamo ora in che consista questo sguardo fisso sì proprio della divina contemplazione. E qui si avverta, che questo sguardo, di cui parliamo, non è gia una visione intuitiva simile a quella, che godono i Beati nel Cielo, vedendo svelatamente Iddio in se stesso, ma solo lo veggono nello specchio, e nell'enigma di qualche specie creata, come dice S. Paolo, *per speculum; & in ænigmate*. In oltre si avverta, che per un tale sguardo nè pure intendiamo significare certe visioni intellettuali, che da Dio si concedono anche nella vita presente ad alcune anime pure. Quelle sono contemplazioni, e benchè nè pur esse sieno viste intuitive di Dio, pure si dà loro il nome di visione a cagione di una luce particolarissima, che fa vedere all'anima Iddio in qualche specie infusa con più chiarezza, e certezza, che non veggiamo noi gli oggetti materiali co' nostri occhi corporei.

38. Per sguardo semplice dunque intendiamo un assenso del nostro intelletto a qualche verità divina; ma però un assenso illustrato da luce sì chiara, che fissi la mente nell'oggetto, e ve la tenga immobile. Se la verità che l'anima contempla, è verità di fede: (come d'ordinario accade) il detto assenso è un atto vero di fede, ma però illuminato co' raggi della divina sapienza in tal maniera, che scopre con chiarezza la verità nell'oggetto, e vi tiene la mente fissa, ed attonita. Spiego questo con la similitudine di uno, che con piccolo lumicino alla mano entrasse in una Sala regia piena di quadri formati di eccellentissime mani. Al primo arrivo si accorgerebbe egli, che la stanza è tutta adorna di nobil pittura, perchè ad assicurarsi di questo ha la luce che basta: ma non potrebbe però fissarsi collo sguardo a contemplare alcuna di esse, perchè la luce è troppo tenue, e non è bastevole per rappresentare con distinzione tali oggetti. Ma se in tanto entrasse nella Sala un gran fanale, che desse luce grande, e chiarezza a tutte quelle pitture, lo vedreste ora fermarsi attonito sopra un quadro di Tiziano, ora fissarsi senza batter palpebra in un quadro di Raffaello, e starsene lungo tempo incantato alla vista di quelle immagini sì bene espresse da loro Autori. Lo stesso avviene nella contemplazione. La fede ha luce, che basta per assicurarci delle verità divine, onde noi senza pericolo di fallire possiamo dar loro l'assenso fermo, costante, ed indubitato; ma non ha luce, che basti per contemplare: perchè essendo il suo lume oscuro, non ci scopre con chiarezza quelle stesse verità, di cui ci rende sicuri. Ma se col lume della fede si unisca un'altra luce più chiara, più viva, più penetrante, qual è quella che proviene da' doni dello Spirito Santo, intelletto, e sapienza; allora alla certezza della verità si aggiugne anche la chiarezza, e l'assenso, che proviene dall'intelletto, non solo certo, ma chiaro; e però si dice, ch'egli allora non solo creda tali verità, ma che le vegga, e vedendole si fermi in quelle attonito, e le contempli. Concludiamo dunque, che lo sguardo semplice, per cui la contemplazione differisce dalla meditazione, altro alla fine non è, che un assenso di fede a qualche verità divina, in quanto però un tale assenso ha un non so che di vista ferma, e fissa sopra del proprio oggetto a cagione di una certa sua speciale chiarezza. Ma qui si avverta, che la contemplazione può darsi qualche volta anche circa le verità, che non sono state da Dio rivelate, nè in questo vi è alcuna ripugnanza: perchè sebbene in tal caso l'assenso a tali verità non sarà atto di fede, contuttociò in virtù de' doni dello Spirito Santo sarà chiaro, e luminoso: e questo basta, acciocchè sia anche esso sguardo semplice, e fisso, quale all'atto di contemplazione indispensabilmente chiedesi.

39. Ho detto, che la contemplazione è *un'elevazione di mente in Dio con uno sguardo semplice, ed ammirativo*. Quest'ammirazione, che altri vogliono che sia proprietà della contemplazione, altri vogliono, che appartenga alla sua essenza, o la pongono nella sua definizione, come fa S. Agostino, ed altri con lui. Ma queste sono sottigliezze, che a noi non si appartengono, e nulla giovano al nostro intento. A noi basta sapere, che non si dà mai contemplazione senza qualche ammirazione del proprio oggetto. Dice S. Bonaventura (*de 7. Itiner. æter. Itin.* 5. *dis.* 1.) che allora incomincia l'ammirazio-

ne: *Spiritus hominis per meditationem in æternis non figitur, nec quietatur, donec per contemplationem ei ostendatur quod quærebatur; sed quam cito quæsitum invenitur, & cum spiritus illi, quasi acquiescendo cum admiratione inhærere cœperit, tam cito meditatio esse desinit, & in contemplationem transit.* Ciò proviene dal modo, con cui si propongono nella contemplazione gli oggetti, e dal modo con cui l' intelletto li conosce. Gli oggetti della contemplazione sono soprannaturali, e divini, e si presentano alla mente con una insolita, e straordinaria chiarezza: e perciò non possono fare a meno di cagionare ammirazione, e stupore in chi li miri: Il modo, con cui i contemplativi l' intendono, è più che umano. Il conoscere le cose con un semplice sguardo della mente, è proprio di Dio, e degli Angeli, non già dell' uomo, ch' essendo di sua natura discorsivo, dee giungere passo passo, e per via d' illazioni alla cognizione del vero. Ed appunto questo modo d' intendere, poco connaturale, debbe anch' esso concorrere a risvegliare nella mente la maraviglia. Nè giova il dire, che la maraviglia ha per oggetto le cose nuove, nè alla mente del contemplativo possono giungere nuove le verità soprannaturali, che mille volte ha meditate, e molte volte ha contemplate ancora; poichè o la luce divina gli scopre in quelle cose stesse, ch' egli sa, nuove circostanze, o almeno gliele propone in un modo insolito, atto sempre ad eccitare lo stupore. Quindi deduce il P. Alvarez de Paz, che ritrovandosi alcuno fisso nella presenza di Dio, o di qualche sua perfezione, ma con fissazione, che non porti seco alcuna ammirazione, non potrebbe dire ch' egli sia in vera contemplazione; ma si dovrebbe piuttosto dire, che quella permanenza in Dio senza discorso sia un certo principio, o pure una certa sembianza della vera, e perfetta contemplazione: *Hinc etiam elicitur, aspectum quemdam divinæ præsentiæ, aut alicujus divinæ perfectionis, qui admirationem non inferat, esse quidem veluti contemplationem quamdam incohoatam, quia sine discursu est, aut effigiem quamdam contemplationis, non tamen contemplationem perfectam.* (*Tom. 3. lib. 5. p. 2. cap. 1.*)

40. Finalmente ho detto, che lo sguardo semplice, ed ammirativo della contemplazione debb' essere *fervorosamente amoroso*, perchè è quello, che la distingue dalla speculazione filosofica, e teologica, che non appartiene in modo alcuno alla mistica contemplazione. I Filosofi, ancorchè fossero gentili, consideravano l' essere di Dio, e le sue perfezioni dipendentemente da quel lume, ch' era loro somministrato dalla retta ragione. I Teologi Scolastici considerano anch' essi le divine grandezze dipendentemente da' principj della fede, e di quelle verità, ch' essendo da Dio rivelate, sono infallibili. Ma perchè le loro cognizioni tendono bensì ad indagare le verità divine, ma in quelle si fermano, nè passano ad accendere la volontà in affetti proporzionati; non si può dire, che considerando eglino Iddio, lo contemplino seriamente con le loro sterili cognizioni. Non così la contemplazione mistica, che porta seco una luce calda, ed una cognizione fervida, la quale illustra l' intelletto ad intendere, ed insieme infiamma la volontà d' un dolce amore. Così insegna Alberto Magno (*de adhær. Deo cap.*) laddove assegnando la diversità, che passa tra la contemplazione de' Filosofi (lo stesso dicasi de' Teologi) e la contemplazione de' Santi, dice, che quella altra mira non ha che perfezionare l' intelletto di chi contemola con la cognizione del vero; ma questa ha per suo fine accendere di amore la volontà verso l' oggetto contemplato, ch' è Iddio: quella si ferma nella cognizione, e senza passar più oltre, di essa si appaga; questa passa all' affetto, e l' ha per suo fine principale, ed intrinseco; ed in questo si discerne da ogni semplice, e nuda speculazione. *Animadvertendum est etiam in hoc esse differentiam inter contemplationem Catholicorum fidelium, & Philosophorum gentilium, quia contemplatio Philosophorum est propter perfectionem contemplationis, & ideo sistit in intellectu, & ita finis eorum in hoc est cognitio intellectus: Sed contemplatio Sanctorum, quæ est Catholicorum, est propter amorem ipsius, scilicet contemplatio Dei: idcirco non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad affectum per amorem, Unde Sancti in contemplatione sua habent amorem Dei, tamquam principaliter intentum.* Lo stesso afferma con termini equivalenti il Serafico Dottore S. Bonaventura (*de 7. itiner. ætern. itiner. 3. dist. 2.*) *fructus sapientiæ est contemplari Deum, non quocumque modo, sed cum delectatione, & cum quadam experimentali suavitate in affectu.* Rimanga dunque stabilito, che non si dà contemplazione mistica propria de' Santi, senza qualche accendimento di volontà, e mancando questo, la cognizione di Dio sarà un freddo studio, ed una secca speculazione, ma non già una divota contemplazione. Vero è però, che questo stesso affetto può esser sensibile, traboccando dalla volontà nel cuore con molta soavità; e può esser spirituale, contenendosi tutto nello spirito

to con pace intima, e con quiete, e refezione interiore, tanto più preziosa, quanto meno nota a' sensi.

41. Le ragioni poi, per cui la contemplazione santa va sempre congiunta col santo amore, due sono. La prima, perchè nasce dall'amore, come dice S. Tommaso (2. 2. quæst. 180. art. 7.) *Vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas:* in quanto che l'amore fa che l'anima tutta s'immerga colla sua cognizione, e si fissi nell'oggetto amato. La seconda, perchè la contemplazione accende con la sua luce quell'istesso amore, da cui prese l'origine, come dichiara egregiamente S. Gregorio (*In Ezech. hom.* 14) *Amoris ignis, qui hic ardere incohoat, cum ipsum, quem amat, viderit, in amorem ipsius magis ignescit.* Sicchè l'amore divino sveglia l'anima amante a fissare lo sguardo della sua mente in Dio: e lo sguardo di Dio amato accresce a dismisura nell'anima le fiamme di carità. Come appunto accade agli stolti amanti di questo mondo; che sono portati dall'amore a vagheggiare co' loro sguardi la persona amata; e quegli stessi sguardi vibrati verso tale oggetto, avvalorano, ed accrescono il fuoco de' loro impuri amori. Da questo opportunamente inferisce l'Angelico, che la contemplazione reca sempre all'anima diletto, e gaudio: perchè questi sono affetti, come già dissi nel Trattato primo, che sempre si destano alla presenza di quella cosa, che si ama: perchè vedendosi la volontà presente l'oggetto de' suoi amori, tosto se ne impossessa, ed in quel possesso a lei gradito, giubila, e gode. Or siccome la contemplazione fa vedere all'anima presente quel grande Iddio, ch' ella ama; così a quella vista non può far ella a meno di non empirsi di dilettazione, di gaudio, e di soavità. Il che vien confermato dal S. Dottore (*Ibid. art.* 7.) con la predetta parità dell'amore profano. *Contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur; sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur, non solum ex eo, quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam.* Poi seguita a dire ciò, che già accennai nel Capo 2. del presente Trattato; che il godimento della contemplazione tant' è maggiore, quanto i diletti dello spirito superano i piaceri vili del senso.

42. E qui si avverta, che in questo sguardo ammirativo, amoroso, e dilettevole, in cui consiste tutta l'essenza della divina contemplazione, si contengono molti altri affetti, benchè non proccurati dall'anima colle proprie industrie. Si contiene un' intima pace, ed una piena serenità, perchè non abita Iddio, se non che in luogo di pace: *Et factus est in pace locus ejus.* Si contiene umiltà, e rispetto: perchè vedendosi l'anima vicina a Dio, sente, senz' adoprarvi alcuna diligenza profonda, abbassamento interno, ed intima confusione: sente conformità al divin volere, benchè non la proccuri, perchè l'amore istesso la fa tutta abbandonare nelle braccia del suo diletto. Si contiene pieno diletto. Si contiene pieno distaccamento da tutto il creato, da cui praticamente l'aliena, senza ch' essa vi s' industrii; il sommo bene che gode. Si contengono, se non espressamente, almeno virtualmente, desiderj di mortificazioni, di patimenti, di umiliazioni, e d'ogni virtù: perchè sebbene non soglia ella sentire tali brame nell'atto di contemplare; si trova poi di esse tutt' accesa, ancorchè non si sforzi punto di averle.

43. Avverto finalmente, che nella dichiarazione che abbiamo data della mistica contemplazione, dicendo, ch' essa è *un' elevazione di mente in Dio con uno sguardo semplice ammirativo, e soavemente amoroso:* ciò che formalmente si appartiene all'essenza della contemplazione, è lo sguardo semplice in Dio, come dice S. Tommaso, chiamandola *intuitus veritatis*. Non siegue però da questo, che possa darsi mistica contemplazione, senza l'amore: perchè in tanto il detto sguardo constituisce la contemplazione, di cui parliamo, in quanto va connesso coll' amore soave, e dilettevole verso del sommo bene, senza cui non sarebbe essa contemplazione divota, ma fredda speculazione, come abbiamo mostrato. Sia ciò detto per premunirci da qualche cavillazione, che contra la nostra dichiarazione potrebbe opporsi da qualche intelletto sottile.

CAPO V.

Si esamina, se l'orazione di pura fede, e lo sguardo fisso insegnato dal Malavalle, da Michele Molinos, e da' suoi seguaci, sia contemplazione, od orazione di quiete.

44. Stabilito già qual sia la vera contemplazione, passiamo a veder qual sia la falsa. Così il Lettore a fronte di una contemplazione ideata storta mente da' falsi Mistici, intenderà meglio qual sia la legittima praticata, ed insegnata da' Santi; essendo pur troppo vero quel detto de' Filosofi, che mai le cose non hanno più bel risalto,

falso, che quando sono poste al paragone de' loro contrarj. Insegna dunque il Malavalle, ed il Molinos, che l'anima, posti da parte tutt'i discorsi, tutte le immaginazioni, e tutte le riflessioni divote, si ponga in sede avanti a Dio, come avanti ad uno amico, che sa essere ivi presente, ed in qualche modo se ne stia costante, senza considerar niente, senza dir niente, senza discorrer niente, per rimaner libera in tal guisa ad udir Dio. E vogliono, che questa sia orazione di quiete, e vera contemplazione. Quanto sia stolta questa lor idea, ognun lo vede, perchè se fosse vero questo loro insegnamento, ne seguirebbe, che qualunque fedele potrebbe, quando vuole, entrar in contemplazione, perchè a niuno Cristiano cattolico manca l'abito della fede, a niuno mancano gli ajuti attuali necessarj per credere, mentre questi non si negano da Dio ad alcuno: e però potrebbe ciascuno mettersi in fede avanti a Dio, starsene per lungo tempo quivi balordo, e così divenire un ottimo contemplativo. Anzi dico di più. Ogni meretrice, ogni assassino di strada potrebbe contemplare a suo piacere, ed a suo arbitrio; perchè questi non sono privi della virtù della fede, che non si perde cogli omicidj, e con le disonestà, ma solo con gli atti d'infedeltà contrarj all'istessa virtù: neppure sono privi delle grazie attuali: che Iddio è sempre pronto a concederci. E però potrebbero porsi avanti a Dio in pura fede, e stando in tal guisa lungamente oziosi, così potrebbero tra le loro laidezze, e tra le loro stragi divenire anch'essi contemplativi. E pure sappiamo di certo, che la contemplazione è di pochi: non solo non si concede a' peccatori, ma neppure a tutte l'anime giuste, anzi neppure a tutte le anime perfette; e che a quegli stessi, che sono privilegiati da Dio di un sì bel dono, non si dà a tutto pasto, e molto meno a loro arbitrio, ma con intervalli, e solo quando a Dio piace. Sentano ciò che dice a questo proposito S. Bernardo (*Serm.51.in Cant.*) *Quis, non dico continuo, sed aliquandiu, dum in hoc corpore manet, lumine contemplationis fruatur?* Reputa egli felice chiunque sia qualche volta ammesso da Dio alla grazia di contemplare. E parlando in altro luogo della visita, che il Verbo divino fa all'anima per mezzo della contemplazione, dice che va, e viene a suo arbitrio. (*Serm.74. in Cant.*) *Neque enim hoc irrevocabile Verbum. It, & redit pro beneplacito suo, quasi visitans diluculo, & subito probans. Et ire quidem illi quodammodo dispensatorium; redire vero semper voluntarium est.* Ed altrove aggiugne, che non è sì facile a ritornare, essendo molto rara l'ora, in cui è concessa all'anima divota di godere un tanto bene: *Sed heu rara hora, & parva mora!* (*Serm.23.in Cant.*) Or come si accorda tutto questo con la contemplazione di questi novelli Mistici, consistente in un atto di pura fede, facile a praticarsi in qualunque tempo da qualsisia fedele, solo che voglia?

45. Ma non istenterà a scorger l'errore di questo falso insegnamento chi ha ben compresa la dottrina, che abbiamo data nel capo precedente, dichiarando l'essenza della divina contemplazione. E' vero, che per la contemplazione si richiede un atto di pura fede verso Iddio presente. Questo però non basta, altrimenti chiunque non ha perduta la fede, potrà essere contemplativo, come dianzi dicea. Ma si richiede di vantaggio, che quest'atto di fede sia illustrato da una luce eminente, per cui l'anima vegga presente quel Dio, che prima credea bensì presente, ma nol vedeva, onde rimanga per mezzo di quello sguardo luminoso con dolce ammirazione assorta in Dio. Se manchi questa luce, questa vista, e quest'ammirazione, sarà bensì fede della presenza di Dio comune a tutti, ma non già contemplazione propria solo di pochi. Riccardo di S. Vittore (*de Contemplat. l. 4. c. 3.*) dice, che in tre modi possiamo noi conoscere un istesso oggetto, o con cognizione ordinaria, per cui in qualche modo la rimiriamo, o con la meditazione, per cui l'esaminiamo, o con la contemplazione, per cui l'ammiriamo. L'oggetto è sempre lo stesso, ma i modi di conoscerlo sono molto diversi. *Unam eamdemque materiam, aliter per cognitionem intuemur, aliter per meditationem miramur, atque aliter per contemplationem miramur. Multum inter se invicem haec tria differunt in modo, quamvis quandoque in materia conveniant.* Ecco dunque la differenza, che passa tra la cognizione ordinaria di pura fede, e la cognizione straordinaria di contemplazione, che a quella manca, ed a questa si dona una luce particolare proveniente da' doni dello Spirito Santo, la quale induce l'anima in una gioconda, e soave ammirazione di Dio presente. Questa luce non è propria di chi credendo contempla l'oggetto, che crede; e però la fede mira solo la presenza di Dio, ma la contemplazione l'ammira, *per contemplationem miramur.* E più chiaramente S. Bonaventura (*in 7. Itiner. Aetern. itiner. 3. distint. 1.*) *Proprium est contemplationi jucunditatis suae spectaculo cum admi-*

admiratione inhærere. E però l' orazione di pura fede insegnata dal Malavalle, e dal Molinos, non appartiene in modo alcuno alla contemplazione.

46. Veggono questi molto bene la forza di queste ragioni, e però non potendo dare alla loro orazione di pura fede la sostanza della contemplazione, e della vera quiete, s' industriano di darle una bella apparenza, con applicare i termini propri della divina contemplazione, chiamandola sguardo fisso, che l' anima tiene in Dio, mentre sta avanti di lui in pura fede. Ma fermiamoci un poco ad esaminare cosa intendano questi colla parola di *sguardo fisso*; perchè può essere, che in vece della contemplazione vi ritroviamo sotto coperta qualche illusione. O per sguardo fisso intendono, che l' anima elevata da una luce straordinaria, rimanga fissa e sospesa in Dio con alta ammirazione, e con soave amore. Ed un tale sguardo è senza fallo vera contemplazione, e vera quiete; ed è appunto quello che diciamo noi, ma però non lo dicono essi. O intendono per sguardo fisso, che l' anima faccia sul principio dell' orazione un atto di fede circa la presenza di Dio, e poi sospenda ogni pensiere, o sia buono, o sia reo, come pare che vogliano significare, dicendo che non ha da discorrere niente, e considerar niente, ed insieme che sospenda ogni affetto santo, come pure s' avanzano ad insegnare. Questo non è certamente nè contemplazione, nè orazione; ma una vera oziosità, ed un vero perdimento di tempo, anzi è una vera stoltezza, perchè non è possibile, che l' intelletto umano, trovandosi desto, possa stare un tempo notabile senza pensare a cosa alcuna, se pure Iddio non facesse il miracolo di negare ogni suo concorso alle sue operazioni. O pure finalmente per sguardo fisso vogliono significare, che dopo il primo atto di fede usi l' anima industrie, e diligenze per star fissa colla mente in Dio. E questo certamente è atto buono, perchè è una continuazione di qualche prima fede; con cui sul principio l' anima si pose avanti a Dio, e in qualche senso men proprio si può dire anche sguardo fisso, in quanto ella proccura di star cosla mente fissa a Dio. Ma questo non è contemplazione, ma al più una disposizione assai rimota dalla contemplazione; che si chiama con altri termini presenza di Dio, a cui può giongere ognuno. Lo sguardo fisso della contemplazione quello è, con cui l' intelletto confortato da luce eminente vede con chiarezza la presenza di Dio, e vi rimane assorto con ammirazione, e stupore. Per ottener questo, non basta che noi c' industriamo per mezzo della fede di tenere la mente ferma in Dio; ma si richiede un raggio di luce eccedente, che l' illustri a vedere quell' oggetto divino, e senz' alcuna nostra industria ve la fissi, e dentro ve l' assorbisca. In somma sguardo fisso di contemplazione non è quello, che nasce dalle nostre diligenze, come vogliono questi novelli Direttori, ma solo quello che proviene da luce straordinaria, che Iddio infonde nella nostra mente, per cui l' innalza ad operare in modo sovrumano, ed angelico rendendola abile a penetrare chiaramente con un semplice sguardo, e ad ammirare quelle verità divine, che la fede oscuramente c' insegna.

47. Esaminata già le contemplazione di questi falsi Mistici circa l' atto dell' intelletto, ch' essi chiamano atti di pura fede; o sguardo fisso, veggiamo ciò che dicono circa gli atti della volontà. Dice il Malavalle, ed il Molinos, che l' anima posta in orazione di pura fede, non debb' eccitarsi in affetti nè di adorazione, nè di aspirazione, nè di lodi, nè di ringraziamenti, nè di offerazioni, nè di dimande: sì perchè il tutto si contiene equivalentemente in quello sguardo fisso, che allora tiene; sì perchè il prorompere in tali affetti, è imperfezione: mentre altro non è, dicono essi, che dare sfogo al sensibile. Già vede chiaramente il Lettore, che anche per questo capo l' orazione di pura fede inventata da questi Novatori, non è nè contemplazione, nè quiete, com' essi pretendono; avendo noi già mostrato nel precedente capo e con autorità, e con ragioni, che la contemplazione vera ha per essenza di andare congionta con un dolce affetto, perchè se la volontà alla vista di Dio presente non si commova punto, non sarà quella una contemplazione divota, ma una speculazione di sì bell' oggetto. Anzi nel caso nostro vietando i sopraddetti Autori ogni discorso, ogni riflessione, ed ogni considerazione di Dio, neppure può dirsi, che l' anima eseguendo tali precetti stia speculando Dio, come è manifesto. Sicchè altro non resta a dire, se non che sotto pretesto di orazione se ne stia la meschina in ozio lento, e neghittoso.

48. Circa la prima ragione che adducono, bisogna osservare, che i Quietisti usano perpetuamente quest' arte: propongono una contemplazione falsa, e poi per accreditarla le applicano le più belle doti della contemplazione vera. La chiamano *orazione di quiete*, benchè tale non sia. Le danno il nome di *sguar-*

sguardo fisso, benchè in rigore non le competa. Dicono, ch'*equivale a tutti gli affetti:* benchè non abbiano fondamento alcuno d'attribuirle una sì nobile equivalenza. Sguardo fisso, che racchiude in se stesso santi affetti, quello è, che infonde Iddio pieno di luce, di ammirazione, d'amore: perchè in quell'amore luminoso si contiene riverenza, rispetto, umiltà, venerazione, pace, gaudio, distaccamento, conformità, desiderj d'ogni perfezione, almeno in virtù, in quanto che l'anima dopo una tale contemplazione si trova di essi accesa, come ho detto nel precedente capitolo. Di questo sguardo si può dire con verità, ch'equivale a tutte l'adorazioni, a tutte le lodi, a tutti gli ossequj, a tutte l'offecrazioni, a tutt' i ringraziamenti, perchè è pieno d'amore, e colmo di divoti affetti. Ma tale non è lo sguardo fisso di una fede oscura, con cui c' industriamo di stare avanti a Dio. Perchè non è questo vestito di una luce viva, che tosto c' infiammi il cuore; e però l'anima, se non vuole rimanere arida, e desolata, dee procurare di svegliare in se stessa colle sue diligenze quegli affetti, a cui non ha forza di rapirla un tale sguardo.

49. Il Malavalle proccura di dare apparenza di vero a questa erronea dottrina colla similitudine plausibile di una fanciulla, che giunta alla presenza di un Re, da cui fosse eletta per isposa, si occupasse tutta in fargli ossequiose riverenze, e profondi inchini, e mai non gli fissasse lo sguardo in volto, nè mai lo lasciasse parlare. Così, dic' egli, fa una persona, che nell'orazione è tutta intenta a sfogare gli affetti verso Dio, in vece di fissare in Dio lo sguardo della fede, e di lasciarlo parlare. La similitudine ha una bella apparenza, ma non di verità. Confesso, che gl'inchini di quella fanciulla sarebbero indiscreti, perchè le impedirebbero lo sguardo dovuto al Re; ma gli affetti del nostro cuore non impediscono punto gli sguardi della nostra mente a Dio, anzi chiarificano, gl' illustrano, e rendono più permanenti. Solo conviene in ciò astenersi dagli eccessi, non vedendo i nostri affetti essere ansiosi, essere solleciti, essere affannosi, ma quieti, ma tranquilli, ma pacifici, acciocchè non c' impediscano l'udire la voce di Dio, qualora voglia egli parlarci al cuore, come sarebbe quella fanciulla addotta dal Malavalle più affettuosa, che saggia. Sicchè altro alla fine non si deduce da questa comparazione, senonchè possa essere d'impedimento alla contemplazione lo strepito, e l'ansietà degli affetti placidi, e moderati.

50. Circa l'altra ragione, che questi adducono per escludere gli affetti dall'orazione, affermando, che il prorompere in essi è imperfezione, perchè è un dare sfogo al sensibile: dico, che il Molinos diede saggio con una tale dottrina di quei sentimenti perversi, che nascondea nel cuore verso la divozione sensibile, i quali poi scoperti dalla Sacra Inquisizione furono fulminati da Innocenzo XI. con replicate condanne. Una è la 27. in cui egli dicea, che chi desidera ed abbraccia la divozione sensibile, non desidera, nè cerca Dio, ma se stesso, e però opera male desiderandola, e proccurandola: *Qui desiderat, & amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat, nec quærit Deum, sed seipsum, & male agit cum eam desiderat, & jam habere conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris, quam in diebus solemnibus*. L'altra proposizione è la 30. in cui affermava, che tutto il sensibile, che possiamo esperimentare nella vita spirituale, è abbominevole, sporco, ed immondo: *Totum sensibile, quod experitur in vita spirituali, est abominabile, spurcum, & immundum*. A questo vanno anche a ferire le proposizioni 33. 35. ed altre, in cui si biasima ogni atto sensibile di pietà. Dunque gli affetti sensibili, la sensibile divozione (ch' è lo stesso) è molto lodevole, e dee proccurarsi colla debita moderazione dalle persone spirituali nelle loro orazioni, perchè nasce dagli atti interiori della volontà, che sono virtuosi, e santi, ed ajuta la volontà a rinnovare gli stessi atti con più facilità, con più frequenza, con più vigore, e con la maggior perfezione. Basti dire in lode di queste sante sensibilità, che tutt' i Santi ne furono colmi, talvolta fino ad esultarne, come confessa di se il Santo David, dicendo (*Psal.* 83. 3.) *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Solo bisogna guardarsi dall'abuso, che potrebbe farsi di questi affetti, e divozioni sensibili, attaccandosi ad esse soverchiamente, e prendendole, non come mezzo, ma come fine del vostro operare. Come accade ad alcuni, a cui mancando la sensibilità, e tenerezza degli affetti, abbandonano l'orazione, e vi vanno di mal cuore, e ciò ch' è peggio, si allentano nell'esercizio delle cristiane virtù: segno chiaro, che servivano a Dio per quello stipendio di consolazione, che loro compartiva nelle consuete orazioni. Questo è un abuso molto biasimevole d'una mercede sì santa; perchè dobbiamo servirci della divozione

sen-

sensibile, che Iddio ci dona, come di mezzo per andare a lui, per unirci più a lui con la nostra volontà, e per attendere con maggior lena all'acquisto di quell'eterna mercede, che ci sta preparata nel cielo: sicchè mancando ogni affetto sensibile, perseveriamo con l'istessa costanza nell'orazione, e con l'istessa fedeltà nella pratica delle virtù. Possiamo dire della divozione sensibile ciò, che S. Gregorio (*Homil.* 17. *in Evang.*) dice della mercede temporale che si dà in questa vita agli Operarj Evangelici: cioè che la sensibilità dilettevole degli affetti sia una mercede, che Iddio dona a' suoi servi nella vita presente per sostentarli nelle fatiche, che conviene loro intraprendere, e per dar loro vigore, e lena di tendere all'eterna mercede della celeste patria. *Quæ in re considerandum est, quod uni nostro operi duæ mercedes debentur; una in via, altera in patria: una quæ nos in labore sustentat, alia quæ nos in resurrectione remunerat. Merces itaque quæ in præsenti accipitur, hoc in nobis debet agere, ut ad sequentem mercedem robustius tendamus.* Concludiamo dunque, ch'è errore il dire, che dare sfogo al sensibile coll'esercizio degli atti santi, sia imperfezione, purchè ciò si pratichi con la debita rettitudine: e molto più è errore l'insegnare, che per una ragione sì stolta si debba cessare da ogni atto buono nell'orazione. E pure i Quietisti l'insegnano, e giungono a tanta temerità, d'innalzare un'orazione sì vota di ogni affetto a quell'alto grado di contemplazione, che chiamasi orazione di quiete.

51. Aggiungono questi falsi contemplativi, che posta l'anima avanti a Dio con un atto di fede, non solo dee sospendere ogni affetto santo, ma neppure dee mai rinnovare quella donazione, che fece di se a Dio, allorchè si diede di proposito all'orazione; perchè dicono, che non essendo ritrattata, dura sempre, ed è vano il replicarla. In prova di questa apporta il P. Giovanni Falconi, e dopo di lui il Molinos la parità di chi avendo donato ad un suo amico un prezioso diamante, non gli va ripetendo ogni giorno, *Io ve le dono*. E il Malavalle arreca la similitudine di una sposa, ch'essendosi donata al suo consorte nel contratto matrimoniale, non gli va dicendo ognora *Io sono vostra, io sono vostra*. Io non so, se sia più spropositata una tal dottrina, o più spropositata la similitudine, con cui vien provata da loro autori, e ripetuta sovente, quasi che se ne pavoneggiassero. E chi non vede la disparità? quegli che donò legittimamente il diamante, non può ritrattare il suo dono, nè riavere la sua gioja, ancorchè voglia. Quella che ad altri si diede nel matrimonio, non può ancorchè voglia, disfare il contratto matrimoniale, e rimaner padrona di se. Ma non accade così nel caso nostro: perchè possiamo noi donarci a Dio interamente, e poi ripigliarci ciò, che gli abbiamo donato con disporre a nostro arbitrio, e contra la sua volontà de' nostri affetti, e delle nostre operazioni; anzi in ogni momento per la nostra naturale incostanza siamo in pericolo di cadere in una ritrattazione sì biasimevole. E però abbiamo necessità (ancorchè non l'abbia nè quell'amico, nè quella sposa) di rinnovare anche cinquanta volte il giorno (come S. Teresa dice doversi fare dalle persone che attendono all'orazione) la donazione di noi stessi, non già per ricordarla a Dio, che molto bene la sa, ma per rammentarla a noi stessi, e stimolarci colla rinnovazione del dono di essergli costantemente fedeli in mantenerglielo. In somma mi pare, che questi Mistici moderni vogliano farci travedere, come fanno i Giocolieri, proccurando di farci comparire per contemplazione di quiete un'orazione tanto aliena dalla vera contemplazione, quanto è nemica degli affetti divoti della nostra volontà: senonchè i Giocolieri fan travedere con la destrezza delle mani, e questi lo proccurano con la destrezza delle belle similitudini, con l'uso de' termini mistici, e coll'artificioso maneggio di ragioni apparenti.

52. Ma passiamo avanti. Non voglio, che ci fermiamo, finchè non ci siamo assicurati, che in quest'orazione di pura fede, o di quiete, com'essi la chiamano, non v'è alcuna di quelle belle doti, che sono proprie della divina contemplazione. Veggono questi moderni contemplativi, che la persona restandosene oziosa ginocchioni, dopo quel primo atto di fede, senza discorrere, senza considerar cosa alcuna, e senz'eccitarsi ad alcun affetto divoto, si andrà riempiendo a poco a poco di noja, di tedio, e di rincrescimento, e giungerà a tanta pena, che difficilmente potrà soffrirla, perchè in realtà non vi è cosa, che più opprima il nostro spirito di sua natura vivace, quanto l'ozio, se troppo duro. Proccurano per tanto di dar riparo a sì grave inconveniente con una nuova dottrina. Distinguono due orazioni di quiete mistica: una dilettevole, e saporosa (e questa in realtà è quella che dona Iddio) l'altra senza gusto, che chiamano anche

che secca, e sterile (e questa è appunto quella ch' essi insegnano:) e con lo splendore e speciosità di questi termini, animano le persone semplici a soffrire costantemente la penosità della loro falsa orazione.

53. Questo solo potrebbe bastare per decidere, che una tale orazione non è contemplazione, nè mistica quiete, perchè abbiamo già veduto con S. Tommaso nel precedente capitolo, ch' è di essenza della contemplazione verace l'essere dolce, e dilettevole; non parendo possibile, che l'anima vegga con isguardo chiaro l' oggetto amato, e non si riempia di soavità, e di gaudio. Basta dire, che lo stesso Angelico, parlando con rigore scolastico nella somma, in più luoghi chiama la mistica contemplazione beatitudine incoata, ch' è quanto dire un principio, ed un saggio dell' eterna felicità. Come dunque è possibile, che un' orazione di natura sua sì soave, sia divenuta a giorni nostri arida, secca, sterile, e di niun sapore? Nè giova lo sforzarsi di accreditare la secchezza di una tale orazione con esaltare fino alle stelle la felicità dello stato, in cui vivono le anime, che sono ridotte all' aridità, all'asciuttezza, ed alla desolazione. Perchè due aridità convien distinguere, una che senza nostra colpa ci manda Iddio in prova della nostra fedeltà, e questa se sia sopportata con umiltà, e con rassegnazione al divino volere, è degna di molta lode; l' altra, che ci procacciamo da noi colla nostra infingardaggine, non volendoci in tempo di orazione esercitare con le nostre potenze interiori (come insegnano questi moderni contemplativi) e questa, siccome è colpevole, così è degna di gran biasimo, e di grave gastigo. Ma lasciando anche questo in disparte, non è percettibile, come l'aridità, qualunque essa siasi, possa ritrovarsi nella quiete contemplativa, che a similitudine della contemplazione de' Beati, ha per sua illustre proprietà esser soave, esser gaudiosa, esser dilettevole.

54. Compendiamo ora in poche parole tutto ciò, che abbiamo detto nel presente, e nel precedente capo; onde vegga il Direttore con un' occhiata qual' è la vera contemplazione, e quale non è. Nel precedente capitolo demmo alla divina contemplazione quattro doti da essa inseparabili, che la distinguono da ogni altra orazione, che non è tale. La prima sua dote si è l'esser essa sguardo semplice di Dio. Tale non è l'orazione di pura fede promulgata da' Quietisti: perchè sguardo semplice dell' intelletto in rigore significa una cognizione di Dio senza discorso, ma chiara, ma luminosa, che in qualche modo si assomiglia alla vista intuitiva, che potrebbe aversi di tale oggetto. Nè può esser tale la cognizione di fede ordinaria, che sempre è oscura. La seconda sua dote si è, esser essa sguardo semplice, ed ammirativo. Ma ammirativa non è l' orazione di pura fede: perchè l' ammirazione nasce nell' intelletto da una luce eminente, che rappresentandogli la grandezza di Dio in modo insolito, lo assorbisce in un soave stupore; nè tal luce ammirativa certamente si trova in un atto di fede comune ad ogni fedele, con cui egli crede di avere Iddio presente. La terza sua dote si è, l' esser essa uno sguardo, non solo ammirativo, ma ancora amoroso. Ma amorosa sicuramente non è l' orazione di pura fede: perchè la fede sola, senza la cooperazione della volontà, non può destare amore ne' nostri cuori, e lo veggiamo pur troppo colle nostre esperienze, che volendo accenderci in amore, è necessario che colla scorta della luce oscura della fede c' industriamo d' eccitarlo in noi. Dall' altra parte i Quietisti non vogliono tali diligenze, tali eccitamenti, e tali industrie; anzi ordinano, che si cessi da ogni atto. Dunque è necessario, che se ne restino in braccio a quella loro nuda fede freddi, e gelati. Finalmente la quarta sua dote si è l' essere uno sguardo non solo ammirativo, ed amoroso, ma dilettevole. Ma come è dilettevole l' orazione di pura fede, se essi stessi confessano ch' è arida, ch' è secca, ch' è sterile, ch' è senza sapore? Si sforzino dunque quanto vogliono a vestire questa loro orazione di termini speciosi, dandole mille belli titoli, di sguardo fisso, di quiete mistica senza gusto, di quiete secca, di quiete sterile, nominandola presenza di Dio in fede, unione con Dio in fede, l' adornino pure con espressioni divote, e con vaghe similitudini: che non arriveranno mai con tanti abbigliamenti e coperture a darle la sostanza della mistica contemplazione, che in verità non ha, come abbiamo dimostrato. Tutti questi termini mistici, e tutte queste similitudini popolari, sono destrezze da Giocolieri per far travedere i malavveduti.

55. Almeno, se essa non è contemplazione, sarà meditazione divota. Ma neppur ciò può dirsi: perchè essi vietano ogn' immaginazione, ogni discorso, ed ogni riflessione santa, e proibiscono l' eccitamento d' ogni divoto affetto: in somma disapprovano tutto ciò, che si appartiene all' essenza della meditazione. Cosa dunque sarà questa orazione

zione di pura fede tanto esaltata da questi, non so se debba dirli maestri, o corruttori di spirito. Eccolo. Mettersi con un atto di fede avanti a Dio, stare attento a non ritrattarlo positivamente: e così rimanersene in una vera oziosità.

56. Finalmente rifletta il Direttore alle proposizioni 20. e 21. di Michele Molinos condannate da Innocenzo XI., in cui troverà tutta la sostanza dell' orazione di pura fede da noi confutata nel presente capitolo: onde finisca di persuadersi delle loro falsità. Proposizione 20. *Asserere, quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, & non per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est. Deus nunquam loquitur: ejus locutio est operatio, & semper in anima operatur, quando haec suis discursibus, cogitationibus, & operationibus eum non impedit.* Proposizione 21. *In oratione opus est manere in fide obscura, & universali cum quiete, & oblivione cujuscumque cognitionis particularis, ac distinctionis attributorum Dei, & Trinitatis; & sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum, & amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.*

CAPO VI.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i precedenti Capitoli.

57. AVvertimento I. Capitando a' piedi del Direttore anime bramose di dedicarsi alla vita spirituale, e specialmente all' orazione, la metta nel santo esercizio della meditazione, (se però ne sieno capaci) ed attenda con somma cura, che non entrino in pretensioni di consolazioni, di gusti, di comunicazioni spirituali, e molto meno di elevate contemplazioni, acciocchè *non evanescant in cogitationibus suis*. Così insegnano tutt' i Santi. S. Bernardo, od altro grave Autore della celebre Scala Claustrale, pone in primo luogo la lezione e la meditazione, perchè questi sono i primi gradini, che ha da salire l' anima, che brama accostarsi a Dio. Riccardo di S. Vittore dice, che l' anima non si accende in desiderio de' beni eterni, senonchè per mezzo della meditazione: (*extermin. mali Tract. 2. cap. 11.*) *Nunquam animus ad aeternorum bonorum desiderium plene accenditur, nisi qualia sint praemeditetur.* San Bonaventura afferma, ch' è necessaria la meditazione, acciocchè l' anima si distacchi da' beni terreni, e s' affezioni agli eterni: il che è appunto quella, di cui hanno estremo bisogno, quelli che incominciano a camminare nella via del Signore (*in 7. itiner. aetern. itiner. 3. dist. 5.*) *Ideo necesse est, ut spiritus noster temporalia fugiat, quia ex hoc aeternis appropinquat; & ad interiora deserti cum Moyse intrat, ut de aeternis audiat, in solitudine meditationis assidue permanet.* S. Tommaso insegna, che per l' acquisto della divozione, per cui ci dedichiamo internamente al divino servigio, è necessaria la meditazione (*2. 2. quaest. 82. art. 3.*) *Et ideo necesse est, quod meditatio sit devotionis causa; in quantum scilicet homo per meditationem concipit, quod se tradat divino obsequio.* E però avendo i principianti somma necessità di stabilirsi nella risoluzione di servire a Dio, debbono darsi allo studio della santa meditazione, da cui nasce, e per cui si nutrisce questa divota volontà. E Gersone arriva a dire, che non solo non si può giungere alla contemplazione (se pure Iddio non faccia miracoli), ma neppure ad una mediocre perfezione, se prima non sia preceduto un lungo esercizio di meditare. (*Tract. med. & cons.*) *Dum recogito, quod absque meditationis exercitio nullus, secluso miraculo Dei speciali, ad perfectionem contemplationis dirigitur, aut pervenit, nullus ad rectissimam Christianae religionis normam attingit, immo vix se componit, audeo zelans sanctae meditationis studium suadere.* Perciò importa molto, che il Direttore affezioni l' anime specialmente nel principio della loro vita spirituale alla santa meditazione, in cui s' imbeano delle massime di nostra fede, e succhino il latte della vera orazione.

58. La ragione, per cui conviene operare così, è manifesta. Iddio e come autore della natura, e come autore della grazia, vuole che le sue creature operino in modo connaturale, cioè in modo confacevole alla loro natura: perciò si dice che Iddio soavemente dispone tutte le cose, perchè con connaturalezza le conduce a' loro fini. Or è certo, che non è proprio dell' uomo conoscere la verità con un semplice sguardo della sua mente. Questa è dote illustre dell' intelletto Angelico. Proprio dell' uomo è soltanto giungere alla cognizione del vero per via di discorso, e con l' ajuto della fantasia, passando da una verità, che già gli è nota, a discoprirne un' altra occulta, ed ignota. E però vuole Iddio, che noi, quanto è dal canto nostro, procuriamo di penetrare le verità soprannaturali e divine per mezzo della meditazione, ch' essendo discorsiva, e fantastica, è tutta conforme

al nostro modo naturale d' intendere. E' vero, che Iddio innalza talvolta alcuno a penetrare l'istesse verità con un semplice sguardo di contemplazione: ma questo è un modo straordinario di conoscere, non dovuto alle menti, ed agl' intelletti degli uomini; e però non si dee mai da noi pretendere, ma soltanto ricevere con profonda umiltà, quando ci sia da Dio benignamente conceſso. Ciocchè a noi si appartiene, si è cercare incessantemente Iddio e le verità, che a Dio conducono, col modo progressivo del discorso, e degli affetti per la via sicura della meditazione: ed il Direttore secondando le tracce soavi della divina provvidenza, dee per questa strada condurre i suoi penitenti a passi regolari; finchè non sieno loro donate l'ali della contemplazione, per cui non camminano più col discorso, ma volino con l' intelligenza a Dio. Aggiungo, che d' ordinario a' principianti è più utile la meditazione che la contemplazione, perchè questi sono ancora attaccati coll'appetito a' beni temporali; onde hanno bisogno di affetti teneri, divoti, e sensibili, per cui affezionandosi alle cose soprannaturali, si distacchino dalle terrene. Or chi non sa, che la meditazione, piucchè la contemplazione, è atta a produrre tali effetti nel senso, perchè in quella opera più la fantasia, a cui è sottoposto l' appetito sensitivo: in questa opera più l' intelligenza, a cui è immediatamente soggetto il solo spirito: e però più conviene quella che questa alle persone imperfette, e suol esser loro di maggior profitto. Dunque il Direttore metta sempre i suoi discepoli nella strada della meditazione, e ve li tenga costanti, finchè Iddio non li cavi fuora da se, e non gl' introduca nella strada amena, e dilettevole della celeste contemplazione.

59. Avvertimento II. Dal predetto avvertimento io un altro ne deduco, che va con quello connesso, ed è, che il Direttore non permetta mai a' suoi discepoli di usare alcun'arte, nè alcun' industria per sollevarsi alla contemplazione. Io non dico già, che la persona non abbia a disporsi da lontano alla contemplazione col distaccamento da tutte le cose terrene, con l' esercizio delle virtù morali, specialmente dell' umiltà, della mortificazione, e dell' annegazione di se stessa: queste sono ottime diligenze, perchè è di dovere, che volendole Iddio compartire questo dono, non la trovi indisposta. Dico, che non ha da usare alcun' arte prossima, nè alcun particolare stratagemma per innalzarsi *hic & nunc* a qualche atto di contemplazione. Perchè questo è l' errore fondamentale de' Quietisti, da cui presero origine tutti quegli abbagli, che abbiamo già rigettati, e quelli, che confuteremo nel progresso di questo Trattato. Insegnano, che si faccia un atto di pura fede alla presenza di Dio, e che poi si deponga ogn' immaginazione, ogni discorso, ed ogni considerazione, e si cessi da ogni affetto divoto, perchè credono che con questi artifizj possa giungersi alla divina contemplazione. Si persuadono i miseri, che non operando l' anima, abbia da operare Iddio nell' anima, e l' abbia a colmare di chiari lumi, e di soavi affetti, da cui venga innalzata allo sguardo delle cose divine; e perciò dicono, che per dar luogo all' operazioni di Dio, debba ella sospendere ogni suo atto, quasi che l' esercizio delle nostre potenze legasse le mani a Dio, e lo rendesse impotente ad operare in noi. Tutti questi artifizj, se ben si considerino, altro non sono che una fina superbia, ed una presunzione vera di ottenere ciò, che in modo alcuno non ci è dovuto. La contemplazione non si può da noi degnamente meritare. Iddio non solo non l' ha promessa all'industrie, ed all' arti, ma neppure all' opere virtuose, e sante: ha voluto, dirò così, avere le mani libere nella distribuzione di sì bel dono; e che ciò sia vero, lo veggiamo pur troppo coll' esperienza, mentre talvolta Iddio per gli suoi altissimi fini imperscrutabili alle nostre menti, lo comparte a' principianti, e lo nega a' proficienti, ed a' perfetti molto avvantaggiati nella virtù. Dunque il procurare con tali arti improprie, ed irragionevoli un tal favore non potrà scusarsi da superbia, e da presunzione.

60. Ma io voglio dire di vantaggio insieme con l' Angelico Dottore, cioè che il proccurare coll' arte delle predette sospensioni la divina contemplazione, non solo è un attentato vano, e presuntuoso, ma è una vera pazzia: perchè dice il Santo, che il non volersi ajutare co' proprj atti, mentre la persona può, e volere che Iddio faccia tutto da se, è una manifesta stoltezza: ecco le sue parole (*cont. Gentes lib. 3. cap. 135.*) *Expectare a Deo subsidium, in quibus se aliquis potest per propriam actionem juvare, prætermissa propria actione, est insipientis, atque Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones. Non est igitur expectandum a Deo, ut omni actione propria, qua sibi potest quis subvenire, prætermissa,* Deus

Deus ei subveniat. Hoc enim divinæ ordinationi repugnat, & bonitati ipsius. Avverta per tanto il Direttore, che i suoi spirituali non cadano in tali leggerezze: e però proccuri che sempre operino con l' intelletto, discorrendo sopra le massime di nostra fede. Intendo però secondo la capacità di ciascuno, perchè non tutti sono capaci di un discorso stretto, nè questo è sempre opportuno. Ma basterà che s' industriino di penetrare con ponderazioni adattate al loro intendimento le verità divine, quanto basti a movere gli affetti, ch' è il fine della meditazione. Proccuri, che sempre operino con la volontà, facendo atti di umiltà, di pentimento, di propositi, di desiderj, di domande, ed altri. Ma però con pace, e tranquillità di animo, nè mai interrompano l' esercizio delle potenze interiori, finchè Iddio non le sospenda, assorbendole con la sua luce in una profonda ammirazione, ed in un dolce amore. Si ricordi sempre di quel saggio insegnamento di S. Teresa, che a Dio solo tocca sospendere l' operazioni del nostro intelletto, non tocca a noi: perchè sospendendole Iddio, gli dà una grande occupazione; ma sospendendole noi colla volontaria cessazione da ogni atto, ci rimanghiamo senza occupazione alcuna, freddi, e balordi. Ecco le sue parole: (*in vita cap.* 12.) *Nella Mistica Teologia, di cui cominciai a dire, lascia l' intelletto di operare discorsivamente, perchè Iddio lo sospende .... Il presumere, o pensare di sospenderlo noi, è quello, che dico che non si faccia, nè si lasci di operare con esso; perchè altrimenti ce ne rimarremo balordi, e freddi, e non faremo nè l' uno, nè l' altro. Imperocchè quando Iddio lo sospende, e lo ferma, gli dà di che si maravigli, e in che si occupi, e che senza discorrere intenda egli più in un Credo, che non potremo noi intendere in molti anni con le nostre industrie di terra.*

61. Stia anche cauto, che i suoi discepoli non usino altri artifizj non meno dannosi. V. G. che non proccurino di entrare in contemplazione colla fissazione violenta delle potenze in qualunque oggetto, tenendo la mente ferma, senz' alcun discorso, e senz' alcuna utile riflessione, non senza sforzo di testa in una stessa verità, e la volontà in un istesso affetto, sperando che da quegli abbia a nascere quello sguardo fisso ammirativo, ed amoroso, ch' è proprio della divina contemplazione. Questa sarebbe una vana semplicità: perchè la contemplazione nasce da una luce, e da un amore infuso, che non dipende da industrie, e dagli sforzi, ma solo dal divino volere. Iddio la dà a chi vuole, e se non vuole, non conviene violentar le proprie potenze a persistere nello stesso atto, perchè a nulla giova. Perciò io credo, che per evitare questi, e mille altri inconvenienti, sia necessario che la persona spirituale ne' principj, che si dà all' orazione, si prefigga di non pretender altro con questo divoto esercizio, che acquistar le sode virtù, che avvantaggiarsi nella cognizione, ed amore di Dio, rimettendosi alle divine disposizioni circa il modo, con cui le dovrà questo sortire, o abbia da essere per via di gusti, o di desolazioni, o per la strada della meditazione, o della contemplazione, sapendo Iddio meglio che noi ciò che conviene. Se l' anima fin da principio non prende queste giuste idee, spesso nel cammino della meditazione o intopperà, o fallirà la strada, o tornerà indietro, e mai non giungerà al termine della Cristiana perfezione.

62. Avvertimento III. Ma se poi camminando la persona rettamente, e senz' artifizj vani per lo cammino della meditazione, cade in tenebre, ed in aridità senza sua colpa, debbe il Direttore assisterla con cura particolare, acciocchè non si sgomenti, non si disanimi, non abbandoni, o almeno non trascuri questo divoto esercizio. In tali casi proccuri che porti seco nel luogo, in cui suole orare, quel libro spirituale, d' onde ritrae i punti delle sue meditazioni, e che incominciandosi a distrarre, e ad infastidire il di lei spirito, legga un poco, mediti, e poi ritorni a leggere, ed a meditare. Così leggendo, raccoglierà la fantasia distratta, e la fisserà nel soggetto della sua meditazione, e poi ponderando ciò che ha letto, risveglierà l' affetto addormentato, ed in questo modo passerà utilmente il tempo destinato alla sua orazione. Questo non è consiglio da disprezzarsi, perchè fu praticato da S. Teresa, la quale riferisce di se stessa, che temeva in tempo delle sue aridità lunghe, di andare all' orazione senza libro, con cui difendersi da pensieri importuni, e raccogliere lo spirito arido, e dissiparo. E dà anche agli altri questo consiglio dicendo; (*in vit. cap.* 9.) che *per quelle che vanno per di qui*, (intende per la via della meditazione) *buona cosa è legger qualche buon libro, e per questo raccogliersi.* Lo stesso insegnamento dà S. Francesco di Sales ad una religiosa Badessa, che trovavasi molto desolata nelle sue orazioni. Dopo averla confortata a persistere costante tra le aridità, soggiunge: (*part.* 2. *lib.* 5. *let.* 4.) *Servitevi del libro, quando il vostro spirito sarà stanco, cioè a dire leggere un poco, e*

poi meditare; e poi leggere un altro poco, e poi di nuovo meditare, fino alla fine della vostra mezz'ora. La madre Teresa così fece sul principio, e dice che le riuscì molto bene. E giacchè parliamo confidentemente, aggiungerò, ch' io l' ho provato, e mi è riuscito bene. Abbiate per regola, che la grazia della meditazione non si può acquistare con alcuno sforzo di spirito, ma richiede una dolce perseveranza piena d' umiltà.

63. Se poi neppure queste sante industrie giovassero a raccogliere, ed a sollevare lo spirito, insegni il Direttore al suo discepolo di umiliarsi avanti a Dio, riconoscendo in pace la sua miseria, di conformasi al divino volere io quell'interno abbandonamento, di offerirsi con costanza a soffrire quel travaglio fino alla morte, per dar gusto a Dio, di far atti di domande, che sempre possono praticarsi, e sono sempre di grandissima utilità. Ma sopratutto avverta, che non si lasci vincere da quella tentazione assai comune alle persone desolate cioè che la meditazione per loro è inutile, che perdono tempo, e che meglio sarebbe occuparsi in altro. E però dee persuadergli, che la meditazione sempre giova, perchè Iddio per mezzo di essa, o apertamente, od occultamente dà sempre all' anima quegli altri ajuti, che sono necessarj per avvantaggiarsi nella perfezione. E siccome il cibo corporale, benchè sembri all' infermo amaro, od insipido, pure lo mantiene in vita; così questo cibo spirituale non lascia di dare nutrimento allo spirito, e di farlo crescere in perfezione, benchè allo stesso spirito paja arido, secco, e disgostoso. Ce ne assicura S. Teresa, laddove parla della meditazione, sotto allegoria di chi cava l'acqua dal pozzo colla secchia per adacquare i fiori, intendo per l' acqua la consolazione sensibile, e per gli fiori le virtù (*in vita c.* 11.) *Questo è incominciare a cavar acqua dal pozzo, e piaccia a Dio, che ve lo troviamo: ma almeno non resta da noi, che già andiamo risoluti, a cavarla, e facciamo quello che possiamo per adacquare questi fiori: ed è il Signore tanto buono, che quando per quello, ch' egli sa (forse per gran giovamento nostro) vuole, che il pozzo sia secco: facendo noi dal canto nostro quel che conviene, a guisa di buoni giardinieri, manterrà egli senz' acqua i fiori, e farà crescere le virtù. Chiamo io qui acqua le lagrime, e non essendovi queste, la tenerezza, e il sentimento interiore di divozione.*

64. Dirà il Penitente, che Iddio gli permette tali desolazioni io pena de' peccati passati, e de' suoi difetti presenti. Non si opponga a questa sua persuasione; solo abbia riguardo, che non ne cavi sgomento, e diffidenza, ed inquietudine: ma che si sommetta con umiltà, con rassegnazione, e con quiete alla mano di Dio, che giustamente lo punisce per le sue ingratitudini, volendo ogni ragione, che abbracciamo con pace ogni gastigo, che Iddio ci manda. Ma sopra tutto avverta, che per un pretesto sì insussistente non lasci la santa meditazione; perchè abbandonata questa, l' anima è fuori di strada: poco profitto potrà più sperarsi da lei, anzi potrà giustamente temersi di qualche gran caduta.

65. Avvertimo IV. Con l' istessa vigilanza dovrà procedere il Direttore, quando i suoi figliuoli spirituali si troveranno in consolazioni spirituali sensibili, acciocchè le prendano con distaccamento, e con umiltà, e se ne servano per lo fine, per cui Iddio loro le dona. Iddio vuol dare a' principianti certi gusti sensibili, e per mezzo di queste dolci attrattive staccarli dalle cose del mondo, ed affezionargli al suo servizio. Spesso però accade, ch' essi distaccandosi da queste, si attaccano a quelli con grave pregiudizio del loro spirito. E spesso ancora avviene, che se ne fanno materia di vanità, perchè trovandosi fervorosi nel servizio di Dio, e senza la molestia di molte passioni addormentate da quel dolce pascolo, par loro di essere già avvantagiati nelle virtù, e già si preferiscono ad altri, che non veggono sì fervorosi, come spiegherò più a lungo nel Trattato delle purghe passive. Prevenga dunque il Direttore tali inconvenienti, con dar loro saggi consigli. Dica loro, che ricevendo tenerezze, dolci lagrime, o qualunque altra consolazione nel senso, non vi s' immergano; ma le prendano con superiorità, e con distaccamento. Voglio dire, che si servano di quella dolcezza sensibile, non per immergersi in essa, e per dar pascolo all' amor proprio, ma per innalzare con più facilità la mente a Dio, o alle massime di nostra fede, e per esercitarsi colla volontà in atti più fervorosi, e più interni. Gioverà ancora, per procedere con questo distacco, il pensare, che queste sensibilità non sono durevoli: presto passano, e si cangiano in penose aridità: e però non sono cose da farvi fondamento. Anzi, acciocchè le dette anime all' aura favorevole di tali consolazioni non s' innalzino, nè s' invaghiscano, ricordi loro, che quella facilità, che provano negli atti buoni, nell' orazioni, ed altri esercizj divoti, non nasce da virtù, che in essi ancora non è, ma proviene da

quel-

quel fervore, che internamente gli spinge, e che mancando questo (come avverrà loro di certo) mancherà ancora quella prontezza al bene. In somma il Direttore avvezzi fin dal principio il suo discepolo (come ho detto dianzi) a non far conto nè di consolazioni, nè di aridità, nè di gusti, nè di disgusti spirituali; ma a non voler altro per mezzo della meditazione che servire a Dio con fedeltà, amarlo con sodezza di spirito, ed avanzarsi nella perfezione. Quando egli giunga a questo, cammina già sicuro per la via dell' orazione, nè vi è pericolo che non faccia profitto. Non è questo insegnamento mio, ma di S. Teresa, che a tutti l'insinua con molta chiarezza, ed espressioni, dicendo così (*in vit. cap. 11.*) *Si dee grandemente avvertire, e lo dico, perchè lo sò per esperienza, che l'anima, la quale in questo cammino dell' orazione mentale comincia a camminare con determinazione, e può vincersi con far poco caso di consolarsi, e sconsolarsi molto, perchè il Signore le neghi questi gusti, e tenerezze, o perchè glie le dia; ha fatto gran parte del viaggio, e non abbia paura di tornare indietro, per molto che inciampi: perchè va principiando l'edificio in fondamento fermo. Sicchè non consiste l'amor di Dio in aver lagrime, nè in questi gusti, e tenerezze di divozione, che per lo più desideriamo, e ci consoliamo con essi; ma in servire con giustizia, con fortezza di animo, ed umiltà.*

66. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che qualunque volta (benchè ciò sia di rado) accade, che Iddio doni a' principianti, oltra le consolazioni sensibili, anche la vera contemplazione: perchè dice S. Gregorio, che assolutamente parlando, basta avere mente, e cuore per esser capace di questo dono. (*Hom. 17. in Ezech. circa fin.*) *Quisquis cor intus habet, illustrari etiam lumine contemplationis potest.* Avverte però San Bernardo, che a questi tali la grazia della contemplazione non è donata per sempre, ma solo prestata per breve tempo, quanto basti per alienarsi dalla terra, ed affezionargli alle cose del cielo. E così conviene che loro accada: perchè essendo essi ancora indisposti al ricevimento di sì gran favore, se si donasse loro stabilmente, in vece di servire loro di scala per salire a Dio, potrebbe essere d'inciampo per cadere in qualche vanità, e presunzione abbominevole. E però Iddio, ottenuto che abbia il suo intento; sottrae loro questo dono, e li lascia in istato di meditativi, e molte volte in folte tenebre, e in molto penose aridità. Questo appunto accadde a Santa Teresa, la quale narra di se, che ne' principj della sua vita religiosa ricevette l'orazione di quiete, ed anche di unione, benchè brevissima; ma poi cadde in una penosissima aridità, che le continuò per lo spazio di diciotto anni, con cui Iddio insieme con le malattie mortali, che le mandò, e con altri molti travagli la purificò, e la dispose a ricevere con istabilità quel dono, che da principio le avea concesso solo di passaggio (*in vit. c. 4.*) *Incominciò dunque il Signore*, dic'ella, *a favorirmi, e regolarmi tanto in questo cammino, che mi facea grazia di darmi l'orazione di quiete, e qualche volta arrivava a quella di unione..... Vero è, che quella di unione durava tanto poco, che non so se arrivava allo spazio di un' Avemaria; ma rimanea con sì grandi affetti, che con non aver io in tal tempo ancora vent' anni d'età, parmi che teneva il mondo sotto i piedi.* E questo è appunto quello, che pretendeva ottenere Iddio da lei con quei favori immaturi, distaccarla prestamente dalle cose mondane. Capitando dunque al Direttore qualche anima favorita da Dio ne' principj della sua vita spirituale col dono della contemplazione infusa, la faccia avvertita, che quella grazia non durerà, acciocchè non vi si attacchi; ma si vada preparando a faticare con la meditazione discorsiva, ed anche a pensare nelle aridità, che le verranno in appresso. E' vero, che anche le persone perfette debbono sempre dalla contemplazione tornare alla meditazione, come abbiamo mostrato di sopra: vi è però questa diversità, che l'anime già purgate dalla meditazione presto tornano ad innalzarsi alla contemplazione; ma a' principianti, non si lascia rivedere la contemplazione, almeno con frequenza, se non che molto tardi, quando dopo molti, e gravi patimenti interni ed esterni si sono bene mondati, e ben disposti all'infusione di sì gran dono.

67. Avvertimento VI. Avverta il Direttore, che non vi è misura di tempo determinato per far passaggio dalla meditazione alla contemplazione, e che non meritano d'essere ascoltati quei Mistici, i quali vogliono che possa la persona spirituale dopo due anni, o dopo sei mesi, o dopo quattro, o dopo due, secondo le diverse loro opinioni, passare dalla meditazione al nobil esercizio di contemplare. Perchè la contemplazione, o sia infusa, o acquisita, è un favore straordinario, in cui Iddio non ha voluto star sottoposto nè a regole, nè a leggi, la vuol dare a chi gli pare, e come, e quando gli piace, secondo gli altissimi fini della sua providenza. Sappiamo, che ad alcuni il Signo-

re ha compartito questo dono più presto, e ad altri, ed a molti, benchè fossero persone di gran bontà, non glie l'ha conferito mai, come nota divinamente S. Bernardo nel testo sopraccitato (*Serm. 3. de Circum.*) *Multi tota vita sua ad hoc tendunt, & numquam perveniunt: quibus tamen, si pie & perseveranter conati sunt, statim ut de corpore exeunt, redditur quod in hac vita dispensatorie est negatum; illuc perducente vos sola gratia, quo prius tendebant ipsi cum gratia, ut consummati in brevi expleant tempora multa.* E poi, ancorchè noi sapessimo di certo, che Iddio voglia donare a qualche anima la grazia della contemplazione, chi può mai ritapera, quante, e quali sieno le disposizioni, che prima bisogna introdurre in essa? quante, e quali le indisposizioni, che bisogna rimoverne? quanto, e quale sia il profitto, ch'ella va facendo coll' esercizio del meditare? E però chi potrà mai stabilire una giusta misura di tempo, da cui convenga prendere regola (massime se questa debba essere universale per tutti) per passare alla divina contemplazione? Dunque il Direttore, poste in non cale queste leggi arbitrarie, e fallaci procuri, che il suo discepolo indirizzi la meditazione al suo profitto spirituale, specialmente all'acquisto delle virtù morali, e teologiche; nè voglia altra regola per introdurlo alla contemplazione, che osservare se Iddio ve lo chiami dipendentemente da quei segni, che demmo nel capo secondo, e che daremo ne' seguenti capitoli.

CAPO VII.

Si divide la Contemplazione in acquisita, ed infusa, e si mostra la diversità, che passa tra l'una, e l'altra.

68. LA divina contemplazione già da noi dichiarata nel Capo secondo, vien divisa da' Mistici in due specie di contemplazioni, che sono piuttosto infime, che subalterne, che si chiamano acquisita, ed infusa; o pure (come altri le nominano) attiva, e passiva, ovvero naturale, e soprannaturale; le quali parole significano l'istessa cosa in quanto alla sostanza generica, perchè e l'una, e l'altra convengono nell'essere uno sguardo semplice, ammirativo, e soavemente amoroso delle cose divine, (il che è appunto quella ragione generale, che le costituisce nell'essere di vera contemplazione). Contuttociò, perchè vi è molto divario in quanto al loro modo di procedere, ed in quanto alla vivacità, ed intensione de' loro atti, conviene mostrare la differenza, che passa tra l'una, e l'altra, acciocchè il Direttore sappia ben discernerle, e poi sappia assegnare a ciascuna il debito regolamento.

69. La contemplazione acquisita *è quella, che si può da noi conseguire con le nostre industrie ajutate dalla grazia, e specialmente col lungo esercizio del meditare, benchè neppure a tali diligenze in rigore ella sia dovuta.* Conviene sapere, che esercitandosi le persone spirituali vigorosamente nelle virtù morali, e penetrando col lungo uso della meditazione discorsiva con maggiore e maggior chiarezza le verità divine, finalmente Iddio in premio delle loro fatiche concede loro una luce spirituale, per cui si fissano con ammirazione, e con amor dilettevole in quelle verità, cha aveano prima tante volte meditate, e in tal guisa dolcemente le contemplano. Onde pare, che una tale contemplazione sia frutto delle loro meditazioni, e parto delle loro fatiche, e che quasi se la sieno procacciata colle loro proprie industrie; e però chiamasi acquisita, od acquistata. Si avverta, che io parlo con limitazione, e ristringimento di termini: perchè in realtà la detta contemplazione non è dovuta a qualunque diligenza, ed a qualunque studio di lunga, attenta, e divota meditazione, essendo essa un dono, che non si può meritare *de condigno*, come parlano i Teologi: dimostro questo stesso con brevità. L'intendere le verità soprannaturali, e divine con un semplice sguardo fisso, fermo, ed ammirativo, è un modo di conoscere più Angelico che umano, per cui richiedesi una luce straordinaria, che renda abile l'intelleto a sì nobile operazione. Dall'altra parte non s'è Iddio mai impegnato di donare ad alcuno una tal luce, nè ad alcuno una tal luce è necessaria per lo conseguimento della sua eterna salute. Dunque può da Dio negarsi (come di fatto talora la nega) anche a persone lungamente esercitate nell'orazione: e però se egli la concede, non è mai per debito, ma sempre per dono. Vero è, che compartendosi questa luce contemplativa a proporzione de' progressi, che fa l'anima attenta alla meditazione, par che da essa nasca, e sia o suo parto, o suo premio, e però la contemplazione che da essa risulta, dicesi da' Dottori Mistici acquisita.

70. Riccardo di S. Vittore (*de cont. lib. 5. cap. 2.*) parla manifestamente di quest' acquisita contemplazione, e la distingue dalla contemplazione infusa per quell'istessa ragione, che noi abbiamo addotta, cioè, che quella dipende in qualche modo dalle nostre indu-

industrie ajutate dalla divina grazia: ma questa dipende dalla sola grazia di Dio. *Aliquando ex adjuncta industria proficimus ... Sed quod industriæ operationem dicimus, non sic accipi volumus, quasi sine gratiæ cooperatione aliquid omnino possimus; cum qualibet industria nostra non sit, nisi ex gratia. Sed aliud est contemplationis gratiam divinitus percipere, atque aliud est hujusmodi donum, Dei quidem cooperatione, proprio exercitio comparare.* Poi con maggior distinzione soggiugne: *Hos igitur contemplationis modos experiantur, qui ad summam usque ejusmodi gratiæ arcem sublevari merentur. Primus surgit ex industria humana: tertius ex sola gratia divina: medius ex utriusque permixtione, humanæ scilicet industriæ, & gratiæ divinæ.* S. Bonaventura spiega con la parità della vista corporale, come l'anima possa a poco a poco salire alla contemplazione acquisita, e poi ascendere alla contemplazione infusa. Un occhio debole può soltanto vedere una luce languida, e subosćura: se la potenza visiva comincia a corroborarsi, può soffrire anche la luce chiara: se poi divenga perfetta, può fissarsi nella luce chiara del Sole. Così l'occhio della nostra mente, se sia imperfetto, di altro non sarà capace che di un lume debole, atto solo a meditare: se poi lo sguardo intellettuale si vada perfezionando, sarà abile a ricevere un lume più chiaro, con cui potrà produrre i primi atti della contemplazione, che noi chiamiamo acquisita: ma se divenga perfetto, potrà ricevere il raggio della pura intelligenza, con cui potrà divinamente contemplare (*de 7. Itiner. ætern. itiner. 3. disc. 4. art. 1.*) *Sicut oculi carnis infirmiores prius suscipiunt lumen Solis obscurum, & magis coloribus superfusum: deinde magis confortati suscipiunt illud a coloratis mediis coloribus; & postea visu roborato, plus suscipiunt illud superfulgidum coloribus albis: deinde vero plus aucta sanitate, suscipiunt illud fulgentibus coloribus superfusum, ut speculis; & tandem oculis perfectæ sanitatis suscipiunt solarem radium, non autem alicui superfusum, sed in se purum ipsum Solem in ipso puro solari lumine inreverberate conspicientes. Sic etiam oportet mentis oculum infirmiorem prius assuefieri ad conspiciendum lumen Solis intelligentia in grassioribus, deinde in subtilioribus: donec tandem ex ipsa luminis datione multis multipliciter superfusa extendamus, & restituuntur in simplicem ipsius radium.*

71. S. Tommaso (*2. 2. quest. 182. art. 2. ad 11.*) insegna, che non vi è più chiaro segno di amare Iddio, che attendere di proposito alla divina contemplazione; cioè consecrarsi alla meditazione, ed agli altri mezzi, per cui può ella con molta probabilità conseguirsi: *Argumentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in caritate, cujus quoddam signum est labor exterius toleratus propter Christum; sed multo expressius ejus signum est, quod aliquis, prætermissis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.* E poco dopo aggiunge, che non vi è cosa più accetta a Dio, che applicare l'anima propria, e le altrui alla contemplazione, cioè a quei mezzi, che ad essa conducono: (*in cor. art. ad 3.*) *Unde magis acceptum est Deo, quod aliquis animam suam, & aliorum applicet contemplationi, quam actioni.* Non finirei mai, se volessi addurre tutti quei detti, con cui i Sacri Dottori insinuano darsi qualche specie di contemplazione da potersi da noi acquistare con le nostre diligenze, intendendo però sempre, che una tale contemplazione, benchè si dia in riguardo alle nostre fatiche, non si doni mai per debito, ma solo per favore, come ho già dichiarato.

72. La contemplazione infusa poi *è quella, che sebbene d'ordinario presuppone nel soggetto una rimota disposizione, non dipende però da alcuna sua industria, e diligenza prossima, ma solamente dall'arbitrio di Dio.* Questa contemplazione si distingue dalla passata in molte cose, ma specificamente in questo, che non ha dipendenza alcuna dalla meditazione, o da qualunque altra diligenza, che possa praticarsi dalla persona divota: poichè si dona da Dio improvvisamente: quando meno la persona se l'aspetta, molte volte mentre neppure si trova in attuale orazione; e s'ella si trova orando, o la luce contemplativa la porta ad altro oggetto distinto da quello, a cui trovasi occupata con la sua mente, o le rappresenta assai diverso l'oggetto, che meditava. Sicchè si vede chiaramente, che una tal contemplazione in modo alcuno non dipende dalle nostre considerazioni, da' nostri discorsi, e dalle nostre industrie intellettuali, ma dal mero arbitrio di Dio, che la dà a chi gli piace: e l'anima istessa, che la riceve, non può fare a meno di conoscere ch'ella non vi ha avuta parte alcuna, ma l'è stata infusa da Dio per sua mera bontà. Ma per questo istesso suol essere la divina contemplazione più luminosa, più elevata, più accesa d'amore, più dolce, più dilettevole, e più sublime.

73. Si avverta però, che sebbene Iddio nell'infusione di questa contemplazione non ha riguardo alcuno all'industrie presenti dell'anima, suole però averlo alle disposizioni pas-

passate, con cui ella siasi preparata, come ho già accennato. E voglio significare, che d'ordinario non si concede da Dio senonchè ad anime avvantaggiate nelle virtù, ed in tutto, od in parte mondate con quella specie di purghe, che chiamansi passive. Dissi *d'ordinario*, per eccettuare qualche caso raro, in cui Iddio la dona di passaggio a' principianti per animargli al suo santo servizio, come già dissi nell'Avvertimento V. del Capo VI.

74. Che poi si dia questa specie di contemplazione infusa, è manifesto, non solo perchè è ammessa da tutt' i Dottori Mistici, ma ancora perchè ne sono piene le vite de' Santi. Riccardo di S. Vittore, non solo l'ammette; ma la dichiara egregiamente ne' sopraccitati testi. San Bernardo ne parla con chiarezza, dicendo così (*de inter. domo cap.* 14.) *Incipit ei quidam insolitæ visionis radius oculis cordis apparere, & hujus hominis visione animus inflammatus, incipit munda cordis acie superna, & interna conspicere. Deum diligere, Deo inhærere: cunctis suis affectibus renuntiat, totus soli amori incumbit, sciens solum illum esse beatum, qui Deum amat. Porro ad tantam gratiam nunquam pertingit mens per propriam industriam; donum Dei est hoc, non hominis meritum*. Or questa contemplazione, in cui non hanno luogo le nostre industrie, perchè è un mero dono di Dio, è appunto quella, che comunemente dicesi infusa. Ma più specificamente ne spiega la proprietà S. Teresa (*Cast. inter. mans.* 4. *c.* 3.) Insegna la S. Maestra, che non solamente i ratti, i voli dello spirito, ed altri favori infusi, elevati, e sublimi si fanno subitamente, e molte volte quando la persona non si trova in atto di orare: ma che lo stesso accade nel raccoglimento interiore, il quale è il primo grado della contemplazione infusa, anzi un piccolo principio, ed un mero saggio di una tale orazione. *Alcune volte* (sono le sue parole) *prima che s'incominci a pensare a Dio, già questa gente si trova nel castello* (per gente del castello intendo le potenze dell'anima, com'ella stessa si è di sopra dichiarata) *che non so per qual via, nè come udirono il fischio del loro pastore. Imperocchè non fu per via di orecchie, atteso che non si ode cosa veruna, ma notabilmente si sente un ritiramento soave nell' interiore; come ben conoscerà chi passa per questo, e lo prova; che io non lo so dichiarar meglio*. Tanto è vero, che si trova una specie di contemplazione, la quale non si dona ad intuito di meditazioni, d'affetti, d'industrie, che sieno immediatamente precedute; ma si dà ad arbitrio, anzi in modo, che si conosca ch'essa unicamente dipende dalla divina volontà: e questa appunto è l'infusa, di cui parliamo.

75. Alcuni Teologi Mistici vogliono, che chiamisi infusa una tale contemplazione, perchè i principj che la producono, v. gr. l'abito della fede, della carità, ed i doni della sapienza, e dell'intelletto, sono tutti da Dio infusi nell'anima: Ma questa spiegazione non pare che abbia sussistenza, perchè infusi ancora sono i principj, che concorrono alla contemplazione: mentre per essa ancora richieggonsi gli abiti delle virtù teologiche, e gli ajuti straordinarj di luce, e di sante monizioni, i quali appartengano, o no a' doni dello Spirito Santo, si ricevono anch'essi per infusione nelle potenze dell'anima. La vera ragione io credo che sia, perchè la persona che riceve la contemplazione infusa, praticamente esperimenta l'infusione di questo dono, il che non accade nella contemplazione acquisita. Mi spiego. Esperimenta l'anima al primo nascere di una tale contemplazione, che le viene trasmesso dall'alto quel gran bene, che incomincia a godere; e perchè sentendosi sorpresa improvvisamente da una nuova luce, e da un nuovo affetto, è forse investita da nuovi pensieri, e talvolta, mentre neppure si trova in orazione raccolta, non può far a meno d'intendere, che un altro opera in lei. Nel progresso poi di tale orazione sebbene produce ella colle sue potenze quelle cognizioni, e quegli affetti, che l'immergono in Dio (altrimenti non sarebbero atti vitali, anzi neppure atti suoi proprj, ma solo ascitizj, ed estranei) contuttociò è sì grande il diletto, e la soavità, con cui opera, che non le par di produrre, ma sol di ricevere tali atti: nè di muoversi da se a Dio, ma di esser mossa da Dio. E però s'accorge colla sua esperienza, che il dono in qualche vero senso le viene infuso per mano altrui. Non così accade nella contemplazione acquistata, a cui conosce l'anima di giungere a poco a poco coll'industria delle sue meditazioni, e de' suoi affetti, anzi nell'atto stesso di contemplare può ella discernere la sua operazione, non essendo questa contemplazione tanto viva, tanto accesa, tanto soave. Questa mi sembra la ragione vera, per cui questa nominasi infusa a distinzione di quella.

76. Credo, che il Direttore avrà già compresa la diversità, che passa tra queste due contemplazioni. Contuttociò importando molto per la giusta direzione dell'anime, che l'una ben si discerna dall'altra: voglio che ora le mettiamo al paragone, che veggiamo al

al confronto, quali sono quelle doti, in cui convengono. Primo convengono in essere ambedue in quanto all' intelletto uno sguardo semplice, ed ammirativo di qualche verità divina, ed in quanto alla volontà essere un atto di amore dilettevole della stessa verità. Secondo convengono ne' loro oggetti, che ambidue sono gl' istessi: senonchè la contemplazione infusa si estende anche ad altri oggetti, che Iddio talvolta rivela di nuovo, o ad altre circostanze, che di nuovo palesa all' anime contemplative. Terzo convengono ne' mezzi, in cui l' una, e l' altra conosce tali oggetti, e sono le specie materiali, ed intelligibili. Quarto convengono nelle disposizioni previe, benchè maggiori richieggansi nella contemplazione infusa, voglio dire maggior purificazione, e mondezza nell' anima, e maggior lustro di virtù.

77. Disconvengono poi queste due contemplazioni in molte cose. In primo luogo differiscono circa la diversa eccezione delle specie: perchè nella contemplazione acquisita l' uomo per mezzo della meditazione va da se risvegliando, e combinando le specie di quegli oggetti, che hanno a contemplarsi; ma nella contemplazione infusa Iddio stesso desta, ed ordina, e qualche volta infonde di nuovo le specie nella mente dell' uomo, ed illuminandola, lo porta a sublime contemplazione. Da questa diversità, altre ne nascono. Primo ne proviene, che all' acquisita si arriva a poco a poco: poichè passando la persona spirituale da una specie all' altra colle sue divote riflessioni, ed illustrandola Iddio co' suoi lumi, giunge alla fine allo sguardo semplice, ammirativo, ed amoroso di qualche verità divina. Non così nell' infusa, che si fa immantinente: perchè movendo Iddio, od infondendo qualche specie luminosa, risulta subito l' atto di contemplazione, che sospende l' anima in Dio. Secondo, che la contemplazione acquisita non succede fuori dell' orazione, da cui ha dipendenza; ma accade spesso fuori dell' orazione l' infusa, perchè è facile a Dio eccitare, e disporre in testa di un uomo distratto le specie di oggetti soprannaturali, che ve lo fissino con soave affetto. Terzo, che la contemplazione acquisita mai non si fa circa oggetti diversi da quegli, a cui l' anima erasi applicata colle sue considerazioni; ma circa verità pellegrine, e disparate non di rado si forma la contemplazione infusa: perchè in quegli oggetti si fissa la nostra mente, a cui Iddio la determina, col risvegliamento, od infusione delle specie. Quindi si fa manifesto, che la contemplazione infusa non ha dipendenza alcuna dagli atti, ed industrie immediatamente precedenti, come l' ha la contemplazione acquisita.

78. In secondo luogo differiscono queste due contemplazioni per la maggiore vivacità de' lumi, e per la maggiore accensione degli affetti. Posciachè la contemplazione infusa porta seco una luce molto più chiara, e molto più viva, e sospende l' intelletto in una più alta ammirazione, ed in un più profondo stupore. In quanto poi alla volontà, reca seco un amore assai più infiammato, più soave, e più dolce; e di lei propriamente si verifica ciò che dice S. Agostino, S. Gregorio, e S. Tommaso, ed altri Santi, che la contemplazione di questa vita è un principio dell' eterna felicità. Da questa differenza altre ne deducono. Primo, ch' essendo la contemplazione acquisita meno luminosa, e meno accesa, non induce mai nel soggetto che la riceve, alienazione, nè gradi più elevati di mistica unione, da cui si formano l' estasi, ed i ratti con lo smarrimento de' sensi. Secondo, che nella contemplazione acquisita può sempre la persona divertirsi da quegli oggetti, che la tengono dolcemente incantata, può riflettere sopra la sua operazione, e dopo l' orazione può riferirla ad altri, se vuole. Non così nell' altra, perchè tanta è la luce, e l' affetto di questa contemplazione infusa, in cui l' intelletto è da sì profondo stupore fissato negli oggetti divini, che non può distaccarsene a suo arbitrio, e neppur può riflettere sopra gli atti suoi; anzi terminata l' orazione, neppur sa talvolta ridirli, tanto sono sublimi. Terzo, che la contemplazione infusa meno che l' acquisita è soggetta ad essere turbata dalle immagini della fantasia: perchè la sua luce più vivace, ed il suo affetto più ardente assorbiscono questa potenza inquieta, tranquillano l' appetito sensitivo, e fanno, che le potenze spirituali possano godere in pace il sommo bene.

79. E questo basti aver detto, acciocchè intenda il Direttore, quanto la contemplazione infusa sia diversa dall' acquisita, e quanto sia di essa più perfetta, e più pregevole. Io qui non parlo de' gradi particolari di tali contemplazioni, perchè questa dovrà essere la materia di tutto il seguente Trattato, in cui diffusamente si spiegheranno.

CAPO VIII.

Si dichiarano i diversi modi, con cui procedono ambedue le predette Contemplazioni.

80. SIccome può la nostra mente in più modi innalzarsi alla contemplazione di Dio, così può in più modi rimirarlo con lo sguardo semplice, e puro della contemplazione. San Dionisio Areopagita seguito da' SS. Padri, e da' Dottori Mistici (*Theol. Myst. cap.* 1.) insegna due modi di conoscere Iddio nella presente vita; uno per via di affermazioni, l'altro per via di negazioni, o come altri dicono, *per positionem, & ablationem*: il che è lo stesso. Dice egli così: *Cum ei* (*hoc est Deo*) *ut causæ omnium ea etiam omnia, quæ in naturis dicuntur, tribuenda sint, eademque omnia magis proprie ac verius non tribuenda sint, ut quæ omnia multum, ac longe superat, nec putandæ sint negationes opposito nomine contrariæ esse affirmationibus, sed ipsa existimanda sit multo prior, & antiquior in privationibus, cum omni & negationi, & affirmationi antecellat*. Ed altrove allude allo stesso dicendo così: (*de Divin. Nominibus*) *itaque in omnibus Deus noscitur, & sine omnibus; scientiaque Deus noscitur, & ignoratione*. Per intendere bene questo, convien sapere, che noi possiamo, anzi dobbiamo attribuire a Dio tutte quelle perfezioni, che veggiamo sparse sopra le cose create, in quanto sono però depurate da tutte quelle imperfezioni, di cui vanno involte, e macchiate nelle creature. Il che si fa formando di tali perfezioni un concetto semplice, e puro, in cui non apparisce neo d'imperfezione: tali sono questi concetti. Iddio santo, Iddio sapiente, Iddio giusto, Iddio buono, ec. in cui si esprimono perfezioni pure senza mescolamento d'imperfezione. Or quando noi affermiamo di Dio tali perfezioni, lo conosciamo per via di affermazioni, o come altri dicono, *per propositionem*, perchè quasi poniamo in lui quelle perfezioni, che con concetti purgati della nostra mente gli attribuiamo. Ma passiamo avanti.

81. Possiamo noi anche negare di Dio queste istesse perfezioni, non perchè in lui non sieno; ma perchè non vi sono in quel modo imperfetto, e limitato, con cui noi le apprendiamo. L'intelletto nostro non ha altre specie per conoscere le cose divine, che quelle che gli furono derivate per mezzo de' sensi: nè specie nate di sì basso legnaggio possono esprimere con proprietà le divine perfezioni, quali sono in se stesse. E però possiamo noi negare a Dio tali perfezioni, non in quanto al loro essere, ma in quanto al nostro modo di concepire; e negandole in questa guisa, dicesi che conosciamo Iddio per via di negazioni, o come altri vogliono, *per ablationem*, quasi che glie le togliessimo, quando in realtà con questo modo d'intendere piuttosto glie le ingrandiamo, come vedremo in breve. E questo appunto volle significare l'Areopagita (*Mistic. Theolog. c.* 5.) con quelle celebri parole: *Rursus dicamus ascendentes, quod neque anima est Deus, neque intellectus, neque ratio, neque intelligentia; nec dicitur, nec intelligitur, nec stat, neque movetur, nec potentiam habet, nec potentia est, neque lumen, nec vivit, nec vita est, nec substantia est, nec scientia, nec veritas, neque sapientia, nec unum, nec unitur, nec Deus, neque Deitas, nec Spiritus est, nec filiatio, nec paternitas, nec aliud quid nobis aut alieni entium cognitorum, neque quid non entium, neque quid entium est, neque entia eum cognoscunt, ut ipsa est, neque ipsa cognoscit entia secundum quod entia sunt, neque ratio ipsius est, neque nomen, neque agnatio, nec lumen, neque est universaliter ipsius positio, neque ablatio; omnia quippe incomparabiliter, & inexcogitabiliter excedit, & nec numero, nec specie, nec genere quidquam cum eo communicat*. Dice, che Iddio non è nè intelletto, nè ragione, nè intelligenza, nè lume, nè vita, nè sostanza, nè virtù, nè scienza, nè sapienza ec. non perchè queste cose non si ritrovino in Dio, ma perchè non vi si trovano in quel modo imperfetto; con cui noi col nostro scarso intendimento le concepiamo; ma vi sono con eccesso infinitamente superiore alle nostre specie, ed alle nostre basse idee.

82. Spiega lo stesso Areopagita queste due diversi modi di conoscere Iddio, con la parità del pittore, e dello scultore, che procedono diversamente nella formazione delle loro opere, uno per via di sottrazione, l'altro per via di accrescimento. Forma il pittore l'immagine del suo prototipo, con aggiungere colori a colori; forma l'istessa immagine lo scultore, con togliere al rozzo marmo molte di quelle parti, che lo compongono. Non altrimenti chi conosca Iddio per via di affermazioni, imitando il pittore, va ponendo in Dio tutte quelle pure perfezioni, che sono concepibili dalla sua mente. Chi lo conosce per via di negazioni, imitando lo scultore, tutte glie le toglie nel modo detto. Così per vie tanto diverse giungono ambidue

bidue a formare gran concetto delle divine grandezze. A dire il vero però, il modo di procedere per via di cognizioni negative è migliore: sì perchè si accosta più al vero; sì perchè ci fa formare di quell'essere incomprensibile più alta stima; sì perchè è più atto a sospendere le nostre menti in una profonda ammirazione, ed introdurle in una quiete, e soave contemplazione. Così dicono comunemente i Dottori, e specialmente S. Cipriano (*in prolog. de Cardin. Oper.*) l'insegna con le seguenti parole: *Affirmatio quippe de Dei essentia in promptu haberi non potest, neque enim definibilis est divinitas, sed verius, sinceriusque remotio indicat, negando quid non sit, quam asserendo quid sit.* Ed il Damasceno più diffusamente (*de fide lib. 1. cap. 4.*) lo spiega. *In Deo impossibile est quidnam essentia ac natura ipsa sit dicere, aptiusque est ex omnium rerum sublatione, atque inficiatione orationem habere. Neque enim eorum quæ sunt, quidquam est. Quod quidem non ita accipiendum est, quasi non sit; sed quia super omnia quæ sunt, ipse sit, atque adeo super ipsum esse. Sunt porro nonnulla, quæ tametsi de Deo dicantur, præcellentis tamen negationis vim habent: v. g. cum de Deo verba facientes tenebrarum vocem usurpamus, non caliginem animo proponimus, sed quod lux non sit, verum lumine sublimior. Hic igitur modus Deum cognoscendi, negat omnia quæ de Deo dicimus, non propter imperfectionem, sed quia ipse omnia illa superiori quadam ratione antecellat.*

83. Si avverta però, che queste cognizioni negative non debbono consistere in una mera negazione, che altro effetto non faccia che sottrarre a Dio ogni sorta di perfezione a noi nota, perchè sarebbe questo una cosa troppo facile, ed affatto inutile; ma debbono indurre un concetto astratto sì, ma positivo, ed eminente di quelle istesse perfezioni, che a lui si negano, onde risulti nell'anima una grande stima di Dio. Così dopo che la persona avrà detto, che in Dio non vi è quella bontà, quella potenza, quella sapienza, quella maestà, quella grandezza, di cui ella ha notizia, dovrà dire, che vi ha una bontà, una potenza, una sapienza, una maestà, una grandezza infinitamente eccedente ogni sua specie: onde formi di tali perfezioni un concetto tanto più alto, e sublime, quanto più superiore a tutto il creato, e ad ogni suo pensiere, il quale la metta in alta stima di Dio, e l'accenda del suo santo amore. In questo modo le negazioni vanno congiunte con un concetto positivo di Dio, altrettanto eminente, quanto più indistinto, e confuso; come appunto insegnano doversi fare i Dottori Mistici, tra' quali S. Bonaventura (*in tract. qui dicitur Parum bonum particula 5.*) parla così: *Hæc est igitur erectio per viam affirmationis, sed alia est eminentior per viam negationis: quoniam, ut dicit Dionysius, affirmationis incompactæ sunt; negationes vero, licet videantur nihil dicere, plus tamen dicunt .... Est etiam supereminentis positionis inclusiva, ut, cum dicitur: Deus non est quid sensibile sub. supersensibile, nec imaginabile, sed super immaginabile; nec intelligibile, sed super intelligibile, nec existens hoc, vel hoc, sed super omne ens. Et tunc veritatis aspectus fertur in mentis caliginem, & altius elevatur, & profundius egreditur pro eo quod excedit se, & omne creatum. Et hic est nobilissimus elevationis modus. Sed tamen ad hoc ut sit perfectus, exigit aliud, sicut perfectio illuminationem, & sicut negatio affirmationem.*

84. Premesse queste dottrine, dico in primo luogo, che l'una, e l'altra contemplazione, ed acquisita, ed infusa, alle volte si forma per via di affermazione. Nella contemplazione infusa questo succede, quando Iddio dona all'anime una luce molto straordinaria, con cui si scopre qualche sua perfezione: molto più se con la luce gliene infonde le specie, onde quella resti con istupore, e diletto fissa nella vista di quel divino attributo. Nella contemplazione acquisita poi questo accade a poco a poco salendo l'anima per gli gradini della considerazione delle perfezioni create alla contemplazione delle perfezioni divine, secondo la regola, che ce ne dà l'Apostolo (*Rom. 1. 20.*) *Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ed in questo ci possiamo molto ajutare: poichè riflettendo noi a quanto di bello, e di buono riluce in questa macchina dell'Universo, possiamo depurarlo dalla scoria di tutte le imperfezioni, ed attribuirlo a Dio, che n'è la prima cagione: e se in tanto ci riesce col favore di qualche luce particolare di rimirare in Dio con dolce ammirazione tutta questa bellezza, e bontà, già lo contempliamo per via di affermazione.

85. Dico in secondo luogo, che ambedue le contemplazioni, acquisita, ed infusa, molte volte si formano per via di negazioni. Avviene questo nella contemplazione acquisita, quando l'anima sottraendo da Dio quanto può intendere di perfetto, e di amabile, s'innalza ad un concetto di lui astratto sì, ma sublime, con cui trascende se stessa voglio dire trapassa le cognizioni ordinarie.

E se questo concetto sia con luce, che fissi la mente in una dilettevole ammirazione; già è contemplazione originata da negazioni, come ognun vede. Nella contemplazione infusa però tutto questo l'opera Dio da se, concorrendo solo l'anima, e cooperando alle divine mozioni. Egli è quello, che combina, o infonde nella di lui mente le specie della sua incomparabilità: egli è quello, che con una luce molto straordinaria le rischiara, onde ella penetri al vivo l'inconoscibilità delle sue perfezioni. E qui si forma la *visione in caligine*, ed il *raggio nelle tenebre*, per cui l'anima si unisce a Dio ignoto nell'ignoranza di tutte le cose: termini usati tutti dall'Areopagita. Io non mi fermo a spiegarli: perchè di questa visione caliginosa, e di queste tenebre luminose dovrò parlare di proposito. Solo osservo, che le contemplazioni infuse, che si fanno con atti indistinti, e massime le più elevate, di ordinario procedono per via di negazioni, nel modo che ora ho accennato.

86. Il più volte citato San Dionisio (*de Divin. Nominib. cap.* 4.) seguitato dall'Angelico Dottore (2.2. *quaest.* 180. *art.* 6.) riconosce nella contemplazione tre moti: uno circolare, l'altro retto, e l'altro obbliquo. E benchè questi non sieno moti locali, di cui non sono capaci le nostre potenze razionali, ma sien soltanto moti intellettuali, o per dir meglio, sieno diversi modi, con cui le nostre potenze procedono nelle operazioni della divina contemplazione; contuttociò è necessario accennare la diversità che passa tra questi moti locali: acciocchè s'intenda la dottrina del divino Areopagita. Il moto circolare è quello, che si fa attorno al centro, in quel modo, che i cieli si muovono attorno il centro della terra, ed è sempre uniforme, perchè per veloce ch' esso sia, non allontana mai dal centro, circa cui si raggira. Il moto retto è quello, che va per linea retta al suo termine, o questo sia posto in alto, o al basso, o per traverso. Il moto obbliquo è quello, che si porta al suo termine per linea ritorta, e curva, e partecipa del retto, e del circolare: partecipa del primo, perchè va come quello da un estremo all'altro; partecipa del secondo, perchè per la sua inflessione, e curvità ha anche esso un non so che di circolare. Posto questo, veniamo a spiegare l'analogia che ha la contemplazione con questi tre moti nel suo modo di procedere, incominciando dal moto retto, per renderne più facile l'intelligenza.

87. Il moto retto della contemplazione si è, quando l'anima dalla contemplazione delle creature s'innalza alla contemplazione del suo Creatore. Considerando e. g. l'uomo la vastità dell'Universo, si solleva a mirare con dolce stupore l'Onnipotenza di quel Dio, che lo trasse dal nulla: o pure riflettendo al buon ordine di simmetria, e disposizioni delle sue parti, vi riconosce l'infinita Sapienza dell'Artefice divino, che lo formò, e vi rimane assorto. Questo modo di contemplare chiamasi moto retto, perchè porta l'anima dalle cose create direttamente a Dio, come a suo centro, ed ivi le lascia in soave riposo; e benchè possa competere alla contemplazione infusa, è più proprio dell'acquisita, a cui si appartiene formare molte riflessioni, e discorsi circa le creature, per salire per mezzo di esse quasi per tanti gradini direttamente alla cognizione del Creatore.

88. Il moto obbliquo della contemplazione si è quando la persona si diverte dalla contemplazione delle divine perfezioni a considerare i loro effetti creati, per ritornare poi con maggior forza d'intelligenza, e di amore all'istessa contemplazione della divina bontà. Se questo da quello sguardo fisso passi a ponderare le tante opere, che da quella sono dimanate, affine d'immergersi più profondamente e con la mente, e con l'affetto in quel pelago di bontà; questo contempla in modo obbliquo, e sto per dire tortuoso, perchè dalla contemplazione di Dio discende alla considerazione delle cose create, e poi con l'intelligenza nuovamente si ritorce in Dio. Questo stesso spesso accade nella contemplazione del nostro amabilissimo Redentore, poichè contemplando l'anima la grandezza della sua divinità, passa sovente a riflettere all'eccellenza della sua umanità sì strettamente unita alla persona divina: e poi dalla considerazione della umanità, e delle sue opere torna ad assorbirsi più altamente nella contemplazione della divinità. Questo modo obbliquo di contemplare è proprio dell'una, e dell'altra contemplazione, acquisita, ed infusa. Nella contemplazione infusa però questo ritorcimento di cognizioni da Dio agli effetti creati, e dagli effetti a Dio, lo fa Iddio stesso, movendo diversamente le specie, ed infondendo, o pure contemplando la sua luce nella mente del divoto contemplativo: ma nell'acquisita lo fa la persona colle proprie industrie, poichè sentendosi mancare la luce della contemplazione, si ajuta con la considerazione delle opere di Dio, per rimettersi in contemplazione. Si osservi, che il retto, ed obbliquo della contemplazione in sostanza diffe-

differiscono in questo, che il primo contempla negli effetti la prima cagione, il secondo contempla nella prima cagione i suoi effetti.

89. Il moto circolare della contemplazione si è, quando l'anima non si allontana mai da Dio con la cognizione delle cose create, ma si muove attorno a lui solo con un purissimo affetto, e nel suo moto uniforme prova un molto dolce, soave, gaudioso riposo. Qui l'anima non fa alti bassi, alzandosi dalle creature a Dio, e scendendo da Dio alle creature; ma sempre sta fissa in lui col semplice sguardo, e coll'ammirazione delle sue perfezioni, e con un placidissimo, e deliziosissimo amore. Quindi il moto delle potenze in questa contemplazione dicesi circolare, perchè movendosi queste co' loro atti, non si allontanano da Dio, ma con perfetta uniformità operano sempre attorno a lui. Questo moto circolare è più proprio della contemplazione infusa, massime negli alti gradi di mistica unione, in cui opera la pura intelligenza, ed il puro amore senza il mescolamento, ed il divertimento di altre cognizioni. Nella contemplazione acquistata può accadere qualche uniformità di cognizione, e di affetti circa le cose divine: ma poichè la sua luce non è sì viva, ed il suo affetto non è sì acceso, presto la mente decade da quell'altezza, e si divette ad altre cognizioni.

CAPO IX.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i due precedenti Capitoli.

90. AVvertimento I. Avverta il Direttore, che può, e debbe introdurre nella contemplazione acquisita chiunque con un sufficiente profitto, e con un lungo esercizio di meditare, se lo ravvisi bastevolmente disposto; purchè cominci già a riceverne da Dio la luce necessaria. La ragione è chiara: perchè sebbene una tal contemplazione, parlando in rigore, non è dovuta a qualunque nostra fatica, e diligenza, perchè in realtà non è debito, ma dono, come ho detto di sopra; contuttociò ha essa qualche vera dipendenza dalle nostre industrie, in quanto che Iddio la suol concedere in riguardo al profitto, che noi andiamo facendo nello studio della meditazione, e delle virtù: e però si può anche da noi meritare, non già con merito condegno, e rigoroso, ma solo congruente. Se dunque vedrà il Direttore, che un'anima sasi sufficientemente preparata ad una tale contemplazione, potrà francamente concedergliene l'uso. Ma avverta a ciò che ho detto, che per disposizione debb' esser preceduto un lungo esercizio di meditare: perchè questa è una specie di contemplazione, che nasce dalla meditazione, perchè l'anima col lungo uso dell' orazione discorsiva, penetrando con maggiore e maggior chiarezza, e con maggior affetto la grandezza, ed amabilità di Dio, arriva finalmente a fissare in essa lo sguardo semplice, e soave della contemplazione. E' necessario che Iddio incominci a comunicarle una luce particolare, per cui ella rimiri con sguardo ammirativo, ed affettuoso quelle virtù divine, che prima andava rintracciando co' suoi discorsi. Dissi che ciò è necessario perchè essendo indebita questa luce, può Iddio assolutamente negarla; non ostante qualunque buona disposizione, come di fatto ad alcuni la nega per gli suoi santi fini, ed allora rimane la persona inabile a qualunque contemplazione. In somma se conoscerà il Direttore, che i suoi discepoli già lungamente esercitati nella meditazione, crescano in luce, crescano in amore, e nel progresso delle loro orazioni trovino in Dio un dolce pascolo senza fatica di discorso, lo lasci loro godere; perchè così contempleranno con frutto, e senza pericolo d'alcuno inconveniente.

91. Avvertimento II. Se il Direttore dopo un diligente esame sopra l'orazione del suo penitente, rimarrà dubbioso, se egli sia più disposto alla meditazione od alla contemplazione acquisita, lo faccia meditare, perchè in caso dubbio questa è la parte sicura: poichè la meditazione è quella, che assoda la fede, estirpa i vizj, pianta la virtù, affeziona l'anima all'imitazione di Cristo, e con gli affetti sensibili, che desta verso le cose celesti distacca l'appetito dall'affetto verso le cose terrene. Dice il Gaetano, (*in 2. 2. quest. 185. art. 1. ad 3.*) che a molti, per volersi intrudere indisposti nella contemplazione, ne proviene un gran danno, trovandosi dopo molti anni di orazione alla fine impazienti, risentiti, inquieti, superbi, e vani. *Notent qui alios in via Dei instruunt ad profectum spiritualem, & diligenter efficiant, ut prius in vita activa exercere faciant quos edocent; quam ad contemplationis fastigium suadeant: siquidem oportet prius passiones domare habitibus mansuetudinis, patientiae, liberalitatis, humilitatis &c. & eisdem sedere, quam ad contemplativam vitam ascendere; & ob defectum hujus multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitae suae contemplationi dederunt, va-*

cui virtutibus inveniuntur, impatientes, iracundi, superbi; si in hujusmodi tanguntur. Però si assicuri il Direttore ne' casi dubbj. Intendo però, che il suo dubbio sia prudente, fondato in ragione, e che non nasca da un certo vano timore (che pur troppo alligna in alcuni Maestri di spirito) di contendere all' anima la contemplazione, anche quando Iddio co' suoi lumi, e mozioni interne dolcemente ve l' invita, parendo loro che questa sia una strada piena di balze, di dirupi, di precipizj. Questi timori mal fondati debbono superarsi, ma non debbono aversi per regola di direzione; perchè in realtà non può il Direttore (come ho detto altrove) togliere la contemplazione ad una persona, a cui Iddio ne faccia la grazia, se non vuole attraversarsi a' suoi progressi spirituali, in vece di promoverli, com' è tenuto.

92. Avvertimento III. Circa la contemplazione infusa avverta il Direttore, che non appartiene a lui introdurre in essa chicchessia. Questo è un gabinetto, che Iddio ha riservato a se solo, egli solo ne tiene le chiavi, per ammettervi chi gli pare. E di questa specie di contemplazione appunto intesi parlare nell' Avvertimento II. del Capo V. dove dissi, che non si dee da' Direttori permetter a' loro figli spirituali di usare alcun' arte, ed alcuna industria, per sollevarsi alla divina contemplazione. Già avrà compresa la ragione, chi avrà ben penetrate le dottrine esposte ne' due precedenti capitoli. La contemplazione infusa non è come l' acquisita, che in qualche modo dipende dalle nostre industrie; è un' opera che Iddio vuol tutta fabbricare con le sue mani, nè altro richiede delle sue creature, senonchè vi concorrano col loro libero consentimento. Vuole esso movere; e combinare le specie nelle loro menti; esso vuole qualche volta infondervele di nuovo; esso vuole donare una luce molto straordinaria, appartenente al dono dell' intelletto, e della sapienza, che illumini le dette specie, ed infiammi la loro volontà, onde seguono atti di contemplazione sublimi. Or chi non vede, che il volersi intromettere in una tale specie di contemplazione, o il volervi introdurre altri, è un manifesto attentato? perchè è un voler tentare un' opera, che non dipende punto da noi, ma solo da Dio. Che diremmo noi, se vedessimo che un Direttore desse regole al suo discepolo per profetare? Non la stimeremmo noi una gran temerità? E perchè questo? Perchè il dono della profezia non dipende dalle nostre diligenze, ma dall' arbitrio di Dio, che lo dà a chi vuole. Lo stesso dite della contemplazione infusa, in cui Iddio non ha voluto star soggetto a regole; ma ha voluto le mani libere, per donarlo a chi gli aggrada. E qui appunto si fonda l' arditezza de' Quietisti, come già accennai nel Capo V. sopraccitato: Conoscono, che questa contemplazione è un mero dono di Dio, e pure danno regole per conseguirla con la sospensione di ogni atto di fantasia, d' Intelletto, e di volontà, quasi che a Dio il vedere un' anima oziosa alla sua presenza, fosse un potente motivo per operare in lei straordinariamente.

93. L' officio del Direttore circa la contemplazione infusa consiste in ciò, che ora sono per dire. Si sforzi d' introdurre ne' suoi penitenti tutte quelle disposizioni, che ell' infusione di questo dono sono rimote. Perciò procuri che si fondino in umiltà, che attendano di proposito alla mortificazione del corpo, e de' sensi, e sopra tutto alla negazione dell' intelletto, della volontà, e di tutto il loro interiore, che si distacchino generosamente da tutto il creato, che sieno dediti all' orazione al ritiramento, ed alla solitudine, e cose simili. Per animergli all' esercizio di queste sode virtù, altri motivi loro non proponga, che il lustro della Cristiana perfezione, che l' imitazione di Gesù Cristo, il suo gradimento, e l' amor suo, acciocchè non entrino in pretensione di cose alte; il che è sempre pericoloso. Fatto questo, non pensi ad altro; già ha fatto le parti sue. L' innalzarsi, o no alla contemplazione straordinaria, è officio di Dio; egli farà ciò che sarà di sua maggior gloria.

94. Se poi vedrà, che Iddio incominci ad elevargli a qualche grado di detta contemplazione, suo officio allora sarà invigilare sopra la loro orazione, acciocchè proce dano con rettitudine, senza inganno, senza illusione, ed in modo, che ritraggano tutto quel profitto, che si conviene. Se la contemplazione è veramente di quella specie, di cui ora parliamo, voglio dire infusa, insegni loro a lasciarsi giudicare dallo spirito di Dio, e di secondarlo. Non si curino di aggiungervi alcuna cosa del loro, col voler passare avanti ad intendere più di quello che Iddio loro fa intendere. Si astengano da ogni conato, da ogni sollecitudine; e da ogni premura di volontà, per piccola che sia: perchè l' opere della contemplazione infusa sono sì gentili, e delicate, che ogni poco di ansia, e di sollecitudine basta a turbarla, e ed impedirla. Se ne stiano nelle mani di Dio con pace, e quiete, nè altro facciano che secondare i lumi,

mi, e le mozioni interne, che lo Spirito Santo instilla loro nella mente, e nel cuore. Questo sia detto in generale. Circa i gradi poi di contemplazione in particolare, altro qui non posso dire, senonchè dovrà regolarsi con quegli avertimenti, che darò in tutto il Trattato terzo, e quarto, in cui parlerò di proposito di tali cose.

95. I contrassegni per conoscere se la contemplazione sia infusa, sono quei tre che spiegai nel Capo II., cioè che l'anima non possa più meditare, nè abbia voglia di distrarsi sopra altri oggetti inutili, o vani, e che si trovi avanti a Dio con una certa attenzione, o per dir meglio, con un certo sguardo ammirativo, ed amoroso. Se poi si aggiungano a questi altri segni, ch' esposi ne' due ultimi capitoli, cioè che la persona non pensando a Dio, senta fortemente, e soavemente raccogliersi in lui, o pure stando in orazione sentasi all'improvviso tutta internamente mutare, ed anche portare ad altri oggetti, a cui non pensava: molto più dovrà credersi, che la contemplazione sia infusa, mentre in tali casi è manifesto, che la contemplazione non dipende da diligenza umana, ma da una molto speciale, e straordinaria infusione di grazia.

96. Avvertimento IV. Acciocchè il Direttore non inquieti se, e non metta in agitazione i suoi Penitenti, avverta a ciò, che altre volte ho accennato, cioè, che Dio dona qualche volta alle persone che non sono perfette, qualche grado di contemplazione infusa: lo dice manifestamente S. Gregorio: (*in Ezechiel. Hom. 17. vers. fin.*) *Non enim contemplationis gratia summis datur, & minimis non datur; sed sæpe hanc summi, sæpe minimi, sæpius remoti, aliquando etiam conjugati percipiunt. Si ergo nullum est fidelium officium, a quo possit gratia contemplationis excludi, quisquis cor intus habet, illustrari etiam lumine contemplationis potest.* Ecco che il Santo Dottore ammette la grazia della divina contemplazione, non solo in quelli, che sono giunti alla sommità della perfezione; ma anche in quelli, che ne sono ancora da lungi, e fino negli stessi conjugati. Poichè dic' egli, che chiunque ha mente abile ad intendere, e cuore disposto ad amare, è capace dell'infusione di questo dono. Due cose però si avverta: nella prima, che agl' incipienti, e proficienti non si suol concedere questa straordinaria contemplazione ne' gradi più eminenti di mistica unione, ma solo qualche grado inferiore di raccoglimento, e di quiete: la seconda, che la contemplazione suol cangiarsi in profonde tenebre, ed in lunghe, e penose aridità, ed in molti altri tormenti atroci, con cui Iddio purifica le loro anime, e le dispone al ricevimento di altri gradi di più alta contemplazione. Se dunque capiti a' piedi del Direttore qualche persona non ancora assodata nella Cristiana perfezione, che sia favorita da Dio di questo dono; osservi se nella sua orazione vi sieno caratteri di vero spirito, se ne risultino effetti santi di un notabile miglioramento, e profitto. Se questo accada, non tema punto, perchè Iddio per questo mezzo vuole trarla a quella perfezione che ancora non ha. Solo invigili, che non cada in qualche inganno, che non si abusi del dono, che Iddio le fa, ma se ne serva per vincere coraggiosamente se stessa, per estirpare i suoi mancamenti, ed acquistare le sode virtù. Quindi si deduca un' utile conseguenza, ed è, che la contemplazione non canonizza alcuno, nè lo dichiara per Santo, mentre può ritrovarsi in persone difettose. E che neppure la mancanza di questo dono dichiara alcuno imperfetto: mentre si trovano persone molto avvantaggiate nella perfezione, e ricche di gran virtù, che ne sono prive. Segno infallibile d'essere perfetto è quello, che ci dà Cristo in S. Matteo: (*c.19.21.*) *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, da pauperibus, & veni, & sequere me.* Quello è sicuramente perfetto, che si distacca da tutto il creato, siegue l' orme del Redentore, eseguisce i suoi consigli, ed imita esattamente le sue virtù. Solo può dirsi, che sebbene non è la contemplazione segno certo di gran perfezione, è però un mezzo molto potente per conseguirla.

97. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che molti sono i fini, che ha Iddio in sottrarre la contemplazione (o sia infusa o acquisita) a quelle anime, a cui è solito compartirla. I fini principali sono i seguenti. Primo purgare l'anima, per renderla disposta alla infusione di qualche altra più alta contemplazione; ed allora le aridità sogliono esser lunghe. Secondo, punirla per qualche suo leggiero difetto, nè è poco gastigo ad un' anima amante vedersi priva della dolce presenza, e degli accarezzamenti del suo diletto. Terzo far pruova della sua fedeltà, e della sua costanza, che mai meglio non si esperimenta che nella sottrazione di tali favori, mentre allora la persona serve a Dio non per la mercede di alcun diletto, ma a spese di proprie fatiche, ed a costo di molti patimenti. Quarto tenere l'anima umile, e bassa. Spesso accade, che l'aura favorevole della grazia innalzi l'anima

ma incauta a qualche compiacenza, ed a qualche stima di se, non per colpa della grazia, ma del soggetto, che provando tra tali prosperità facile il viaggio della perfezione, forma qualche concetto del proprio profitto, e della propria virtù. E però è necessario, che cessando il vento prospero della contemplazione, dia di tanto in tanto nelle secche, a qualche penosa aridità, in cui incominciando ad esperimentare le antiche ripugnanze, ed a sentire le solite difficoltà, riconosca la sua miseria, si abbassi in se stessa, e si umilj avanti a Dio. Quinto il mantenere la salute corporale. Con il lungo, e continuato esercizio di contemplare, si fa gran consumo degli spiriti vitali, il corpo si estenua, e le membra s'illanguidiscono: onde Iddio provvedendo opportunamente non solo a' progressi dello spirito, ma alla salvezza del corpo, toglie all'anima diletta la contemplazione, acciocchè possa più lungamente goderla. Sesto, render la persona pronta all'opere esterne, massime di carità. La contemplazione ama la solitudine, il silenzio, il ritiro, e con le sue profonde fissazioni ritarda i sensi esterni dalle loro operazioni. Perciò volendo Iddio che il contemplativo si eserciti a pro de' prossimi, o in predicare, o in confessare, o insegnare, o in altre funzioni proprie del suo grado, ritira la grazia della contemplazione, acciocchè sia più abile, e pronto a tali opere di sua maggior gloria. Settimo, rendere più preziosa, e più cara l'istessa contemplazione: siccome dopo la fatica è più gradito il riposo, dopo la fame è più saporito il cibo, dopo la sete è più dolce la bevanda: così dopo l'aridità, e le tenebre è più dolce, e più gioconda la contemplazione, e con maggior cura, e gelosia, viene custodita.

98. Avvertimento VI. Ma qualunque sia il fine, per cui Iddio sottrae all'anima la grazia della contemplazione, debbe il Direttore usare ogni diligenza, che ella priva di questo dono, non si arretri; ma segua a far viaggio verso il porto della perfezione, a cui aspira. E giacchè le manca il vento prospero delle celesti comunicazioni, procuri di andare avanti a forza di remi, voglio dire con lo sforzo delle sue diligenze, con la fatica delle sue industrie, e con la generosa vittoria di ogni sua ripugnanza. E però avverta il Direttore in primo luogo, che il suo discepolo privo di questo celeste pascolo non dia in inquietudine, ed in iscontentezze; il che sarebbe segno di un grande attacco a' diletti dello spirito: e molto più che non cada in diffidenze, in isgomenti, ed in pusillanimità, quasi che Iddio lo avesse abbandonato: poichè l'abbandonamento dell'anime non consiste nella sottrazione di tali doni, mentre suole a questi succedere un'altra grazia occulta sì, ma potente, con cui Iddio le governa, e le regge: e però rimova generosamente da se tutte queste debolezze, sopporti la mancanza di un tal favore con animo rassegnatissimo, umilissimo, e pazientissimo, quanto gli sarà più possibile. Dissi con animo *rassegnatissimo*: perchè siccome solo da Dio si dona la contemplazione, così da Dio solo si toglie: e però conviene che la persona si soggetti con piena, e perfetta conformità al suo divino volere. Dissi con animo *umilissimo*: perchè dee ciascuno ripurarsi indegno di simili grazie per gli suoi mancamenti, e per la sua mala corrispondenza, ed a vista della sua indegnità umiliarsi profondamente, soffrirne la mancanza con pace. Dissi con animo *pazientissimo*: perchè la contemplazione è grazia indebita, della cui sottrazione non possiamo giustamente querelarci; ma dobbiamo soffrirla pazientemente, insieme con quei patimenti, e ripugnanze, con cui va sempre congiunta.

99. Avvertasi, che l'anima non trovando più il solito pascolo in Dio, non lo vada a cercare tra le creature, diffondendosi in discorsi inutili, in ragionamenti vani, e dissipandosi in ispassi, e divertimenti, da cui solea prima astenersi; soprattutto, che non lasci le penitenze corporali, ma piuttosto discretamente le accresca, e che non si rallenti nella mortificazione delle passioni de' sensi; ma vada contra loro con più vigore; assicurandolo, che quando egli si porti in tal guisa fedele a Dio, tornerà a visitarlo il Signore con la grazia della contemplazione, e che quando ancora non torni per gli suoi santi fini, piucchè la contemplazione, le sarà profittevole la sua mancanza.

100. Avvertasi ancora, che non potendo, l'anima contemplare, non se ne resti pigra, lenta, oziosa; ma faccia ciò che abbiamo detto altrove, torni a meditare, si ajuti col discorso, o con gli affetti, come sogliono praticare quelli, a cui non è mai stata da Dio conferita questa grazia. Se si troverrà impedita nel discorso, proceda, ed operi in fede oscura: se si troverrà arida negli affetti, gli eserciti con la nuda volontà, e specielmente con le domande, con le umiliazioni, con le rassegnazioni, e con gli abbandonamenti in Dio, e s'accerti, che una tale orazione, quanto sarà meno gradita a lei, tanto più sarà accetta a Dio.

101. Avverta finalmente, che mancando la grazia della contemplazione, è bene che la persona si occupi in opere esteriori di carità, di zelo, e di obbedienza (intendo però, compite che abbia le sue consuete orazioni, e gli esercizj di pietà, di cui debbe essere in questo tempo più che mai gelosa) e piuttosto allungarle, che diminuirle, perchè questo è un de' motivi, come ho accennato di sopra, per cui Iddio non dà mai ad alcuni la grazia di contemplare, e ad altri la sospende, acciocchè s' impieghino di proposito in esercizj di carità. E però può in questi casi il Direttore allargare la mano. Questi, ed altri simili sono gli uffizj, che debb' esercitare un Direttor discreto sopra la contemplazione de' suoi penitenti, specialmente se essa sia infusa: e non già volergli introdurre con arte (come fanno stoltamente i Quietisti) in tali orazioni elevate, quando ancora non ne hanno ricevuta da Dio la grazia; perchè questo è un voler fare che voli chi non ha l'ale.

CAPO X.

Si mostra, qual sia l' oggetto della Divina Contemplazione.

102. Dopo aver dimostrato qual sia la vera contemplazione, quali le specie in cui essa si divide, quali i modi con cui procede, passiamo a vedere quali sieno gli oggetti, ch' essa prende di mira co' suoi puri sguardi; giacchè circa questo punto ancora, non meno che circa gli altri, hanno presi gravissimi abbagli i falsi contemplativi. Dice il Malavalle seguito dal Molinos, che l' oggetto della perfetta contemplazione non sono l' opere di Dio, ma Dio solo; anzi vogliono, che il contemplativo debba separare con la sua mente dallo stesso Dio tutt' i suoi sublimi attributi, la santità, la sapienza, la potenza, la bontà, la provvidenza, la misericordia ec., e che debba mirarlo sotto il più confuso, e generale concetto, che sia possibile: e. g. sotto quello, con cui Iddio stesso si dichiarò a Mosè dicendo: *Ego sum qui sum*: Io sono quello, che da me sono: perchè dicono, che l' andar dietro a tanti oggetti è un soddisfare al sensibile che ama la varietà. Cose tutte contrarie alla dottrina de' Santi, anzi alla ragione istessa, come ora vedremo.

103. Dico dunque con l' Angelico Dottore, che l' oggetto primario della divina contemplazione è Iddio, e che l' oggetto secondario sono tutte le opere naturali, e soprannaturali, che ha fatte Iddio, in quanto ci conducono alla cognizione di lui, e al di lui amore. Ecco le sue parole limpide, e chiare: (2. 2. *quest.* 180. *art.* 4.) *Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ; unde Augustinus dicit in primo de Trinitate, quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum, quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde perfectos, & beatos faciet; nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum in ænigmate: unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur: unde & Philosophus in X. Ethic. in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Romanos 1. Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; inde est, quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem*. Dice dunque il Santo Dottore, che il principale oggetto della contemplazione è Dio, e ne arreca la ragione di S. Agostino: (*de Trinit. lib.* 1. *c.* 8.) cioè che siccome Iddio è l' oggetto primario di quella perfetta contemplazione, che ci renderà a pieno beati nella celeste patria, così debbe anche essere l' oggetto primario di quella contemplazione più bassa, che ci rende imperfettamente beati nel nostro esilio. Lo stesso insegna S. Gregorio, S. Bonaventura, e generalmente parlando, in questa concordemente convengono tutt' i Dottori Mistici. Ma se Iddio è il primo oggetto della contemplazione, chi non vede, che debbe essere anche suo specialissimo oggetto la potenza, la sapienza, la santità, la provvidenza, la bontà, la misericordia, e tutte le altre perfezioni di Dio; mentre in realtà altro non sono che lo stesso Dio?

104. Siegue a dire l' Angelico, che la contemplazione ha in secondo luogo per oggetto l' opere di Dio, in quanto queste ci sono scorta, e guida fedele per giungere a Dio, voglio dire per conoscere le grandezze di Dio, e per amarle con dolce ammirazione. E prima di lui loro disse chiaramente l' Apostolo delle genti citato dallo stesso Santo: (*ad Rom.* 1. 20.) *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, & Divinitas*. Che per mezzo delle cose create giun-

giungiamo noi ad intendere le invisibili magnificenze di Dio, la sua Divinità, e le sue perfezioni, ed a mirarle con lo sguardo delle nostre menti. Testo più chiaro contra i falsi insegnamenti de' Quietisti non si può dare. Tra queste opere divine la più illustre è senza fallo la santissima Umanità del nostro amabilissimo Redentore, di cui però presentemente non parlo, perchè voglio ragionarne in disparte, e di proposito rigettare gli errori di quegli eretici, che l' hanno temerariamente esclusa dalla divina contemplazione. Per ora dico, che tutte le creature, che risplendono in cielo, e che adornano la nostra terra, possono essere materia di contemplazione, o perchè ci fanno intendere l' onnipotenza di quel gran Dio, che con una sola parola le trasse fuora dal nulla, o perchè col loro buon ordine, e simmetria di parti ci riducono alla mente la somma sua sapienza, che seppe sì bene disporle; o perchè con la loro bellezza ci servono di scale per innalzarci alla cognizione di quella infinita bellezza, che nel loro creatore risplende: o perchè ci rammentano l' immensa sapienza della sua vastissima mente, che non ostante la loro moltitudine, e varietà, tutte le conosce, e le comprende: o perchè ci ricordano la provvidenza del loro supremo Signore, che le governa, e sollevandoci tutte all' intelligenza di questi, ed altri divini attributi, fissano in essi la nostra mente con soave stupore.

105. Conferma tutto questo Cassiano (*Collat. 1. cap. 15.*) dicendo, che Iddio non solo considerato in se stesso è oggetto di contemplazione, ma considerato ancora nelle sue creature. *Contemplatio vero Dei multifarie concipitur: nam Deus non sola incomprehensibilis illius substantiæ suæ admiratione cognoscitur, quod tamen adhuc in spe promissionis absconditum est; sed etiam creaturarum suarum magnitudine, vel æquitatis suæ consideratione, vel quotidianæ dispensationis auxilio pervidetur: quando scilicet cum Sanctis suis, quæ per singulas generationes egerit, mente purissima perlustramus, tum potentiam ipsius, quæ universa gubernat, moderatur, & regit, cum immensitatem scientiæ ejus, & oculum, quem secreta cordium latere non possunt, trementi corde miramur; cum arenam maris, undarumque numerum immensum ei cognitum pavidi cogitamus; cum pluviarum guttas, cum seculorum horas, ac dies, cum præterita, futuraque universa obstupescentes scientiæ ejus assistere contemplamur . . . Sunt autem aliæ quoque hujusmodi contemplationes innumeræ, quæ pro qualitate vitæ, ac puritate cordis in nostris sensibus oriuntur, quibus vel videtur mundis obtutibus, vel tenetur.*

106. Oggetto della divina contemplazione sono anche tutte l' opere di Dio soprannaturali: la grazia santificante, in cui spicca a maraviglia la sua immensa bontà, che per mezzo di essa ci fa partecipi della sua istessa natura, e ci dona un essere divino: le grazie attuali, in cui fa un nuovo spicco la sua bontà, mentre con esse ci previene, continuamente ci accompagna, ci desta, c' illumina, ci accende, ci corrobora, acciocchè abbiamo forza a resistere a' contrasti della nostra natura ribella, ed agli assalti de' nemici infernali: onde possiamo agevolmente conseguire il bramato fine della nostra eterna beatitudine: i Santissimi Sagramenti, in cui riluce la sua benignissima provvidenza, dandoci mezzi sì efficaci per ricuperare il preziosissimo tesoro della grazia, se esso sia per nostra colpa smarrito, o d' accrescerlo, se esso sia per suo favore in noi conservato: i beneficj, che riceviamo ad ogni ora nell' ordine della natura, e della grazia, in cui fa un sì bel risalto il suo infinito amore. Che più? Gli stessi peccati, le nostre debolezze, la nostra bassezza, il nostro niente sono tutti materia di ogni più sublime contemplazione; mentre non vi è cosa che ci faccia meglio intendere la grandezza della divina misericordia, quanto la gran moltitudine de' peccati, che Iddio tollera con tanta clemenza, e perdona con tanta facilità; nè vi è cosa che tanto ci sollevi alla cognizione di Dio, quanto l' umile cognizione delle proprie miserie: come accadeva a S. Agostino, che con quei due pensieri, *noverim me, noverim te*, entrava tosto in alta contemplazione. E però seguita a dire Cassiano (*loc. supracit.*) che allora noi c' innalziamo alla contemplazione, *cum ineffabilem clementiam ejus consideramus, quæ innumera flagitia, quæ in singulis quibusque momentis sub ipsius committuntur aspectu, indefessa longanimitate sustentat; cum intuemur vocationem, qua nos, nullis præcedentibus meritis, gratia suæ miserationis ascivit; cum denique occasiones salutis tribuit adoptandis, cum quadam admirationis intuemur excessu, quod ita nos nasci præcipit, ut ab ipsis incunabulis gratia infunderetur nobis, legisque suæ notitia traderetur, quod ipse adversarium in nobis vincens, pro solo bonæ voluntatis assensu æterna beatitudine, ac perpetuis præmiis munerat: cum postremo dispensationem suæ incarnationis pro nostra salute suscepit, ac mirabilia Mysteriorum suorum in cunctis gentibus dilatavit.*

107. Ha anche la contemplazione per og-

get-

getto i Santi, gli Angeli, e la loro Regina, in quanto che in essi, come in opere le più nobili che sieno uscite delle mani di Dio, si fa Iddio degno di ammirazione alle nostre menti, secondo il detto del Profeta Reale: *Mirabilis Deus in Sanctis suis*. Nè esclude essa da' suoi purissimi sguardi i quattro novissimi, in cui trova che ammirare, e che amare; non esclude la gloria del Paradiso, perchè l'anima nella sua considerazione comincia a provare un saggio di quella contemplazione perfetta, che dovrà un giorno renderla compitamente beata; non esclude l'inferno, ed il giudizio di Dio, in cui campeggia a maraviglia la divina giustizia, e si fa oggetto de' suoi stupori: non esclude la morte, perchè distaccandoci questa con la sua rimembranza da tutt' i beni caduchi, ci porta alla contemplazione, ed all'amore del sommo bene. E per dir tutto in breve, dirò con Riccardo di S. Vittore: (*de contempl. lib. 1. cap. 3. & lib. 4. cap. 22.*) che qualunque cosa che è materia di fede, è anche oggetto di contemplazione: perchè come dice l'Angelico, *ex hoc manuducitur homo in cognitionem Dei*: perchè tali cose innalzano l'uomo alla cognizione di Dio: e se nel tempo stesso risplenda nella di lui mente un raggio della divina luce, lo fanno rimaner fisso in lui con amoroso stupore. Però conclude S. Bernardo: (*in Sentent.*) che l'anime sante trovano in tutte le cose materia di contemplazione: *Hi, qui soli Deo vacant considerantes, quid sit Deus in mundo, quid in Angelis, quid in seipsis, quid in reprobis, contemplatur quia Deus est mundi rector, & gubernator, hominum liberator, Angelorum sapor, & decor, in seipso initium, & finis, reproborum terror, & horror, in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in Angelis desiderabilis, in seipso incomprehensibilis, in reprobis intollerabilis*. E si avverta, che tutto ciò che ho detto, compete ad ambedue le contemplazioni, acquisita, ed infusa: perchè può ciascuno servirsi de' detti oggetti per ascendere alla contemplazione, e può ancora servirsene Iddio per innalzarlo.

108. Gettati già questi sodi fondamenti, veniamo ad atterrare le mal fondate dottrine de' Quietisti, che accennai sul principio del presente Capo. Io non dico, che Iddio considerato in un concetto universale, o pure nella sua nuda essenza, non sia oggetto di contemplazione, anche sublime. Dico solo due cose: la prima, che questo non impedisce punto che debbano essere ancora oggetto dell' istessa contemplatione gli attributi, e le perfezioni, che sono in Dio, anzi che sono lo stesso Dio, tutte le cose create, che sono fuori di lui, in quanto sono mezzi, che quasi a mano ci guidano a discoprirlo, secondo la dottrina di S. Tommaso, e degli altri Santi appoggiati all' autorità irrefragabile dell' Apostolo. In secondo luogo dico, che per entrare in contemplazione con questi concetti astratti ed alti, si richiede una luce altissima, ed eminente, per cui Iddio manifesti se stesso all' anima in un tal concetto, e facendosele in quello vedere superiore a qualunque suo pensiere, l'assorbisca in una profonda ammirazione, ed in un dolce amore. Del resto poi, se l'anima sia priva di una tal luce, se ne rimarrà bensì nel suo concetto universale ottenebrata, ma non già con tenebre luminose d'intelligenza (come parlano i Mistici sotto la scorta dell' Areopagita) ma solo con tenebre di desolazione, di noja, e di fredezza. Or non è (dico io) un delirio di mente audace, proporre ad ogni persona, che vuole far orazione, un tal modo di contemplare, per cui si richiede una luce tanto sublime, e che però non suol da Dio concedersi, senonchè ad anime purgate, ad anime predilette, e ciò che più rileva, ad anime disinteressate, che procedono con semplicità avanti a Dio, nè usano questi vani artificj per unirsi a lui.

109. E' vero, che Iddio per dichiarare se stesso, una volta si espresse nella Sacra Scrittura con quel concetto altissimo: *Ego sum qui sum*: Io sono quello, che da me sono; ma quante volte nominossi col titolo di Onnipotente, di buono, di benigno, di misericordioso, di giusto? Quante volte chiamasi Iddio degli eserciti, Iddio d' Israelle, Iddio delle vendette, e con altri nomi più confacevoli al nostro basso intendimento? Anzi nello stesso sopraccitato testo appena ebbe Iddio detto a Mosè: *Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*: che vedendo di essere male inteso dagl' Israeliti sotto un concetto sì elevato, tornò subito a dichiarar se stesso con termini più adattati alla loro capacità (*Exod. 3. 15.*) *Dixitque iterum Deus ad Moysen: Hæc dices filiis Israel: Dominus Deus patrum nostrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob misit me ad vos; hoc nomen mihi est in æternum.* E con questi nomi espressivi di amore, di bontà, di provvidenza, di governo, di misericordia, giudicò di affezionarsi meglio la gente, e di condurla meglio alla contemplazione di se stesso, che con quel nome *Io sono quello, che sono*, eminente sì, ma di sua natura ineffabile, ed impercettibile. Quindi imparino i Quietisti, che il modo più atto per con-

durre l' anime alla cognizione, ed amore di Dio, e di renderle disposte alla divina contemplazione, non è metterle in concetti alti, ma l' insinuare a ciascuna considerazioni adattate alla sua capacità.

110. Ma penetriamo più addentro per rintracciare l'origine di questi falsi insegnamenti, che i predetti autori propongono alla gente divota. Non vogliono questi, che l' anima contemplativa consideri le grandezze di Dio nelle creature, anzi che neppure si fissi nella considerazione degli attributi, che sono in Dio, perchè suppongono che quella assolutamente sia più perfetta contemplazione che si fa in un concetto di Dio il più astratto, ed il più elevato che sia possibile, in cui si esprima la nuda essenza di Dio: il che è falsissimo, come ora mostrerò. Datemi un uomo, che ponderi l' essenza di Dio in se stessa sotto questo sublimissimo concetto: Iddio è un essere da se indipendente da ogni altro essere; ma che però nella sua ponderazione abbia poco lume, e poco fervore di carità. Datemi un altro, che consideri la bellezza di Dio in qualche sua opera, e. g. in un prato, o in un fiore, o in una stella, ma però con luce sì viva, che lo sollevi, e fissi con alta ammirazione in quel bellissimo oggetto del loro autore, e lo faccia liquefare in amore. Domando, quale di queste due contemplazioni è la migliore? quale è la più perfetta? Chi non lo vede, che è la seconda; benchè prende l' origine da un oggetto più basso. E perchè questo? Perchè la maggior perfezione della contemplazione non si desume tanto dal suo modo di procedere o più precisivo, o più astratto, o più alto, quanto dalla maggior penetrazione dell' oggetto, o dalla maggiore ardenza di carità. E la ragione è manifesta, atteso ciò che dicemmo della contemplazione nella sua definizione. Dicemmo, ch' essa è un sguardo fisso ammirativo, ed amoroso di Dio: e però quella contemplazione che più partecipa di questi predicati, e che più si fissa in Dio per lo stupore, e più arde in fiamme di carità, quella è migliore, e non precisamente quella, che va per via di concetti più astratti, più confusi, e più sublimi. Concludiamo dunque, che ogni cosa ch' è materia di fede, è ancora oggetto di contemplazione, e che di quelle materie di fede dobbiamo noi valerci per contemplare, che in pratica più ravvivano in noi la cognizione di Dio, e ci accendono più nel di lui santo amore.

111. Ma operando in questo modo (ripigliano essi) seguitiamo il sensibile, che ama andare vagando sulla moltiplicità degli oggetti. Che male ci è (dico io) condiscendere al sensibile, quando questo ci porta a Dio, e ci ajuta ad unirci con lui? Già dissi, che allora è biasimevole aderire al sensibile, quando la persona lo prende per fine del suo operare, e si attacca con l' affetto: ma male alcuno non vi è, quando lo prende spogliatamente, come puro mezzo per andare a Dio, e per amarlo. Chi consiglierebbe mai ad alcuno di non mangiar mai più, perchè mangiando trovi diletto sensibile nelle vivande? Sano consiglio sarebbe il dirgli, che mangi, ma non pigli mai il diletto del palato per fine del mangiare, lo pigli solo distaccatamente come mezzo necessario a mantenere la vita, le forze, la sanità, con cui possa servire a Dio. Lo stesso dico nel caso nostro. Io non nego, che il portarsi variamente con la mente ora sopra gli attributi di Dio, ora sopra le sue opere stupende di natura, e di grazia, sia cosa più conforme alla nostra natura, ed al senso istesso più dilettevole, che lo starsene sempre in un concetto astratto, e confuso di Dio. Ma che per questo? Si avranno dunque a lasciare tante belle, divote, e profittevoli considerazioni, che circa Dio ci propone la santa fede, per timore di aderire al sensibile? Stolto consiglio. Insegnamento retto, sano, e santo sarà il dire, che ciascuno si serva di quelle ponderazioni, che lo fanno più avanzare nella cognizione, e contemplazione di Dio, e più l' infiammano nell' amor suo, avvertendolo solo di non cercare in queste istesse considerazioni divote qualche sua sensibile soddisfazione, ma di cercare per mezzo di esse, e di volere Iddio solo. Io non so ciò che pretendano questi falsi contemplativi. Da una parte si mostrano sì indiscretamente nemici di ogni santa sensibilità. Dall' altra parte vorrebbero introdurre tutti senza scelta, ed elezione nella divina contemplazione, ch' è una cosa non solo per lo spirito, ma per lo senso istesso la più dolce, la più soave, che possa godersi in questa vita. Io non l' intendo.

CAPO XI.

Si rigetta l' errore di chi esclude Gesù Cristo dalla perfetta Contemplazione; e si fa vedere, che anch' egli può esserne oggetto proporzionatissimo.

112. Sembrerà superfluo il presente capitolo, potendo bastare ciò che abbiamo dianzi detto, per render manifesto che tra

tra gli oggetti della perfetta contemplazione, non ha certamente l'ultimo luogo l'Umanità santissima del nostro Redentore. Cootuttociò perchè vi sono state in diversi tempi persone audaci, che hanno avuto animo di opporsi ad una tal verità, e forse non ne mancano a giorni nostri ancora, è necessario che noi la mettiamo in chiaro, e la stabiliamo con particolari ragioni, ed autorità. I primi ad escludere dalla contemplazione il nostro amabilissimo Redentore, furono i Beguardi, ed i Beguini, ch' ebbero ardire di asserire, che sarebbero decaduti dall' altezza della loro contemplazione, se avvessero degnata d'un pensiere passeggiero l'Umanità di Gesù Cristo, o nascosta sotto gli accidenti Eucaristici, o esposta al furore de' carnefici in tempo della sua dolorissima Passione (*Clem. V. in Conc. Vienn. error.* 8.) *Asserentes quod esset imperfectionis ejusdem, si a puritate, & altitudine sua contemplationis tantum descenderent, quod circa Mysterium, seu Sacramentum Eucharistiæ, aut circa Passionem Humanitatis Christi aliqua cogitarent*. E giunsero a tanta arroganza, che ricusavano piegare il ginocchio a terra mentre da' Sacerdoti alzavasi sull' altare l'Ostia sacra, quasi che la loro contemplazione gli avesse constituiti superiori agli Angeli del Cielo, i quali pure hanno debito di adorarla (*ad Hebr.* 1. 6.) *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit; Et adorent eum omnes Angeli Dei*. Dopo questi sorsero nella Spagna gl' Illuminati, o per dir meglio, gli ottenebrati dalla caligine di molti errori, i quali vaghi di promovere una certa loro stolta contemplazione, davano l'empio insegnamento, che niuno orando discorra, o mediti neppure la Passione di Gesù Cristo, e molto meno fissi il pensiero nella sua santissima Umanità (*in eorum damn. apud Salelles l.* 3. *Fribu. fid. reg.*325.) *Ne in Jesu Christi quidem Passione, multo minus in sanctæ Humanitatis cognitione immoretur*. Finalmeote il Molinos per brama anch'egli di stabilire una sua ideale, e vana contemplazione urtò nello stesso scoglio: perchè proibendo ogni amore all' Umanità di Gesù Cristo, alla sua Madre, ed a' suoi Santi, venne a vietare ogni divota considerazione. *Nec debent elicere actus amoris erga Beatam Virginem, Sanctos & Humanitatem Christi; quia cum ista sensibilia sint objecta, talis est amor erga illa*. E di nuovo: *Nulla creatura, nec Beata Virgo, nec Sancti sedere in nostro corde: quia solus Deus vult illud occupare, & possidere* (*Innoc.XI. in damnat. ejus errorum errore* 36. & 36.)

113. Santa Teresa incorse una volta, senza alcuna malizia però, in questo inganno; e benchè il suo errore fosse innocente, pur non lasciò di piangerlo a lagrime inconsolabili. Conciosiacosachè avendo letto, come ella stessa racconta, in alcuni libri di orazione, che per giungere alla perfetta contemplazione era necessario allontanare la mente da ogni immagine corporea, ed anche dalla sagrosanta immagine dell' Umanità di Cristo, lo credette un saggio insegnamento, e per breve tempo lo praticò. Ma poi avvedutasi del suo sbaglio, tornò a stamparsi nella mente, e nel cuore quella divina immagine, e si sforzò di rendere avvertiti quanti potè in voce (come ella attesta) ed in iscritto (come noi veggiamo nelle sue opere) a non aspirare per vie sì storte, ed ingannevoli alla divina contemplazione. E questo appunto fu il fine, per cui permise in lei Iddio un tale inganno. Dice dunque la Saota così nel libro della sua vita (*cap.*22.) *O Signore dell' anima mia, e ben mio Gesù Crocifisso, non mi ricordo mai di questa opinione chè tenni, che non ne senta pena, e non mi paja di aver fatto un gran tradimento, benchè per ignoranza. Era io stata tutto il tempo della mia vita tanto divota di Cristo, e poi verso il fine, cioè poco prima che il Signore mi facesse queste grazie di ratti, e di visioni, mi lasciai ingannare. Ma durò poco lo stare in questa opinione, non potendo io non ritornare al mio solito costume di consolarmi con questo Signore, massime quando mi comunicava. Avrei io voluto tenere sempre innanzi gli occhi il suo ritratto, giacchè non potea tenerlo scolpito nell' anima mia, come avrei voluto. E possibile, Signore, che mi venisse in pensiere, e vi stessi per un'ora, che voi doveste impedire il mio maggior bene? Donde vennero a me tutt' i beni, se non da voi? Non voglio pensare, che in questo abbia avuta colpa, perchè mi viene troppo da piangere. Certamente fu ignoranza, e così voleste voi per vostra bontà porni rimedio, e con darmi chi mi cavasse da questo errore, e poi con fare, che io vi vedessi tante volte, come appresso dirò, acciocchè più chiaramente riconoscessi quanto grande fosse detto errore, e che lo dicessi a molte persone, come ho fatto, e perchè lo scrivessi ora qui.*

114. Ma acciocchè si vegga l' insussistenza di questo errore giustamente riprovato da' Sommi Pontefici, e da' Sacri Tribunali, ci convien rintracciare le ragioni, per cui Gesù Cristo può essere, e di fatto è all' anime divote vero, o proprio oggetto di perfetta contemplazione: dico per tanto così. E' certo,

to, che Gesù Cristo in virtù dell' unione ipostatica tra il Verbo Divino, e l'Umanità, è tanto Dio per verità, quanto era Dio lo stesso Verbo, prima che si congiungesse all'Umanità con sì stretta unione. Dunque se il Verbo Eterno è oggetto propriissimo di soprannaturale contemplazione (cosa che nessuno mai ha rivocato in dubbio) bisogna dire, che lo sia ancora Gesù Cristo. Dunque non è solamente oggetto della nostra contemplazione Iddio nudo nudo, come dicono i Quietisti; ma anche Iddio vestito di carne, e ricoperto delle nostre spoglie mortali. Questo è indubitato, e solo dovrebbe bastarci, acciocchè stessimo sempre immersi con la mente, e col cuore nella considerazione del nostro divinissimo Redentore.

115. Se poi vogliamo considerare in Gesù Cristo la sola sua santissima Umanità, dico, che questa dopo Dio può essere, e debb' essere il primo oggetto della nostra contemplazione. S. Tommaso nel luogo sopraccitato insegna, che tutte le cose create, in quanto ci conducono a Dio, possono essere oggetto secondario della divina contemplazione. In un altro luogo poi discende al particolare, e parlando dell' Umanità di Cristo afferma, che questa principalmente ha per officio di condurci alla cognizione, ed all'amore di Dio: d' onde siegue che a questa divina Umanità in primo luogo si dee dopo Dio l'essere oggetto delle nostre contemplazioni. Ecco le sue parole (*2.2.quaest.80.art.3.ad 2.*) *Dicendum, quod ea quae sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, & per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanae est, quod sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota, inter quae praecipuum est humanitatis Christi, secundum quod in Praefatione dicitur: Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis maxime devotionem causant.* E si avverta, che in tutto questo articolo parla il Santo Dottore di quella cognizione, amore, e divozione delle cose divine, che nasce dalla soprannaturale contemplazione, il che è appunto quello, che fa al nostro proposito.

116. Che poi all'Umanità santissima del Redentore si appartenga principalmente, come sua specialissima proprietà, condurci alla cognizione di Dio, ed unirci a lui, è tanto certo, quanto è certo ch' egli non può fallire nelle sue parole, avendocelo detto di propria bocca (*Joan. 14. 6.*) *Ego sum via, & veritas, & vita.* Io, dice Cristo, sono la strada con la mia Umanità, per cui si giunge alla cognizione, ed all'amore della Divinità; così spiega S. Tommaso (*in c.14. Joan.lect.2.*) *Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem.* Così interpreta S. Agostino con termini anche più confacevoli al nostro proposito (*Serm.55.de verbis Domini*) *Assumendo hominem factus est via. Ambula per hominem, pervenis ad Deum: per ipsum vadis, & ad ipsum vadis. Noli quaerere qua ad illum pervenias, nisi per ipsum . . . . Melius est in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare.* L'Umanità di Cristo è la strada, dice il Santo, la sua Divinità è il termine. Cammina sempre con le tue considerazioni per questa strada sicura, senza cercare altre vie, se vuoi giungere a riposare nel suo termine con perfetta contemplazione. E qui si osservino quelle parole, che il Santo quasi presago degli errori, che dovevano insorgere ne' tempi avvenire, pone sul fine: *Melius est in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare.* Meglio è, dice, camminare a passo lento, e quasi zoppicando per la retta, e buona strada, qual' è la memoria della sacratissima Umanità, che correre a passi di gigante per istrade storte, ed illegittime, quali sono certi modi di contemplare artificiosi, che taluni inventano: perchè chi cammina, benchè zoppicando, per la buona strada, arriva benchè tardi al termine del suo cammino; ma non vi giunge mai chi se ne va fuori di strada. Ed a questo volle alludere S. Teresa (*in vit. c.22.*) allorchè renduta cauta del suo inganno, disse, *che noi a bello studio, e con diligenza ci avvezziamo a non procurare con tutte le nostre forze di portare sempre presente (e piacesse a Dio che fosse sempre) questa sacratissima Umanità: questo dico, che non mi par bene, e che sia un camminar l'anima al vento, all'aria, come si suol dire: imperocchè pare che non abbia appoggio, per molto che le paja di andare piena di Dio.* Molto bene si accordano i detti di questa gran Maestra di spirito (*Castel. int.Mans. 6. cap. 7. vers.fin.*) co' detti del sopraccitato Santo Dottore: perchè camminar fuori di strada, e camminar all'aria, al vento, sono sinonimi, ma sinonimi infausti, che comperono sempre a chi senza la scorta sicura di questa sacrosanta Umanità aspira alla divina contemplazione: anzi confessa di se la Santa, che in quel tempo, in cui per salire a sublime contemplazione allontanossi alquanto da Cristo con

il

il pensiere, camminava in ciò molto male: perchè non potendo conseguire sempre per via di astrazioni quell'inebbriamento di spirito, che bramava, andava col pensiere vagando or qua, or là tanto vanamente, che le parea di esser divenuta un uccello, che svolazzasse, senza trovare giammai dove posar il piede. Onde non solo non si approfittava nella contemplazione, ma si pregiudicava ogni giorno più. Così dice ella, nè dee ciò recar maraviglia, perchè avendo già perduta la vera strada, che conduceva a Dio, doveva aver anche smarrita la buona strada della divina contemplazione.

117. Non contento il Redentore di averci significata sotto l'allegoria della strada la necessità, che abbiamo tutti della sua Umanità, per salire alla cognizione, ed all'amore della Divinità, torna ad insinuarci lo stesso sotto l'allegoria della porta (*Joan.10.9.*) *Ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur, & ingredietur, & egredietur, & pascua inveniet*. In questa porta, per cui s'entra, e si esce, e si gode il pascolo di celesti delizie, riconosce l'Angelico (*in cap.14.Joan.lect.2*) l'Umanità di Gesù Cristo, attorno a cui ci conviene stare sempre picchiando co' nostri pensieri, e co' nostri affetti, per entrare ne' segreti gabinetti della divina contemplazione, e per gustarvi il dolce cibo delle spirituali consolazioni. *Officium enim ostii est, ut per ipsum quis ad domus interiora ingrediatur; & hoc Christo convenit: nam per eum oportet quemlibet ad Dei secreta intrare: Hæc porta Domini, scilicet Christus, & justi intrabunt in eam*. (*Psal.117.20.*) Siccome, dic'egli, non si può senonchè per la porta entrare nelle parti interiori della casa, così non si può entrare negli arcani della Divinità (che sono appunto l'oggetto della contemplazione più eminente) senonchè per mezzo dell'umanità di Cristo, che n'è la porta: *Ego sum ostium*. Quindi deduce S. Bonaventura (*in stim.amor.par.2.cap.3.*) che chiunque entra in contemplazione, senza passare per questa porta sacrosanta, debba riputarsi un ladro, mentre non vi entra in modo legittimo, ma furtivamente: *Quicumque ad contemplationis quietem, & dulcedinem, nisi per Christi lateris ostium voluerit introire, furem se reputet, & latronem*. Ottima espressione, nè già iperbolica, ma propria: perchè siccome il ladro entra bensì nell'altrui casa, non però vi si ferma, ma è costretto presto ad uscire: così chi abbandonata la porta ordinaria della contemplazione, ch'è la santissima Umanità, si fabbrica nuove porte di concetti astratti, precisivi, alti, e confusi, può essere (quantunque non me lo persuada) ch'entri in contemplazione; ma presto ne decaderà, perchè non vi entrò legittimamente. E questo appunto volle significare S. Teresa (*in vit.c.22.*) allorchè ammaestrata dal proprio sbaglio, disse così: *Tengo, io per me, che quando l'anima fa qualche cosa dal canto suo per ajutarsi in questa orazione di unione, sebbene subito pare che le giovi, nondimeno come cosa non fondata, tornerà ben presto a ricadere*.

118. Più specie però mi fa l'altra spiegazione, che dà S. Tommaso (*Quodl. 8. artic.20.*) dicendo, che la sua santissima Umanità non solo è porta di contemplazione alle menti di noi mortali, ma alle menti ancora de' comprensori nella patria beata. *Illud ad quod Sancti primo attendunt, est ipse Deus, & eum habent medium cujuslibet cognitionis, & regulam cujuslibet operationis: & sic per prius contemplantur Divinitatem Christi, quam ejus humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt; unde dicitur (Joan. 10.9.). Ingredientur, scilicet Beati, ad contemplandam Divinitatem Christi, & egredientur ad contemplationem ejus humanitatis, & utrobique pascua invenient, idest delectationem*. Dice il Santo, che i Beati nel Cielo hanno per primo oggetto della loro eccelsa contemplazione la Divinità del Redentore, e per secondo oggetto ne hanno la sua divinissima Umanità, e che rivolgendo lo sguardo delle loro menti ora all'uno, ora all'altro, trovano in ambedue gaudio, e diletto. Dove sono ora quei Quetisti, che rivolte le spalle a Gesù Cristo, come ad oggetto troppo basso delle loro contemplazioni, vanno in cerca di Dio puro puro, nudo nudo? Che dicono a queste dottrine? Dunque l'aquile del Paradiso, avvezze a mirare con occhio intrepido la faccia del Sol divino, non isdegneranno fissare i loro limpidissimi sguardi nell'Umanità del Redentore, e di compiacersi, e dilettarsi in essa come in proprio oggetto: e noi talpe cieche di questa terra, immerse nel fango de' propri corpi, ricuseremo di averlo per oggetto delle nostre contemplazioni, quasi che le contemplazioni di questo esilio infelice avessero ad essere di rango più nobile delle contemplazioni di quella celeste patria? O temerità, ed ardire intollerabile!

119. Ma mi dicano un poco questi gran contemplativi, cosa manca all'Umanità di Gesù Cristo, per cui non possa essere oggetto della loro contemplazione? Forse non è capace di risvegliare nelle loro menti quel-

quell' ammirazione, ch' è tanto propria degli atti contemplativi? Ma come? Se non vi è in questo mondo cosa più atta a rendere i nostri intelletti attoniti per lo stupore, quanto un Dio umanato, un Dio umiliato, un Dio piagato, un Dio sprezzato, un Dio morto tra mille strazj, perchè questo è un oggetto, che più di ogni altro ci fa intendere l' immensa bontà, l' infinita misericordia, e l' eccessivo amore del nostro Dio? Lo disse chiaramente San Leone (*Serm. 11. de Pass.*) *Quid inter omnia opera Dei, in quibus humana admirationis fatigatur intentio, ita contemplationem mentis nostræ & oblectat, & superat, sicut Passio Salvatoris?* Forse non è capace l' Umanità del Redentore di accendere ne' loro cuori quelle fiamme di amore, che sempre ardono tra gli stupori della contemplazione? Ma eterno Iddio! Qual cosa mai vi è più idonea ad infiammare di un santo amore, che la vita, la passione, la morte di un Dio umanato? Poichè s' egli è vero, com' è verissimo, che l' altrui amore è calamita de' nostri cuori, che potentemente li provoca ad un reciproco affetto; come potremo fare a meno di non amare il nostro Dio, se lo contempleremo ricoperto di carne mortale per nostro amore, lacero sotto i flagelli per nostro amore, per nostro amore trafitto sotto le spine, per nostro amore esangue sopra un infame patibolo? Certamente che non ne potea fare di meno S. Ignazio Martire, che a vista del suo Signore Crocifisso sentiva liquefarsi in amore, com' egli stesso confessa in una lettera a' Romani: *Amor meus Crucifixus est .... Credite mihi, quia Jesum diligo, quoniam & ipse dilexit me, & se ipsum tradidit pro me.*

120. Il Padre Luigi da Ponte (*in Cant. lib. 10. esort. 10. §. 2.*) su quelle parole della Cantica: *Lampades ejus, lampades ignis, atque flammarum*, induce opportunamente lo Sposo divino a parlare con l' anima diletta ed a dimostrarle, che tutt' i misterj della sua vita, e della sua passione son lampade di fuoco, e fiamme di amore, ch' egli vibra verso i nostri cuori, per accendergli, e trasformarli nel suo santo amore. Se egli nasce nella stalla di Betlemme, getta fiamme di amore da quelle ruvide paglie, sopra cui giace; se egli è circonciso nella sua infanzia; se perseguitato fugge in Egitto; se nascosto dimora nella sua casa, gitta fiamme di amore in chi lo mira o insanguinato, o cercato a morte, o vilipeso, o negletto in vil bottega. Se scorre le Città di Palestina con la sua predicazione, folgora per ogni parte con la luce delle sue celesti dottrine; e sparge per tutto fiamme di amore: le sue ferite, le sue piaghe, le sue pene, i suoi obbrobrj, le sue lividure, il suo sangue, e la sua dolorosissima morte sono tutte fiamme di amore, abili a destare in chiunque divotamente le consideri incendj di carità: *Lampades ejus, lampades ignis, atque flammarum*. Dunque io torno a dire, cosa manca all' Umanità di Cristo, per cui non possa essere a questi ritrosi contemplativi oggetto di ammirazione, di amore, di perfetta contemplazione? Onde postala in disparte, debbano starsene sempre fissi nell' essenza nuda di Dio, più che non fanno i comprensori beati, che pure si degnano di vagheggiarla co' proprj sguardi. Lo dirò io ciò che ad essi manca. Manca in loro la divozione verso il Redentore: perchè se avessero Cristo nel cuore, l' avrebbero anche presente alla mente, essendo cosa troppo conforme alla nostra natura, volar colà col pensiere, dove si porta co' suoi affetti il cuore.

121. A queste aggiungo due altre ragioni prese da S. Teresa (*in vit. c. 22.*) con cui mostra la Santa, che non solo l' Umanità santissima del Redentore è oggetto di vera contemplazione, ma è tale, che senza di essa mai l' anima non vi giungerà, od almeno non vi farà alcun progresso. *La prima ragione si è* (dic' ella) *che vi cammina una certa poca umiltà tanto dissimulata, e nascosta, che non si sente.* Ma noi possiamo dire nel caso nostro senza scrupolo, che vi cammina una vera superbia. Perchè se il solo pretendere la divina contemplazione, ch' è mero dono, come fanno i Quietisti, che per averla vi adoperano tante arti vane, improprie, ed erronee, non può scusarsi da manifesta superbia; che farà il proccurarla, con iscancellare a bella posta dalla mente ogni memoria del nostro dolcissimo Redentore? Cosa che fa orrore solo a pensarci. Ma se dall' altra parte non vi è cosa che più si opponga all' infusione della contemplazione, quanto la superbia, anzi ogni suo neo, converrà dire, che per quest' istessa via si ritardino questi l' acquisto della contemplazione, per cui si sforzano di ottenerla. Seguita la Santa ad esporre la seconda ragione. *Tornando dunque al secondo punto, non siamo noi Angeli, ma abbiamo corpo. Il voler farci Angeli, stando in terra* (*e tanto nella terra, come io vi stava*) *è sciocchezza grande; anzi per ordinario il pensiere ha necessità di appoggio.* Parlo da quella che è. Bisogna persuadersela: non siamo Angeli, nè possiamo sempre operare con la pura intelligenza. Questo può accadere alcune volte in qualche eleva-

zio-

zione di mente; ma sarà assai di rado. Siamo uomini composti di corpo, che per operare gli atti nostri, benchè sieno spirituali, e sieno circa gli oggetti divini, abbiamo bisogno del concorso della fantasia, e però dipendiamo da questa potenza materiale, che ha per oggetto suo proprio le cose corporali, e sensibili. Quindi siegue, che se noi vogliamo cancellare dalla memoria l'immagini di tutte le cose corporee anche dell'Umanità santissima, e starcene sempre nell'orazione così, non troverrà dove fermarsi il pensiere, rimarrà senz'appoggio la nostra mente, e saremo costretti ad andarcene in aria svolazzando a guisa di uccelli, come saviamente dice la Santa. Nè questo, come ognun vede, può in modo alcuno conferire a' progressi della contemplazione. Perciò dice bene S. Tommaso nel testo soppraccitato, che *ex debilitate mentis humanæ*, e per l'imperfezione della nostra mente dipendente da fantasmi nel suo operare, ci conviene stare appoggiati all'Umanità di Cristo, per innalzarci alla contemplazione: perchè mentre questa tiene dolcemente occupata la fantasia con la sua immagine, leva nel tempo stesso lo spirito con l'intelligenza a Dio, e lo pone in soave contemplazione.

122. Confermo gl'insegnamenti della Santa, anzi tutto l'assunto del presente capitolo, con una dottrina molto opportuna presa dall'Angelico Dottore. Dic'egli, che le menti umane, prima della venuta di Cristo erano deboli, ed impotenti a sostener quella luce, con cui la Divinità ci si palesa. Perciò il Verbo eterno si ricoprì con la nuvola della nostra carne mortale, perchè attemperando in questo modo la vivacità della sua divina luce, si sarebbe renduto e visibile, e godibile, e contemplabile alle nostre menti. La similitudine è presa dal nostro Sole materiale, che non può mirarsi dalle nostre deboli pupille, mentre folgora ignudo tra i suoi splendori; ma può vedersi, e godersi, se sia coperto da qualche tenue nuvoletta. Su quelle parole di S. Giovanni, *& vidimus gloriam ejus*, parla San Tommaso così (*in Joan. cap.* 1. *lect.* 8.) *Ante Incarnationem Verbi mentes humanæ erant invalidæ ad videndam in seipsa lucem divinam, quæ illuminat omnem rationalem naturam: & ideo ut a nobis cerni, & contemplari posset, nube suæ carnis se texit.* Tanto è vero, che la santissima Umanità di Gesù Cristo non solo è con tutta proprietà oggetto di contemplazione, ma di più è tale, che senza di essa (parlando di legge ordinaria) non si può salire alla contemplazione più alta, ch'è della Divinità in se stessa. Vada ora chi vuole a spargere tra la gente semplice, che Gesù Cristo è d'impedimento alla contemplazione, che da queste false dottrine altro alla fine non ne ritrarrà, che i giusti rimproveri, che Alvaro Pelagio (*in planctu Eccl. lib.* 2. *c.* 21.) fece contra i Beguini, ed i Beguardi rei di simili insegnamenti: *Quod dicunt isti maledicti, quod caderent a perfectione suæ contemplationis, si de carne Christi, aut passione ejus aliquid cogitarent, insanum est manifeste, & diabolicæ arrogantiæ, quia videndo corpus Christi, vident Deum per fidem, & divinitatem ejus, quæ conjuncta est carni Christi.*

CAPO XII.

Si risponde all'obbiezioni di quelli, ch' escludono l'Umanità di Gesù Cristo dalla divina Contemplazione.

123. Sebbene le autorità, e le ragioni addotte in favore dalla santissima Umanità del Redentore sieno sì potenti, che non pare che vi possa essere intelletto ragionevole, e Cristiano, il quale non debba darsi loro per vinto; contuttociò stimo necessario rispondere a varie difficoltà, che da alcuni sogliono addursi in contrario, per disgombrare dalla mente del divoto lettore ogni ombra di sospetto, che vi potesse insorgere. Oppongono alcuni quelle parole di Cristo (*Joan.* 16. 7.) *Expedit vobis ut ego vadam: si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos.* Disse il Redentore agli Apostoli, che era ad essi espediente, che si allontanasse dalla loro presenza: altrimenti non sarebbe disceso sopra di essi lo Spirito Santo ad illustrare le loro menti, e ad accendere i loro cuori in fiamme di carità. Dunque, inferiscono questi, per salire alla contemplazione della Divinità, è necessario allontanarsi dalla presenza di Cristo, e cancellare dalla memoria la di lui immagine. Rispondo, che gli Apostoli rapiti dalla dolce presenza, e tratto amabile del Redentore, con cui dimesticamente trattavano, eransi attaccati alla di lui santissima Umanità con un amore molto imperfetto: e però era necessario, che Cristo si partisse da loro, acciocchè deponessero quell'attacco difettoso, ed incominciassero a conoscerlo, e ad amarlo a lume di pura fede; e quindi fossero più disposti al ricevimento di quello Spirito divino, che doveva accendere i loro cuori. In questo luogo riflette saggiamente S. Teresa, che Gesù Cristo non disse l'istesse parole alla sua Santissima Madre, perchè sebbene l'amava ella più che

che tutti gli Apostoli insieme, l'amava però distaccatamente, l'amava con tutta perfezione, regolando il suo amore non con la vista, ma con la fede: e però non potea la di lui presenza esserle d'impedimento alla discesa dello Spirito consolatore (*Cast. int. man. 6. c. 8.*) *Allegano*, dice la Santa, *quello che egli disse a' suoi discepoli, che conveniva che egli si partisse. Io non lo posso soffrire. Assicuratevi, che non lo disse alla sua benedetta Madre, perchè stava ferma nella fede, e sapea che era Iddio, ed uomo; e quantunque l'amasse più di loro, era però con tanta perfezione, che anzi l'era di ajuto*. Ma da ciò che si deduce a favore de' Quietisti, o di altri indiscreti contemplatori? Niente affatto, perchè occupando noi in tempo di orazione il pensiere nell'Umanità di Cristo, non lo rimiriamo cogli occhi, come gli Apostoli ma lo contempliamo oscuramente in fede. E però siamo lungi da quegl' inconvenienti, in cui quegli incautamente incorsero trattando col Redentore. Al più si può da questo inferire, che quelle persone, che ricevono visioni corporali, o immaginarie di Gesù Cristo, stiano caute di non attaccarsi a quella dolcezza sensibile, che risulta da tali viste, acciocchè non contraggano per loro colpa (come accadde agli Apostoli) qualche ostacolo a' progressi della loro contemplazione. E però è buon consiglio per tali persone, che ricevute le predette visioni, se ne spoglino, e seguano a trattare con Gesù Cristo in fede, come insegneremo a suo luogo.

124. Secondo. Oppongono quelle parole del Redentore (*Joan. 20. 18.*) *Beati qui non viderunt, & crediderunt*. Cristo chiama beati quelli, che lo videro. Dunque può conferire ad ottenere quella beatitudine, che reca seco la contemplazione, rivolgere lo sguardo dalla di lui umanità. Rispondo, che questo testo conferma a maraviglia la dottrina, che abbiamo data nel precedente numero. Riprese Cristo S. Tommaso Apostolo, perchè mancando di fede, bramò vederlo: e disse, alludendo a noi, che quelli sarebbero beati, che non curandosi di mirarlo cogli occhi, sarebbero contenti di crederlo, e di contemplarlo a lume di fede. La cognizione dunque, che nasce dalla fede di Cristo, è quella, che ci ha da rendere beati. E perchè la beatitudine in questa vita, secondo S. Agostino, e S. Tommaso altre volte citati, consiste nella contemplazione, e nell'altra vita nella visione beata; altro modo non vi è per essere beato nella presente vita, che camminare in fede, alla presenza del nostro amabilissimo Redentore. Ed in fatti se fu S. Tommaso degno di biasimo, allorchè volle prima vedere che credere; fu poi altrettanto degno di lode, allorchè credendo ciò, che non potea vedere (voglio dire la divinità di Gesù Cristo) esercitò la vera fede. (*Joan. 20.28.*) *Respondit Thomas, & dixit ei: Dominus meus, & Deus meus*. Così spiega S. Gregorio (*homil. 26.*) *Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quippe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit, & Deum confessus est dicens: Dominus meus, & Deus meus. Videndo ergo credidit, qui considerando verum hominem, hunc Deum, quem videre non poterat, exclamavit*. Sicchè altro alla fine non si deduce da quelle parole, *Beati qui non viderunt, & crediderunt*, che una grande commendazione della fede verso il Redentore, come mezzo potentissimo per arrivare alla beatitudine della divina contemplazione; il che è appunto quello che io voglio.

125. Terzo. Oppongono quelle parole di Cristo: *Ego sum via, veritas, & vita*: e riflettendo sopra di esse, dicono così. L'Umanità di Cristo è la via per andare a Dio: Iddio è il termine, a cui per mezzo di essa si giunge: dunque chi è arrivato già a possedere Iddio per mezzo della contemplazione, non dee tornare alle considerazioni dell'Umanità; perchè niuno, ch' è arrivato al termine del suo pellegrinaggio, torna a mettersi in istrada per giungere al termine, a cui di già è giunto, ancorchè per altro fosse la strada lastricata di porfido, o di ogni altro più fino marmo. Quanto questa obbiezione ha più di apparenza, tanto è più vota di sostanza. Dico in primo luogo, che niuno giammai in questa vita mortale è giunto al suo termine: perchè dice l'Apostolo (*2. ad Corint. 5. 6.*) che tutti, finchè siamo uniti a questo corpo frale, siamo pellegrini: *Dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem*. Al più si può dire, che alcuni per mezzo della contemplazione, che porta seco una cognizione di Dio più viva, ed un amore più fervido degli altri, si accostino al loro termine. Dunque, inferisco io, se mentre siamo esuli, e pellegrini in questa valle di lagrime, siamo tutti lungi dal termine del nostro viaggio, a tutti ci conviene incessantemente camminare per la via della santissima Umanità, come appunto conclude l'Angelico (*Quodl. 8. art. 20.*) *Nondum sumus Deo perfecte conjuncti, sed oportet ad Deum per Christum accedere*. Dico in secondo luogo, che l'Umanità di

di Cristo è via, e la Divinità è termine, ma però è un termine sostanzialmente congiunto con quella via: e però non è possibile nella presenta vita arrivare al termine, abbandonando una tal vita. Sant'Agostino (*Homil.44.*) su questo proposito, parla così: *Qua vis ire? Ego sum via. Quo vis ire? Ego sum veritas. Ubi vis manere? Ego sum vita.* Ecco che nello stesso divino Suppolto riconosca il Santo la via per cui passare, e il termine in cui posarsi; ed altrove coll' istessa chiarezza (*Idem tract.69.in Joan.*) *& nos quo imus, nisi ad ipsum? Et qua imus nisi per ipsum?* E di concerto con questo Santo Dottore, dice lo stesso S. Bernardo (*Serm.in Cœn.Dom.*) parlando del Redentore: *Via, per quam est eundum: veritas per quam est veniendum: vita, in qua est permanendum.* E qui io rivolgo la parità contra chi l' ha proposta, e dico così. Sa su questa nostra terra fangosa si potesse formare una strada intrinsecamente unita col termine, a cui conduce, chi non vede, che qualunque passeggiero giunto al termine di una tale strada, si troverebbe ancor dentro l' istessa strada? Or questa strada sì prodigiosa, che non è possibile a rinvenirsi in terra, si trova nel Cielo, e nel Sacramento della Santissima Eucaristia, dove Gesù Cristo, essendo Uomo e Dio, è via, ed insieme è termine di questo nostro infelice pellegrinaggio. E però bisogna riposare in lui con la quiete della contemplazione, e cercare sempre per mezzo suo questo dolce riposo in lui. In terzo luogo, domando a questi contemplatori: giunti che sieno al loro termine con la contemplazione, sono forse sicuri di averti a stare sempre? No certamente, perchè la contemplazione suol esser breve. Dunque hanno sempre bisogno di rimettersi in via, voglio dire di tornare alla considerazione della Santissima Umanità.

126. S' industriano alcuni di ottenere il loro intento con una similitudine lusinghiera, abile a far travedere gl' incauti. La similitudine è d' un uomo semplice, che chiamato per sublime favore dal Re nella sua Reggia, in cambio di fissare gli occhi nella persona del Re medesimo, fosse tutto intento a mirare il manto, di cui è vestito, o lo scettro, la corona, e la collana di cui va adorno. Ed applicando la similitudine; dicono, che così fa chi potendo fissare lo sguardo della contemplazione nell' essenza nuda di Dio, va contemplando la sua umanità, ch' è appunto il manto, di cui Iddio si coprì prendendo carne mortale. La fallacia di questa similitudine non è diversa da quella, che di- nanzi discoprimmo nella parità della strada. La porpora, il manto, lo scettro, la corona, la collana, e gli altri abbigliamenti reali sono tutte cose estrinseche alla persona del Re, ma l' Umanità santissima non è già estrinseca alla Divinità, che l' assunse, e seco continuamente l' unì. E però quando ancora non convenga a chi si trova all' udienza del Re, fissare lo sguardo ne' suoi vestimenti, e nelle regie insegne, come in cose a lui affatto estranee; ci conviene però, quantunque fossimo giunti ad un' altissima perfezione, tener la mente fissa nella sacratissima Umanità del Redentore, come in cosa strettissimamente unita al Divin Verbo, e però la più opportuna che dar si possa, per essere elevati ad ogni più eminente contemplazione. Prende la mia risposta vigore da un detto di S. Agostino. Dic' egli, che la porpora, ed il diadema del Re posti in disparte, non meritano alcun ossequio; ma se sieno posti indosso al Re, meritano onori reali. Quanto più dunque, dico io, sarà degna della contemplazione della nostra mente, e degli ossequj del nostro cuore la santissima Umanità, che non è già un semplice manto posto per accidente, dirò così, indosso al Verbo Eterno, ma è una natura congiunta sostanzialmente con lui in una sola persona! *Sic si quis vestrum*, dic' egli (*de Verbis Domini Ser. 68.*) *purpuram aut diadema regale jacens inveniat numquid ea conabitur adorare? Dum vero ea Rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea simul cum Rege quis adorare contempserit. Ita etiam in Christo Jesu divinam Humanitatem non solam, aut nudam, sed Divinitati suæ unitam unum Dei Filium, Deum verum, & Dominum verum, qui adorare contempserit, æternæ mortis pœnam patietur.* E qui ritorco la similitudine contra chi l' addusse, come feci sul fine del precedente numero. Che direbbero questi contemplatori della nuda Divinità, se un suddito giunto alla presenza del suo Sovrano, corresse a levargli di sopra la porpora, a strappargli lo scettro di mano, e la corona di fronte, e si protestasse di non far quello per oltraggio alla reale persona, ma per pura brama di vederlo in se stesso nudo, senza tante vesti, ed ornamenti, che lo ricoprono? Sarebbe questo un operare da savio, o pure un procedere da forsennato, e da stolto? Or una cosa simile fanno questi eccelsi contemplativi della Divinità: mentre per voglia di mirare Iddio nella sua nuda essenza, non dico già che in realtà lo spogliano dell' Umanità assunta, perchè non possono ciò fare; ma ne lo spogliano nella loro mente, allontanandone industriosamente dalla me-

moria l'immagine e la presenza.

127. Quinto all'eutorità della Scrittura, ed alle similitudini ingannevoli aggiungono le ragioni, con dire, che essendo Iddio una sostanza puramente spirituale, non può conoscersi per via di forme, e di figure. Onde è necessario radere dalla memoria tutte le immagini delle cose corporee, ed anche della santissima Umanità, acciocchè risulti una cognizione pura di quell'essere divino purissimo, e semplicissimo. A questo ebbiamo già risposto in tutto il precedente capitolo insieme con S. Tommaso. Noi non diciamo, che le cose create, e specialmente l'Umanità di Gesù Cristo sia oggetto della contemplazione, perchè la nostra mente abbia a fermarsi nelle immagini di tali oggetti, senza passare più avanti, ma solo perchè per mezzo di essi, come per guide fedeli, *manuducimur ad cognitionem divinorum*, siemo condotti ella pura cognizione di Dio, ed alla intelligenza delle sue perfezioni, in cui consiste la contemplazione delle Divinità; perchè in realtà non vi è cosa, che ci faccia tanto intendere la grandezza dell'amore, della bontà, della carità, della misericordia, e degli altri ettributi di Dio, quanto l'incarnazione, la vita, e la Passione del nostro soavissimo Redentore. Così dice S. Bernardo (*Serm. 61. in Cant.*) *Patet arcanum cordis per foramina corporis: patet magnum illud pietatis Sacramentum: patent viscera misericordiæ Dei nostri, in quibus visitavit nos oriens ex alto. Quidni viscera per vulnera pateant? In quo enim clarius, quam in vulneribus tuis eluxisset, quod tu, Domine, suavis es, & mitis, & multæ misericordiæ?*

128. Sesto. Insiste alcuno di loro dicendo, che chi pensa a Dio, pensa bastevolmente enche a Gesù Cristo. Falso, falso: perchè Gesù Cristo essenzialmente è Dio, ed uomo, e chi pensa a Dio, come Dio, non pensa ad un uomo Dio, e però non pensa a Gesù Cristo. Altrimenti avremo a dire, che chi parla di Dio, parli di Gesù Cristo; che chi creda in Dio, creda in Gesù Cristo, e bastantemente eserciti la fede verso il mistero dell'Incarnazione tanto necessaria al conseguimento dell'eterna salute. Ma quante riflessioni, Dio buono, per rimovere la povera gente dalla divota considerazione delle vita, e passione del Redentore, quasi fosse l'impedimento maggiore, che possa darsi ell'acquisto della divina contemplazione! Ma non ha detto Gesù Cristo di propria bocca, che ninno può unirsi con l'Eterno suo Padre, senonchè per mezzo suo (*Joan. 14. 6.*) *Nemo venit ad Patrem, nisi per me?* Non ci si è fatto intendere con gran chiarezza, che non può alcuno giugnere alla cognizione, e conseguentemente alla contemplazione del suo Divino Genitore, senonchè per la cognizione di se: *Si cognovissetis me, & Patrem meum utique cognovissetis?* Come dunque è possibile, che vi sia chi crede, e che si sforzi di persuadere alle gente, che il Redentore ci possa essere di ostacolo alle perfette contemplazione? E pure vi sono. E ciò ch'è più lagrimevole, persone sì cieche presumono poi di poter mirare con occhio puro la nuda essenze di Dio, senza mezzo di fantasmi, e di oggetti, come se fossero l'aquile de' contemplativi. Grande illusione!

129. Settimo. Oppongono l'autorità de' Sacri Dottori: ed in primo luogo quelle parole dell'Areopegita (*Mystic. Theol. cap. 1.*) *Prætermitte & sensus, & mentis actiones, eaque omnia, quæ & sub sensum cadunt, & animo cernuntur &c.* Dunque se per ascendere alla contemplazione, bisogna abbandonare tutti quegli oggetti, che cadono sotto i sensi, bisogna anche allontanarsi dall'Umanità santissima del Redentore. In secondo luogo quelle parole di S. Bonaventura (*in Medit. vitæ Christi c. 50.*) *Scire debes, contemplationis tria esse genera, duo principalia propter perfectos; tertium additur pro imperfectis. Duo perfectorum sunt, contemplatio majestatis Dei & curiæ cælestis: tertium pro incipientibus, & imperfectis, est contemplatio humanitatis Christi. Et ideo ab hac tibi incipiendum est, si vis ascendere ad majora: alias non tam ascendere, quam reverti posses; nunquam enim ad sublimia Dei mente elevare te posse confidas, nisi in hac te diligenter, & longo tempore exerceas.* Dunque, se la gloria celeste, e la grandezza di Dio sono oggetto di contemplazione per gli perfetti, conviene dire, che chi è giunto alla perfetta contemplazione, non dee tornare indietro alla considerazione dell'Umanità del Redentore. In terzo luogo oppongono l'eutorità del Teulero (*Instic. c. 35.*) e di S. Giovanni della Croce (*Sal. del mon. frequenter*) Il primo de' quali dice, che l'anima, per giungere ella pura, e perfetta contemplazione, bisogna che si spogli di tutte le immegini; il secondo, che si sveste di tutte le forme, e di tutte le figure, e conseguentemente anche delle figure, e delle immegini rappresententi la santissima Umanità del Redentore.

130. Rispondo alla prima autorità, che S. Dionigi (*de Divin. nom. c. 2.*) tra gli oggetti, che cadono sotto i sensi, non include, nè vi può in modo alcuno includere il

il nostro Redentore, mentre si è dichiarato altrove, che Gesù è il manifestativo di ogni Mistica Teologia: *Est omnia Theologiæ manifestativum Jesus*. Cioè ch' egli è quegli, che ci conduce agli atti di Mistica Teologia, che sono le contemplazioni più sublimi, che si concedono nella presente vita: anzi aggiunge, che questo modo di contemplare per mezzo di Gesù Cristo, egli l' ha appreso dal divino Geroteo.

131. All' autorità di S. Bonaventura, rispondo, che le citate parole in cui egli dice, che il Paradiso, e Dio sono oggetti di contemplazione a' perfetti, e l' Umanità di Cristo oggetto di contemplazione a' principianti, non hanno senso esclusivo in riguardo a' perfetti, come l' hanno rispetto a' principianti. E però vogliono significare, che a' perfetti oltra l'Umanità di Cristo si concede di contemplare anche la gloria beata, e l' essere di Dio in se stesso; ma non si concede già agl' imperfetti (almeno di legge ordinaria) oltra l' Umanità di Cristo, d' innalzarsi alla contemplazione della celeste patria, e dell' essenza di Dio; il che non prova, che anche l' anime sante non debbano tener fissa la mente nell' opere, ne' patimenti, e nella morte del loro Redentore. Che questo sia il vero significato di quelle parole, non se ne può dubitare, perchè il Santo Dottore ha altrove spiegata la sua mente con termini pur troppo chiari. Poichè dopo aver detto, che non vi è stato, in cui debba mai alcuno tralasciare di considerare con singolare attenzione la passione del suo Signore, che quasi palma eccelsa invita ogni uomo a cogliere da essa frutto o di confusione, se sono peccatori, o di dolore, se sono penitenti, o di documenti, se sono proficienti, o di divozione, se sono perfetti, o di unione con Dio, se sono consumati nella perfezione; conclude alla fine così (*in stim. amor. p. 1. c. 5.*) *Nullus ergo se excuset, quin hic inveniat pabulum suum, quin hic inveniat portum suum, quin hic inveniat domicilium, & centrum suum.* Non vi sia chi dica, che in questa sacratissima passione non trovi il suo pascolo, il suo porto, la sua stanza, il suo centro. Potea parlar più chiaro?

132. All' autorità del Taulero (*Instit. c. 35.*) dico, ch' egli piuttosto nel luogo sopracitato ci esorta a considerare la vita, e la passione del nostro Redentore, ed a tenerne in mente la divota immagine. Dice così: *Quæ autem (ait aliquis) sunt utilissimæ Imagines? Primo quidem, ut quis eum intimo cordis dolore, perfectaque aversione malam vitam suam actam, imme & præsentem malam vitam suam recte cognoscat. Secundo, ut vitæ, & institutionum Salvatoris nostri discat habere notitiam. Tertio, ut ejusdem acerbissimam passionem, ac mortem, ex ineffabili amore susceptam, quantum potest, scire conetur. Hæ plane sunt utilissimæ Imagines. Fieri quippe non potest, ut ad altiora proficiat, qui non prius has Imagines sapienter percurrit. Quæ vero nobilissimæ sunt Imagines? Primo altissima, & incomprehensibilis unio Divinæ Humanæque naturæ. Secundo nobilitas, & Excellentia Divini Spiritus, humanæque naturæ. Tertio præstantissimum Salvatoris Corpus. Hæc si bene perspiciantur, nobilissimas esse Imagines, facile constabit.* Già vegga il Lettore, quanta sia la stima, che fa questo Mistico Dottore di qualunque immagine mentale, che ci rappresenti o le parti, che compongono il nostro Divino Redentore, o l' azioni della sua vita, o i tormenti dell' acerbissima passione: e quanto bene ci esorti ad arricchire l' erario della nostra mente di tali specie, non meno nobili che profittevoli. E' vero, che poco dopo alludendo alle purghe passive, con cui dispone Iddio l' anima alla contemplazione più alta di perfetta unione d' amore, aggiunge, che dee la persona spogliarsi di tutte le immagini, non solo di Cristo, ma di Dio, e della Santissima Triade. Ma questo s' intende di certe immagini vive, grossolane, industriosamente fabbricate nella fantasia, che non sono opportune in tale stato; non s' intende di tali specie discretamente usate. Ed in fatti egli stesso dice, che possa l' anima allora circa quegli oggetti divini esercitarsi in fede. Dunque se può, dee farlo, servendosi di dette specie oscuramente, e seccamente al meglio che può.

133. Alle parole di S. Giovanni della Croce (*Salit. al mont. Carm. lib. 2. cap. 32.*) io non rispondo, perchè egli stesso ha risposto da se, protestandosi in più luoghi, che quando egli dice, dover l' anima che aspira all' unione con Dio, purgare la memoria, le forme, e le figure, non intende mai includere l' Immagine di Gesù Cristo. Dice dunque così: *Però fuori di questo tempo* (parla del tempo, in cui l' anima si trova in attuale contemplazione) *in tutt' i suoi esercizj, atti, ed opere, si dee valere delle memorie e delle buone meditazioni nella maniera, che le recheranno maggior divozione, e profitto: particolarissimamente intorno alla vita, passione, e morte di Gesù Cristo Signor nostro, per conformare le sue azioni, esercizj, e vita con quella di lui.* Ed altrove più chia-

chiaramente (*Ibidem lib. 3. cap. 1.*) *Avvertendo, che questo studio e diligenza di scordarsi, e di lasciar le notizie, e le figure, mai s'intende di Cristo, e della sua Umanità. Che sebbene alcuna volta in quell' altezza di contemplazione, e semplice vista della Divinità l' anima non si ricorda di questa santissima Umanità: perchè Iddio di sua propria mano innalzò lo spirito a questo come confuso, e molto sopranaturale conoscimento: però far diligenza, e studio di scordarsene, in nessuna maniera conviene: poichè la sua vita, e meditazione amorosa sarà di ajutò ad ogni bene, e per suo mezzo si salirà più facilmente al più alto dell' unione.* Rifletta di grazia il Lettore, quanto contra ogni ragione citino i Quietisti questo Santo contemplativo a lor favore, mentre pare, che non si possa con termini più espressivi, e più chiari di quello che egli fa, confutare la loro falsa dottrina.

134. Concludiamo dunque, che non solo non può Gesù Cristo esserci d' impedimento a qualunque, benchè eminente, contemplazione, che anzi egli è il mezzo più proprio, e più efficace per conseguirla: perchè Iddio si è fatto uomo visibile, per innalzar l' uomo alla cognizione di Dio invisibile. Egli è la via, per cui si va all' intelligenza di Dio: egli è la porta, per cui vi si entra con profonda contemplazione. Le sue piaghe, conforme il detto de' Cantici (*Cant. 2. 9.*) sono le finestre; le sue ferite sono i cancelli, a cui bisogna affacciarsi con mente divota, per mirare gli eccelsi pregi della Divinità. *En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos.* Si osservi, che quei Santi, che sono stati tra gli altri più distinti col dono della contemplazione, sono anche stati più affezionati alla santissima Umanità del Redentore. Non vi è certamente chi contrasti a Maria Vergine il vanto d' essere la Regina de' contemplativi: e pure ruminava essa incessantemente con tenero affetto tutto ciò, che da lui, e di lui si dicea: *Maria conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo.* Anzi dopo la Risurrezione del divino Figliuolo, com' essa stessa rivelò a S. Brigida, andava sovente visitando que' luoghi sacri, in cui erano stati da lui operati i misteri della nostra Redenzione, per sollevarsi con quella dolce memoria (come dice il Durando nelle sue note) alla contemplazione delle divine cose: *Ut inde ad sacrarum rerum meditationem, & contemplationem animum suum excitaret.* Ognun sa, che S. Giovanni fu simboleggiato sotto figura dell' Aquila, perchè potè con occhio intrepido fissare lo sguardo negli splendori della Divinità, e senza rimanervi abbagliato penetrarne gli arcani, che poi a noi riferì nel suo Evangelio. Ma chi fu che corroborò l' occhio della sua intelligenza? Chi l' innalzò a sguardi così sublimi? Non fu il Redentore, allorchè egli riposò nel di lui petto? *Recubuit super pectus Jesu.* Vi fu mai chi spiegasse più alto il volo della contemplazione, che l' Apostolo Paolo? Il quale giunse fino al terzo cielo, fino al trono di Dio, è quivi, come vogliono molti gravi Dottori, lo mirò a faccia scoperta, senz' alcun velo in compagnia de' Beati? E pure aveva egli sempre nella penna, e nella lingua Gesù, come mostrano le sue lettere, avea sempre nella mente Gesù, com' egli se ne protesta (*1. ad Corint. 2. 2.*) *Non judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, & hunc crucifixum.* Avea nel suo corpo le cicatrici di Gesù: *Ego autem Stigmata Domini mei in corpore meo porto* (*Galat. 6. 17.*) Operava, vivea, respirava con la vita di Gesù: *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus* (*Ibid. 2. 20.*). Non vi è chi non sappia qual alto posto avesse tra' contemplativi un S. Francesco d' Assisi. Ma chi vuol intendere quanto bene egli unisse con la sua sublime contemplazione l' amore a Gesù crocifisso, basta vedere le piaghe, che egli porta scolpite nelle mani, ne' piedi, e nel costato. Certo è, che tra' contemplativi non tiene l' ultimo luogo Sant' Antonio di Padova. Ma chi vuol sapere qual luogo avesse nel suo cuore l' amor di Gesù, basta osservare quel divin Bambinello, ch' egli stringea tra le sue braccia. Tra le sante contemplative sono state sempre in pregio singolare una Caterina da Siena, che nella corona di spine, di cui porta cinte le tempia, mostra chiaramente l' amor grande, che portava al suo Sposo addolorato: una S. Brigida, che andava ogni giorno a ricevere dalla bocca del suo Signore Crocifisso insegnamenti di Paradiso: una S. Teresa, che pianse amaramente quei momenti, in cui non avea pensato a Gesù. E per non allungarmi soverchiamente nelle relazioni di simili esempj, dirò generalmente, che non troverassi alcun Santo contemplativo, la cui contemplazione non andasse del pari con l' amore verso l' Umanità santissima del Redentore. Questa è la strada, che hanno battuta tutt' i Santi per avvantaggiarsi nella cognizione, e nell'amore di Dio: ne cerchi altre chi vuole. Ma si ricordi, che in vece del bel nome di contemplativo, riceverà da San-

Bona-

Bonaventura il titolo già di sopra riferito, obbrobrioso di ladro contemplatore, mentre presume entrare in contemplazione, e non per la porta, ch' è Cristo, ed è quanto dire strappare dalle mani di Dio con modi indebiti gioja così preziosa.

C A P O XIII.

Si danno Avvertimenti pratici sopra i due precedenti capitoli.

135. Avvertimento I. Non ho preteso già con le precedenti dottrine di obbligare le persone spirituali a pensare unicamente alla vita, passione, e gloria del nostro Redentore, e che sola, ad esclusione d'ogni altro, debba esser l'oggetto delle loro considerazioni: non è stato questo certamente il mio intento: perchè già dissi nel Capo IX. che tutte le cose create possono esser materia di vera contemplazione in quanto sono capaci di sollevare la mente alla cognizione di Dio, e di provocare il nostro cuore al di lui amore. Quindi è, che Sant' Agostino, mirando il cielo, mirando la terra, e nell' uno, e nell' altra tante vaghe creature, che l'abbellivano, gli parea di sentire, non con l'orecchio del corpo, ma della mente, tante voci sonore, che l'esortassero all' amore del loro divino fattore: *Cælum & terra clamant, ut amem te;* come lo udiva il S. Davide quando disse; *Cæli enarrant gloriam Dei, & opera manuum ejus annuntiat firmamentum.* (*Psal.*18.1.) E S. Simone, solo camminando per gli prati, vi trovava tanti oggetti di contemplazione, quante erbe e quanti fiori gli si presentavano alla vista; e percuotendo col suo bastone ora questi, ora quelle, *Quietatevi*, dicea loro, *che già vi ho intesi: voi con tante vostre vaghezze, di cui siete adorni, mi ricordate la somma beltà di quel Dio, che vi formò: quietatevi, che già ho inteso il vostro muto linguaggio.* E così dicendo, rimaneva assorto in amore. Dissi ancora nell' istesso capitolo, che Iddio in se stesso è l'oggetto principale della contemplazione, e però non si vieta il considerarlo talvolta spogliato dalla sua umanità, o suo essere semplicissimo, o nelle sue altissime perfezioni; ma specialmente allora, che Iddio stesso ci doni una luce pura, che ci fissi dolcemente la mente in lui, come suole accadere a persone avvantaggiate nella perfezione. In questi casi si lasci pure in disparte la santissima Umanità, che ella n'è contenta; si seguano le tracce di quella luce, che ci conduce a Dio, e l'anima stiasene pure sospesa in lui con dolce sguardo di amore. Ciocchè ho preteso ne' due precedenti capitoli si è. Primo, che, abborrisca l'errore di quelli, che a bella posta si allontanano da Cristo, quasi da oggetto pregiudiziale a' progressi della loro contemplazione. Secondo, che ogni anima (intendo parlare particolarmente di quelle, che hanno già trascorsa la via purgativa, in cui l'anima dee fondarsi in un santo timore con altre massime) in qualunque stato ella sia, quantunque fosse giunta all' unione mistica, e trasformativa con Dio, la più alta che si conceda in questa vita, dee tornar sempre alle considerazioni della vita, de' patimenti, e delle glorificazioni di Cristo. Eccetto però que' casi, in cui Iddio, con ispeciale ispirazione, come dinanzi diceva, invita l'anima alla contemplazione di se, ove la tiene attualmente immersa; e tutti que' casi ancora, in cui si giudica espediente al maggior profitto dell' anime tenerle occupate nella ponderazione di altre verità di fede. Sebbene neppure in tali congiunture converrà rimovere affatto lo sguardo da questa purissima Umanità; perchè essa in realtà è una vivanda al palato d'ognuno. Ciascuno vi trova il suo pascolo, vi trova il suo nutrimento, vi trova un profitto proporzionato al suo stato, come dicea nel precedente capo insieme con S. Bonaventura. Se la persona non avrà mai gustato il dolce della contemplazione, per mezzo di Gesù Cristo (intendo, se ciò le sarà espediente) incomincerà a saporeggiarlo. Se poi avrà altra volta goduto di questo dono, tornerà per mezzo del Redentore a riceverlo nuovamente anche in maggiore abbondanza: e vi farà gran progressi. Ma prescindendo ancora dalla contemplazione, la memoria di Cristo, e la considerazione de' suoi detti, e de' suoi fatti, ci è necessariissima per l'acquisto delle virtù, e della Cristiana perfezione. Il che è appunto quello, che dee premerci più, e debb' esserci di motivo potentissimo per non allontanarci mai da questa santissima Umanità: perchè alla fine la contemplazione non conviene a tutti, nè è male esserne privo; ma è gran male esser privo delle virtù. Dicea pur bene a questo proposito Santa Teresa (*Cast. inter. mans. 6. c. 7.*) *Or credano a me, nè se ne stiano tanto assorte (come altre volte ho già detto) che la vita è lunga e vi sono in essa molti travagli, che per sopportarli con perfezione, abbiamo necessità di mirare come dal nostro esemplare Gesù Cristo furono passati, e come anche li soffrirono i suoi Apostoli, e Santi.* Grande ajuto è per soffrire,

rire con pazienza, anzi con allegrezza i travagli, che in questa nostra misera vita ad ogni passo s' incontrano, tener sempre avanti gli occhi Gesù appassionato. Grande ajuto è per l' acquisto dell' umiltà, della mansuetudine, della carità, dell' obbedienza, della mortificazione, del disprezzo del mondo, e di se stesso, tener sempre fisso lo sguardo della nostra mente nel prototipo di ogni eroica virtù, qual è certamente il nostro amabilissimo Redentore. Però S. Teresa parlando, non già con anime tiepide, ed imperfette, ma elevate già a sublime contemplazione, dice loro saggiamente, che non se ne stiano tanto assorte ne' loro gusti contemplativi; ma volgano spesso gli occhi a Gesù Cristo, di cui tutti abbiamo bisogno, per passare con perfezione tra i travagli, da cui è assediata la nostra vita. Quivi apprenda il Direttore il modo, con cui dovrà guidare l' anime sottoposte alla sua direzione. Dopo che con le massime di timore le avrà liberate dal peccato mortale, e dalle occasioni pericolose, procnri di affezionarle alla persona del Redentore, ed alla meditazione della sua vita, e passione, nè permetta loro di abbandonarlo mai più, ancorchè le vedesse con S. Paolo nel terzo Cielo. Intendo però, che tutto si faccia con la debita discrezione, e colle limitazioni, che ho poste di sopra.

136. Avvertimento II. Se vedrà il Direttore, che qualche anima, mentre medita la passione, e la vita di Gesù Cristo, entra in contemplazione, e però perduta di vista la santissima Umanità, se ne rimanga tutta assorta nella Divinità, con ammirazione di tanta sua misericordia, e di tanto amore, non le tolga questo gran bene, glielo lasci godere in pace: perchè questo è appunto l' officio di questa santa Umanità, introdurre l' anime divote nella contemplazione, e ne' gaudj della Divinità. E questo ci volle significare S. Giovanni della Croce nel sopraccitato testo, ed in più luoghi l' insegna S. Teresa. (*in vit. c. 22.*) *Quando Dio vuol sospendere tutte le potenze (come si è veduto ne' sopraddetti modi di orazione) chiaro è, che quantunque non vogliamo, ci si leva questa presenza* (Parla della presenza di Gesù Cristo): *Allora vada in buon' ora; felice tal perdita: poichè è per maggiormente goder di quello che ci pare si perda: atteso che allora l' anima tutta s' impiega in amare colui, il quale l' intelletto s' è affaticato conoscere*. E in questo senso valgono le parità de' Quietisti, che chi è giunto al termine, non ha da rimettersi in via; che chi ha preso porto, non ha da spiegare nuovamente le vele al vento, per riporsi in viaggio; che chi è arrivato per mezzo di una scala alla sommità di qualche torre, non ha da ritirarsi dietro la scala, per cui è asceso. Sono buone, dico, queste similitudini per quel tratto di tempo, in cui trovasi l' anima in contemplazione, perchè non conviene allora turbare quell' opera di amore, per tornare alle considerazioni dell' Umanità. Ma non sono già buone nel senso, in cui i Quietisti le apportano, cioè per significare, che salita l' anima alla contemplazione, non debba mai più tornare a rammentarsi di quest' Umanità santissima, per cui vi giunse. Perciò io torno a dire, che il Direttore nel predetto caso lasci godere al suo discepolo la contemplazione, che Dio gli dona; ma avverta, che poi non perda di mira Gesù Cristo, ma ritorni a lui con divote considerazioni nelle sue orazioni, e procuri d' averlo appresso. Questo avvertimento è importantissimo, e debb' essere replicato più volte: perchè i diletti, che nascono dalla Divinità, come dice S. Tommaso (2. 2. *quæst.* 82. *art.* 3. *ad* 2.) sono più di ogni altro dolci, e dilettevoli: *Dicendum, quod ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, & per consequens devotionem*. E però l' anima, che una volta gli ha gustati, adescata da tanta soavità, vorrebbe starsene sempre fissa in Dio con lo sguardo puro della contemplazione, dimenticandosi talvolta incautamente di quell' Umanità santissima, che l' introdusse in que' segreti gabinetti della Divinità; come appunto un bambino allettato dal dolce latte, che riceve dal petto della sua balia, si scorda della madre, da cui fu consegnato al di lei seno. Ma s' inganna la poverina, perchè in questo modo procede per la via della contemplazione con sodezza di spirito, nè vi farà gran progressi, come avvisa la predetta Santa nel capo sopraccitato. *Tengo per me, la causa di non fare molte anime più profitto, e di non arrivare ad una gran libertà di spirito, quando giungono ad avere orazione di unione, sia questo*: cioè allontanarsi da Gesù Cristo, come avealo detto di sopra. Dia dunque il Direttore al suo penitente, che si trova favorito da Dio con questo dono, quel regolamento, che diede alla stessa S. Teresa S. Francesco Borgia. Dopo averla udita questo Santo in una conferenza fatta con esso lei, e dopo aver riconosciuta l' altezza della contemplazione, a cui aveala già Iddio sublimata, non le disse già, che in avvenire, ponendosi in orazione, tentasse voli sublimi verso la Divinità,

nità: ciò che le disse fu questo, secondo la relazione ch'ella stessa ne fa (*in vit. cap. 24.*) *ch' era spirito di Dio, e che non gli parea bene di fargli più resistenza, che sino allora si era ben fatto; ma che sempre incominciassi l' orazione con un passo della passione, e se poi (non procurandolo io) il Signore m' elevasse lo spirito, non facessi resistenza, ma lasciassi operare a sua Maestà*. Ecco i savj consigli, che danno i Santi all'anime contemplative, tornare dopo le loro contemplazioni all' Umanità di Gesù Cristo, per ripassare mediante l' istessa Umanità (quando a lei piaccia) alla contemplazione della Divinità. Ed in questo consiste, come dicemmo ne' passati capitoli l'essere il Redentore, non solo a noi, ma anche a' Beati del Cielo la porta, per cui s' entra alla Divinità, e si esce all' Umanità con dilettazione di spirito in sì delizioso passaggio. E questo appunto è il documento, che dà Lodovico Blosio (*Inst. Spir. cap. 6.*) ad ogni contemplativo, benchè di merito sì eccelso, che volando in Dio, perda i sensi, perda lo spirito, *se ipsum feliciter perdat*. Questo dico è l' insegnamento, ch'egli prescrive al contemplativo tornato in se, *dum sibi restituitur*. Torni subito a Cristo, e così poi siegua del continuo a passare dall' Umanità alla Divinità, e dalla Divinità all' Umanità: tanto egli ciò stima debito di ciascuno, benchè provetto. *Expedit prorsus, ut is nunc incomprehensibilem divinitatem, nunc nobilissimam humanitatem Christi attendat, atque per istam ad illam ascendat, & de illa ad istam redeat: Sic enim tamquam lignum plantatum secus decursus aquarum flumine cælestis gratiæ mirifice inundabitur*.

137. Avvertimento III. Avverta il Direttore, che non ha da essere in tutti lo stesso il modo di ponderare l'opere ammirabili del nostro Redentore. I principianti, che hanno meno d' intelligenza, debbono adoperarci la fantasia; i proficienti, che hanno più d' intelligenza, meno debbono metterci di fantasia; i perfetti, che superano e gli uni, e gli altri nell'intelligenza, meno che ambidue debbono impiegarvi di fantasia: così la considerazione delle operazioni di Christo riuscirà a ciascuno nel suo stato più profittevole. Pigliamo a cagione di esempio un mistero della Passione del Redentore, e questo sia la Crocifissione: ed osserviamo i diversi modi, con cui debba questo considerarsi da persone di diverso stato. Se un principiante voglia meditare questo tormento ignominioso, e crudele, a cui fu condannato l'innocente Signore, sarà bene, che se lo rappresenti alla mente con i più vivi accesi colori della sua fantasia, che si figuri al vivo la Croce, i chiodi, i martelli, le ferite, il sangue; s' immagini di udire da lungi i sibili del popolo adunato in gran numero, d'appresso le derisioni degli Scribi, e de'Farisei, gl' insulti de' carnefici, e soprattutto di vedere a piè della Croce Maria pallida, ed esangue per lo cordoglio. Perchè non avendo egli ancora lume bastevole ad intendere i misterj della Divinità, che sotto quelle azioni materiali si ascondono, è bene che con quelle vive immagini desti nel suo cuore una compassione tenera, un amor dolce, un dolor sensibile delle sue colpe, che sono appunto quegli affetti, di cui è capace in quello stato, e che sono più confacevoli al suo profitto. Se poi debba ponderare il predetto supplicio una persona approfittata nelle virtù, lungamente esercitata nell' orazione, non sarà necessario che se lo rappresenti con immagini sì vive, e pittoresche, nè che si fermi lungo tempo in tali immaginazioni; ma avendo già acquistato luce per penetrare la grandezza della misericordia, e dell'amor di Dio, che le si manifesta in tante ingiustizie, in tanti obbrobrj, e in tante piaghe, e in tanta copia di sangue sparso per lui, vada presto a fissarsi colà con la mente per accendersi in affetti più spirituali, più intimi, più forti, e perfetti: e se Iddio intanto gli doni lume bastevole, e rimanga a vista di sì immensa bontà, che in quelle ferite risplende, sospeso per lo stupore in dolce contemplazione, chi non vede, che questo modo di meditare riescirà più acconcio ad una tal persona, ed anche giovevole? Se poi dovrà considerare la Crocifissione di Cristo una persona più avanzata nella perfezione, ed avvezza già a contemplare, basterà molte volte uno sguardo, che dia con la sua fantasia all' azioni di un tal mistero, per farla rimanere attonita, e per tenervela forse per ore intere. Così dice S. Teresa (*Castel. int. man. 6. cap. 7.*) bene sperimentata in queste materie. *L' anima* (parla de' contemplativi) *intende questi misteri con modo più perfetto, ed è questo, che glieli rappresenta l' intelletto, e s' imprimono nella memoria di sorta, che in solo vedere il Signore caduto in terra, con quello spaventoso sudore, questo le basta non pure per una sol ora, ma per molti giorni*. Forse accaderà (seguita a dire la Santa) che rimanga alla fine quest' anima sospesa in Dio con perfetta contemplazione, ed allora sparirà dalla vista interiore della sua fantasia la funesta catastrofe di tante pene. Aggiunge poi, che anche tali per-

persone hanno necessità (se vogliono far profitto) di pensare alla Passione del Redentore, benchè però non abbiano bisogno di adoperare un discorso stretto, nè alcuno sforzo d'immaginazione nelle loro considerazioni, perchè al primo rappresentarsi alla loro mente Gesù appassionato, opera molto in esse l' intelligenza, e presto si raccolgono in Dio. Finalmente conclude con queste notabilissime parole, che tali anime *non sieno giudicate inabili per godere di sì gran beni, come son quelli che stanno racchiusi ne' misterj del nostro Signore Gesù Cristo; nè mi darà veruno ad intendere, sia quanto si vuole spirituale, che camminerà bene, se talvolta in quelli non pensa* (*Ibid.*). Ed ecco i diversi modi, con cui debbe il Direttore accomodare la meditazione della Vita, e l'Passione del Redentore ad ogni stato di persone: acciocchè riesca cibo acconcio al palato di ogni anima, dia a tutte il debito nutrimento, e comunichi a tutte forze proporzionate per andare avanti nella via della perfezione, ed anche della contemplazione, se Iddio le guidi per quella.

138. Avvertimento IV. Alcuni consigliano, che per più affezionarsi al Redentore, sia bene di mantenerne la presenza anche fuori dell' orazione, figurandoselo appresso di se o in dolorose sembianze, qual era in tempo della sua Passione, od in aspetto glorioso, come regna ora nel Cielo. Questa pratica è molto divota, e può esser molto profittevole; ma se non sia usata con la debita discrezione, può riuscire anche nociva. Se la persona, che tra'l giorno s'immagina di aver Cristo presente, sia molto illuminata, sicchè la luce, e l'affetto facilitino la mozione di que' divoti fantasmi, onde possa senza sforzo, e stancamento di testa tenere avanti gli occhi della mente quel divino oggetto, continui in questo divoto esercizio; perchè sarà senza danno del corpo, e con gran vantaggio dello spirito. Ma se ella non abbia quest' abbondanza di grazia, e di lume, ma con conato continuo di testa debba formare quelle immagini sensibili di Cristo o piagato e mesto, o splendido e glorioso, dico che a lungo andare indebolirà gli organi del cerebro, e rimarrà offesa nella testa; nè potrà poi proseguire le sue consuete orazioni, e l'altre occupazioni mentali proprie del suo stato. E però io stimo bene, che di ordinario di questa presenza di Gesù Cristo si proceda in fede, con quanta minore operazione di fantasia si può. Il che potrà farsi così. Creda la persona divota, che ha Iddio dentro di se, o pure attorno a se: e poi a questo atto di fede ne aggiunga un altro, che quel gran Dio, che ha intimamente presente, prese carne mortale, fu ferito, fu piagato, fu oltreggiato, e morì tra mille strazj per amor suo. Per avere una tal credenza, non vi è bisogno d'immagini vive, ed espressive, nè di alcuno sforzo di fantasia. Così l'anima potrà senza indebolire la testa mantenere svegliato l'amore verso di Dio umanato, e conservare di lui una sufficiente memoria. Questo stesso potrà praticarsi anche nell' orazione, quando la persona non medita di proposito qualche mistero particolare della vita, o passione del Redentore; ma si trova semplicemente alla presenza di Dio, e sarà un'ottima industria per avere presente Gesù, anche quando si pensa alle grandezze di Dio.

139. Avvertimento V. Ciò, che ho detto di Gesù Cristo, dico ancora della sua santissima Madre, e de' suoi santi, la cui memoria, ed affetto neppure ci può essere di alcun pregiudizio a qualunque alta contemplazione, anzi ci debb' essere di grande ajuto; e però debbe il Direttore promoverne quanto più può la divozione ne' suoi penitenti, contra quello che insegnò il Molinos, condannato da Innocenzio XI. (*Prop. 36. damn.*) *Nulla creatura, nec Beata Virgo, nec Sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare, & possidere*. Io non so cosa pensino alcuni, temendo che la divozione a Maria Vergine, ed a' Santi del Paradiso debba esser loro d'impedimento per l'esercizio di contemplare. E forse che venerando i Personaggi del cielo, pregandogli, amandoli, come i più grandi amici di Dio, ed i più intimi familiari della sua Reggia, verranno a perdere alcuna di quelle buone disposizioni, che si erano a grande stento acquistate per la divina contemplazione? Perderanno forse la quiete intima dello spirito? Perderanno forse il silenzio, il ritiramento, la solitudine? Perderanno la purità della coscienza? Perderanno le virtù, perderanno il dominio sopra le loro passioni? Che perderanno mai questi miseri, onde abbiano ad abbandonare Gesù Cristo, e la sua Madre, e i suoi più cari amici? Sebbene, che dico perderanno? Anzi cosa non acquisteranno di vantaggioso anche in disposizione a quell' istessa contemplazione, a cui agognano, benchè per vie improprie, ed irragionevoli? Per mezzo di Maria, e de' Santi (se ne saranno teneramente divoti) otterranno l'emendazione di quei difetti, che oscurano lo sguardo della mente, onde non possa fissarsi nella contemplazione della bellezza di Dio.

Per

per mezzo di Maria, e de' suoi Santi conseguiranno un totale distaccamento dalle cose terrene, ed una piena superiorità sopra i propri appetiti, acciocchè non turbino quella pace, ch'è tanto necessaria per riposarsi placidamente in Dio. Per mezzo di Maria, e de' suoi Santi giungeranno ad impetrare quella luce, e quell' amore, donde nasce la sospensione della mente, che tiene l'anima del contemplativo assorta in Dio. Anzi dico di più: nell' istessa Regina del Cielo, negli stessi Santi, negli stessi beati, negli stessi Angeli, se saranno loro ossequiosi, vi troverranno materia di molto sublime contemplazione: perchè siccome sono queste le creature più perfette, in cui piucchè nell'altre risplendono le perfezioni di Dio, così sono più capaci dell'altre di sollevarci la mente ad un'alta cognizione di Dio. Che timori stolti dunque sono questi, che la memoria, l'amore, gli ossequj, che si prestano alla Vergine, agli Angeli, ed agli altri personaggi della Reggia celeste, ci possano essere di ostacolo alla perfetta contemplazione; mentre questi sono tutti mezzi efficaci per promoverne gli avanzamenti? Il che è tanto vero, che non troverrassi nell' istorie ecclesiastiche Santo contemplativo, che non fosse singolarmente divoto di nostra Signora. Tra mille e mille, che ne potrei addurre, uno ne prendo da' secoli remoti, e questo sia il mellifluo S. Bernardo, sì eminente contemplativo, che de' sensi tanto sene serviva, quanto gli era necessario per le funzioni della vita umana; ma però sì amante della Regina del Cielo, che meritò ricevere dal di lei sagro petto per segno di reciproco amore alcune stille del suo preziosissimo latte. Un altro ne scelgo da' secoli a noi più vicini, e questo sia S. Filippo Neri, contemplativo sì eccelso, che essendo ancora in età giovanile, arrivava a starsene quarant' ore per volta assorto in alta contemplazione; ed essendo poi maturo di età, spiccava sull' ali di amore voli sublimi, e rimanevasene sospeso in aria alla presenza di popolo numeroso, che facendo sull' altare il sacrificio incruento, vedeasi talvolta aprire avanti gli occhi in maestoso teatro la gloria del Paradiso, che era costretto in mezzo al verno a portare aperto il seno, per dare sfogo a quelle vampe di amore, che gli ardevano in petto, e che già vi aveano rilevate due costole. E pure univa egli con contemplazioni così sublimi un amor sì tenero a Maria Vergine, che la chiamava col titolo di *Mamma*, a modo che usano i bambini colle lore madri. Portava sovente in mano la corona, per recitare su quei grani cento e cento volte una certa sua orazione giaculatoria, che gli avea suggerita l'amor di Maria: e si sforzava di promoverne appresso tutti la divozione con sommo zelo. Non vi sia dunque chi dica, che la ricordanza, la divozione, e l'amore verso la Vergine, verso gli Angeli, e verso i Santi del Cielo possa essere d'impedimento alla più elevata contemplazione, mentre Iddio se ne serve come di potentissimi mezzi per avanzarla, e promoverla. Domando: a cui suole Iddio dare le visioni di Gesù Cristo, di Maria Vergine, e de' Santi? Non suole egli di ordinario donarle all'anime contemplative? E perchè questo? Se non perchè vuole per mezzo di queste viste stampare nelle loro menti una specie viva, ed una stabile memoria di quei personaggi celesti, e vuole imprimerne ne' loro cuori una divozione indelebile? Dunque una divozione, ed una tal memoria non è di danno: ma di utile sommo a' progressi della celeste contemplazione. Non tema dunque il Direttore, ma promova con tutto zelo simili divozioni nel cuore de' suoi penitenti, e vedrà con l'esperienza, che aumentandosi queste, crescerà anche in essi la contemplazione, e ciò che più rileva, la perfezione.

CAPO XIV.

Si dice quali sieno i principj, e le cagioni, che producono le divine contemplazioni.

140. Diverse sono le cagioni, che concorrono alle nostre contemplazioni. Altre sono estranee all' intelletto che le produce, come gli oggetti, i quali benchè risieggano fuori di questa nobile potenza, pure la muovono al di dentro a conoscere, e con le loro mozioni sono anch' essi cagione delle sue intelligenze: e di queste prime cagioni abbiamo bastevolmente ragionato ne' precedenti capitoli, mostrando in essi, quali sieno gli oggetti, che hanno virtù di muoverci alla contemplazione; e gli abbiamo difesi dalle opposizioni di quelli, che hanno voluto contrastar loro un sì bel pregio. Altre cagioni poi sono intime all' intelletto, ed unite con lui producono anch' esse gli atti nobili delle sue contemplazioni. Tali sono gli abiti infusi, i doni dello Spirito Santo, ed altri simili, se pure altre ve ne sono. Di queste seconde cagioni parleremo nel presente capo, acciocchè si vegga da quali principj traggano la loro origine atti sì illustri.

141. E' certo in primo luogo, che alla contemplazione concorre l'abito infuso della

fede, perchè di ordinario la contemplazione suol essere un atto di fede circa qualche verità divina dallo stesso Dio rivelataci. E benchè non avverta espressamente la persona che contempla, nè alla rivelazione di Dio, nè al proprio consenso, tutto questo però implicitamente si contiene nel suo atto contemplativo. E così mentre la persona ammira in Dio con un semplice sguardo della sua mente l'onnipotenza, la sapienza, l'immensità, la bontà, la misericordia, la giustizia, ed altri suoi attributi, in quel suo atto ammirativo si contiene la fede di tali perfezioni divine, in cui debbe influire, come propria cagione, l'abito teologico della fede. Dissi *d'ordinario*, perchè può darsi il caso, che a qualche atto di contemplazione concorra l'abito della Teologia. Il che allora accaderà, quando la verità che si contempla, non è di fede, ma è bensì dedotta col discorso da qualche verità di fede per mezzo di detto abito. Si avverta però, che in questo caso dee sempre precedere il discorso teologico, e poi nella verità già rintracciata dee fermarsi la contemplazione con lo sguardo.

142. Secondariamente è certo, che alla contemplazione debbe anche concorrere l'abito infuso della carità teologica, perchè la contemplazione, come abbiamo veduto nella sua definizione, contiene l'amor di Dio, che dee provenire dalla virtù della carità, come da suo proprio principio.

143. Ma perchè la contemplazione eccede il modo di operare umano, ed ha un non so che di eroico; perciò non sono cagioni sufficienti a produrla l'abito della fede, e della carità, che si danno per gli atti delle virtù teologali ordinarj, e comuni, praticabili da ogni fedele, che si ritrovi in grazia. Ma si richiede di più il concorso de' doni dello Spirito Santo, che hanno per ufficio innalzare le nostre potenze, e renderle abili agli atti di straordinaria virtù. Non dico già, che tutt' i doni di questo divino Spirito abbiano a concorrere all'opere della contemplazione; ma quelli solo, che sono atti ad illustrare la fede delle cose divine, e ad accendere la volontà in un amore dilettevole verso gli stessi divini oggetti, quali sono principalmente il dono della sapienza, e dell'intelletto, giacchè da questa fede viva, e calda risulta quello sguardo ammirativo, ed amoroso, in cui consiste l'essenza della divina contemplazione.

144. Il dono dell'intelletto (come abbiamo detto nel primo Trattato) è una luce divina, per cui la potenza intellettiva penetra acutamente, e profondamente per via di apprensione le perfezioni divine, e gli arcani della nostra santa fede: così dice S. Bonaventura (*de dono Intellect. cap. 5.*) *Spiritus Sanctus per donum intellectus facit nos penetrare velamina sacrarum Scripturarum, introducens nos ad claram contemplationem puræ veritatis*. Indi aggiunge: *Spiritus Sanctus per donum intellectus non solum facit nos penetrare omnia velamina veritatis incarnatæ, sed etiam veritatis increatæ*. Penetrando noi col lume di questo dono i veli, sotto cui si ascondono le verità di un Dio incarnato, e di un Dio increato, le miriamo, e le ammiriamo con un semplice sguardo, e ci accendiamo verso di esse con un soave amore. Effetti di questo dono sono certe intelligenze sublimi, che hanno alcune anime contemplative, di Dio, delle sue perfezioni, della santissima Trinità, e di altri divini misterj: perchè con la luce di questo dono, se sia data in grado eminente, giungono a penetrare gli arcani della Divinità. Il che è appunto quello, che bramava l'Apostolo a' Colossesi (*cap. 2.*) *Ut consolentur corda ipsorum, instructi caritate, & in omnes divitias plenitudinis intellectus in agnitionem mysterii Dei Patris, & Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei absconditi*.

145. Il dono della sapienza è una semplicissima luce, con cui l'intelletto giudica delle cose divine con gran sapore. Così insegna S. Bonaventura (*7. itiner. æternit. itiner. 4. dist. 2.*) dicendo: *Sapientia a sapore dicitur, ut dicit Bernardus, & objectum sapientiæ principale, & primarium est ipse Deus ea ratione, qua verum est excitativum voluntatis ad ejus saporosam delectationem. Et ideo sapientiæ actus est contemplari Deum, non quocumque modo, sed cum delectatione, & cum quadam suavitate experimentali in affectu*. Ed ecco che il dono della sapienza consiste in una pura luce, che ci fa contemplare Iddio con dilettazione, e con sapore, ed in quel sapore di Dio ci fa intendere con la propria esperienza quale sia Dio. A questo dono volle alludere il Profeta Reale (*Psalm. 33. 9.*) allorchè disse: *Gustate, & videte quoniam suavis est Dominus*: gustate di Dio, e nel sapore che proverete in lui, conoscerete per esperienza cosa sia Dio; come appunto chi mangia il mele, si accorge subito, (ancorchè non l'avesse mai veduto, nè mai udito parlare di un tal cibo) nel sapore che vi sente, quale esso sia. Il che appunto è la similitudine, di cui in più luoghi si serve lo Spirito Santo, per signi-

significare quel saporoso diletto, che l'anima per mezzo di questo dono esperimenta in Dio (*Eccle.* 24. 27.) *Spiritus meus super mel dulcis, & hereditas mea super mel, & favum*. Il mio spirito, dice Iddio, a chi lo saporeggia è più dolce del mele, e più soave di un favo. Differiscono tra di loro questi due doni intelletto, e sapienza, in più cose. Primo, che l'intelletto, come dice l'Angelico, apprende con acutezza le divine cose; ma la sapienza ne giudica con la profondità. Secondo, che l'intelletto ha di singolare, e di proprio il penetrarle; ma la sapienza ha di particolare il saporeggiarle. Da questo però siegue, che anche il dono dell'intelletto non abbia qualche dilettazione, non trovandosi grado di contemplazione mistica senza diletto: segue solo, che non ne abbia tanta, e tale, come il dono della sapienza. Questo dono entra quasi in tutt' i gradi di contemplazione, di cui ragionerò nel seguente Trattato, perchè quasi in tutti prova l'anima soavità, ed in alcuni è tale, che la fa perdere tutta in Dio.

146. Alcuni pongono tra le cagioni della contemplazione il dono della scienza. Ma io non veggo qual luogo vi possa avere, se non si unisca con alcuno de' predetti due doni. Il dono della scienza, secondo S. Tommaso da me citato nel detto Trattato, è una luce, che ci mostra ciò che dee credersi, e secondo questa credenza regola le nostre azioni. Ma tutto questo non par che basti a contemplare, se non sopraggiunge un'altra luce, che nell'oggetto da credersi faccia vedere all'intelletto qualche perfezione di Dio, che lo porti alla di lui contemplazione.

147. La difficoltà maggiore consiste in vedere, se per alcuni gradi di contemplazione eminenti possa bastare il dono della sapienza, e dell'intelletto, o si richiegga di più qualche altra luce particolare, appartenente alle grazie gratisdate. Mi spiego, per essere ben inteso in ciò, che ora vado dicendo. Alcuni Teologi Mistici parlando delle cagioni, che concorrono alla contemplazione, senza fare distinzione alcuna di gradi, assolutamente dicono, che gli atti contemplativi dipendono dal dono della sapienza, e dell'intelletto. Altri poi distinguono nella contemplazione certi gradi più bassi da certi gradi più alti, che chiamano straordinarj in genere di contemplazione, quali sono l'estasi, i ratti, le visioni, e le locuzioni; ed affermano, che sebbene per quei primi gradi possano bastare i due predetti doni, per gli secondi sia d'uopo d'un'altra luce più alta spettante alle grazie gratisdate. Io venero con sommo rispetto questa opinione per lo molto sapere, ed autorità di quelli, che l'insegnano: ma pure (confesso il vero) io non mi ci posso accomodare per varie ragioni, che mi si presentano in contrario, come ora esporrò. Suppongo però prima ciò, che essi ancora suppongono, cioè che per grazia gratisdata non s'intenda qui un favore, che non si può da noi degnamente meritare, ma si dona da Dio gratuitamente a chi vuole; perchè è fuori d'ogni controversia, che tutte le contemplazioni, e le cagioni, da cui esse dipendono, sono in questo senso gratisdate. Per grazie gratisdate s'intendono quelle, di cui parla l'Apostolo, dicendo (1. *Cor.* 12. 8.) *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae &c.* e di cui noi dicemmo coll'Angelico nel Trattato primo, che non si donano in riguardo alla santificazione del soggetto, ma in riguardo all'utilità de' prossimi, e però possono conferirsi ad un'anima macchiata di colpa grave. Non si dispensano queste sorte di grazie, dice il S. Dottore, (1. 2. *quaest.* 111. *art.* 1.) *ut homo ipse per eas justificetur, sed potius ut ad sanctificationem alterius cooperetur*.

148. Mi pare dunque, che alla formazione di qualunque grado di contemplazione, anche d'estasi, di ratti, di locuzioni, e visioni possa bastare il dono della sapienza, e dell'intelletto, e che però non sia necessario ricorrere alla luce delle grazie gratisdate. Dissi in termini positivi, non già esclusivi, che possono bastare i predetti doni: perchè veggo molto bene, che a chi trovasi in contemplazione, si più da Dio donare un'altra luce quasi estranea, che gli faccia conoscere l'istesse divine perfezioni in modo comunicabile al prossimo, la qual luce apparterrebbe senza fallo alle grazie gratisdate. Ma questo altro alla fine non sarebbe, che un nuovo dono aggiunto al dono della mistica, ed unitiva contemplazione già compita nel suo essere, come vedremo meglio in appresso. Stabilisco per tanto questa proposizione a mio parere innegabile, che la luce dell'intelletto, e della sapienza, in quanto sono doni dello Spirito Santo, sia capace di aumentazione, e che possa, come tutti gli altri lumi soprannaturali, crescere in vivezza, in chiarezza, in ardore, ed in gradi di maggiore intenzione. Sicchè rischiarate le nostre menti con una luce più viva del dono dell'intelletto potranno conoscere le perfezioni divine con maggiore, e maggiore penetrazione; ed illustrate con un lume più acce-

acceso del dono della sapienza, potranno intendere con maggiore, e maggiore chiarezza, con maggiore, e maggior fervore, e sapore di carità. Quindi siegue, che Iddio conosciuto con una luce inferiore, formerà un grado di contemplazione più basso; conosciuto poi con una luce più viva, e più accesa, constituirà un grado di contemplazione più alto. E perchè, come abbiamo detto, può la luce di questi doni crescere sempre più in chiarezza, ed in ardenza; perciò dobbiamo concludere, che per mezzo di questa sola luce possa formarsi qualunque grado di contemplazione proprio dello stato nostro presente di viatori.

149. Ma affinchè meglio si scorga questa verità, mettiamo il caso in pratica: discorrendo sopra quei gradi di contemplazione, che sogliono accadere. Mi doni Iddio tanta luce di sapienza, che mi faccia chiaramente conoscere la sua presenza, e me la faccia gustare con sapore di spirito: eccomi in orazione di quiete. Accresca Iddio questa luce in modo, che la presenza di Dio mi penetri all'intimo, e quel sentimento saporoso di Dio mi riempia tutto di gaudio, sicchè io portato dall'interno giubilo, prorompa in proposizioni di amore sconnesse, ed anche in atti esteriori all'apparenza poco composti a modo di persona ebra: eccomi in ebrietà di amore, ch'è un altro grado di più alta contemplazione. Avvivi Iddio questa fervida luce fino a fissare il mio intelletto nelle sue divine perfezioni in modo, che non sia più capace di divertirsi ad altri oggetti, e quel soavissimo sapore della Divinità mi penetri l'anima sì profondamente, fino a farla perdere tutta in Dio: eccomi in contemplazione d'unione. Si aumenti questa luce fino ad estrarre l'anima da' sensi: eccomi in unione estatica. Mi doni Iddio quella luce improvvisamente, e con tanta forza, che in un subito mi rapisca a lui: eccomi in unione di ratto; così discorrendo per tutti gli altri gradi di contemplazione, che possono accadere.

150. Spiego, e confermo questo stesso con la parità del lume della gloria tra i personaggi del Cielo. Benchè tutti sieno in quanto alla sostanza beati, vi è però grandissima diversità nel vedere, nell'amare, e nel godere l'oggetto della loro beatitudine. Se a cagione di esempio si ponga Maria Vergine a paragone di un bambino, che sia volato al Paradiso con quel solo grado di grazia, che ricevè nelle acque battesimali, chi non vede, che lo avanza milioni, e milioni di doppj nella fruizione, nel gaudio, e nella gloria? E perchè questo? Forse perchè la beatitudine della Vergine ha origine da diversi principj? No al certo: perchè la beatitudine di ambidue nasce dal lume di gloria. Ma che? Lo stesso lume di gloria dato con maggiore intenzione, e vivezza produce una visione più chiara; un amore più intenso, e più trasformativo dello spirito in Dio: donde risulta poi quell'eccesso di gaudio, e di gloria, con cui un Santo supera l'altro, e Maria avanza tutt'i personaggi di quella Reggia beata. Or perchè non abbiamo a discorrere nello stesso modo nel caso nostro? Tanto più che i Santi Padri, e i Dottori paragonano la contemplazione alla visione, ed il lume de' doni dello Spirito Santo al lume della gloria; con questa diversità però, che questo partorisce in chi lo possiede una beatitudine perfetta, quello l'arreca solo imperfetta; perchè (dico) non possiamo ragionare così? I beati col lume della gloria veggono svelatamente Iddio, e l'amano con carità consumata: i contemplativi col lume della sapienza, e dell'intelletto veggono Iddio trasparente sotto il velo della fede, e l'amano con amore di semplice carità. Se a' beati si accresca il lume della gloria, veggono più chiaramente Iddio svelato, più ardentemente l'amano, più intimamente con lui si uniscono, e più altamente lo godono. Dunque se a' contemplativi si accresca il lume della sapienza, e dell'intelletto, più chiaramente mireranno Iddio velato, l'ameranno più strettamente, e più soavemente si congiungeranno con esso lui in unione di amore. La parità cammina, come suol dirsi, a quattro piedi, ed insieme spiega, e dimostra, che a qualunque grado di contemplazione unitiva proprio di questa nostra vita, possono bastare i doni dello Spirito Santo, senza che vi sia alcun bisogno di ricorrere ad altra luce straniera.

151. Ciò che ho detto dell'unione mistica, dell'estasi, e de' ratti, dee dirsi a proporzione delle locuzioni, e visioni. Se le parole di Dio, e le visite, ch'egli comunica all'anime dilette, contengono sensi profetici, e sieno indirizzate all'altrui spirituale profitto (quali erano appunto le locuzioni, e visioni simboliche degli antichi Profeti) confesso anch'io, che appartengono alle grazie gratisdate, perchè portano in fronte il carattere proprio di tali grazie, che secondo l'Angelico è l'altrui santificazione. Ma se le locuzioni, e le visite altra mira non abbiano, che la perfezione delle anime, a cui si donano; dico, che non derivano da luce spettante alle grazie gratisdate, perchè in tal caso in

in realtà non vi è ragione di asserirlo; ma procedono da' doni dello Spirito Santo, che sempre hanno per fine la santificazione del soggetto, in cui operano. Tali erano molte di quelle parole, che diceva il Signore a S. Teresa (*in vita cap.* 25.) come quando trovandosi essa tutta sossopra, agitata, e sconvolta, con solo dirle così: *Non aver paura, o figlia, che sono io, e non ti abbandonerò, non temere*: la ripose in placida calma, ed in tranquilla serenità. Chi non vede, che queste parole altro non aveano di mira, che quietare quell'anima, acciochè potesse ripigliare con pace le sue orazioni, e gli altri esercizj di pietà? Tali furono quell' altre parole dettele pur da Dio in ratto. *Non voglio che tu abbia conversazione con gli uomini: ma con gli Angeli*: (*in vit. cap.* 24.) mentre altro non pretese Iddio con quelle (come si vide in effetto) che distaccarla per sempre da tutte le amicizie terrene. Tale fu quella visione intellettuale, che essa ebbe di Cristo per due anni, vedendoselo sempre appresso, mentre altro fine non ebbe il Signore con favorirla di quella sì lunga vista, che tenerla in un intimo, e continuo raccoglimento, ed in una grande attenzione sopra le proprie azioni (come accenna essa stessa *in vita cap.* 27.) acciocchè in tal guisa si disponesse con una somma purità di coscienza al ricevimento di altri gradi di orazione più eccelsi, che le volea compartire. E tali sogliono essere di ordinario le locuzioni, e le visioni, che Iddio concede all' anime divote a' giorni nostri: poichè non siamo più ne' tempi dell' antica legge, in cui il Popolo avea necessità di essere ammaestrato, ed istruito per bocca de' Profeti. Ha già parlato molto Dio nella Sacra Scrittura: molto ha parlato Gesù Cristo nel Santo Evangelio, molto i Santi Apostoli nelle loro Epistole; molto si è parlato negli Atti Apostolici, molto hanno parlato i Sacri Concilj nelle loro adunanze; molto hanno parlato i Sommi Pontefici dalla loro cattedra; molto hanno parlato i Santi Padri, molto i Teologi, molto i Dottori: sicchè poco più rimane da dire con parole, ed a significare co' simboli per istruzione altrui. Però volendo ora Iddio parlare all' anime buone o per mezzo di voci, o di viste, altra mira d'ordinario non ha, che produrre in esse effetti di santità. Donde segue, che per tali locuzioni, e visioni le cagioni necessarie sieno i doni dello Spirito Santo, non già le grazie gratisdate: mentre a quelle, e non a queste si appartiene di loro primaria istituzione portare la santificazione al soggetto, che le riceve.

152. Aggiungo un' altra ragione sperimentale, per cui si vede in pratica, che alcune persone, le quali hanno unioni, estasi, ratti, ed intelligenze altissime di Dio, non le ricevono in virtù di alcuna grazia gratisdata. Dico per tanto così: solo dagli effetti si può conoscere, se risegga in un' anima alcuna delle grazie gratisdate. Per vedere v. gr. se alcuno abbia la grazia di far miracoli, non vi è altro modo, che osservar se di fatto li faccia: per vedere se qualcuno abbia la discrezione degli spiriti, altra strada non vi è, che notare se di fatto penetri con lo sguardo della sua mente il secreto de' cuori: lo stesso dico del dono delle lingue, delle interpretazioni de' sermoni ec. Dunque per conoscere se alcuno abbia la sapienza, in quanto è grazia gratisdata, (ed è appunto quella grazia, che sarebbe più atta a formare l'estasi, e le unioni mistiche, e l'intelligenza di Dio più sublimi) non vi sarà altro modo, che vedere se egli abbia cognizioni altissime delle perfezioni divine in modo comunicabile a' suoi prossimi, cioè sotto tali specie, e concetti, con cui possa facilmente spiegarle agli altri, onde formino anch' essi gran concetto delle divine grandezze. Ma noi veggiamo dall' altra parte con esperienza, che vi sono donne, ed altre persone rozze, che hanno estasi, ratti, e grandi intelligenze di Dio, e pure nulla sanno dire di ciò, che intendono; non sanno riferire ciò che provano, e neppure sanno spiegarsi co' loro stessi Direttori; e però se accade che il maestro di spirito non sappia interrogarli, non arriverà mai ad intendere ciò, ch' esse facciano in quelle loro alienazioni da' sensi. Io di questo ho grand' esperienza: perchè mi è convenuto esaminare più anime, del cui spirito non potea prudentemente dubitare; ma sì inabili a dichiarare ciò, che intendeano di Dio ne' loro rapimenti, ed estasi, anzi ciò che sperimentavano in se stesse in que' tratti di orazione, che erano tanto infelici in parlare di simili cose, che non sarebbero stati altri, che non avessero ricevuto mai di tali favori neppure un' ombra. Ma come è possibile, dico io, che queste avessero la grazia di palesare con facilità i pregi della divinità, se erano sì inette a ragionarne? Com' è possibile, che avessero la sapienza, in quanto è grazia gratisdata, se di tal grazia non ne appariva in esse minimo effetto? Nè giova il dire, che ciò non ostante le unioni, e l' estasi di queste anime erano indirizzate al bene de' prossimi, perchè Iddio con quelle grazie le disponeva a

pre-

pregare con grande ardore, a fare grandi penitenze per loro, e dar buono esempio; ed a cooperare con altri modi all'altrui salute e poichè nello stesso modo potrei io dire, che anche per lo primo grado di contemplazione si richiede l'influsso delle grazie gratisdate; anzi che richiedesi per l'istessa meditazione, se sia fervente; perchè queste ancora instillano spirito di carità, di buon esempio, e di zelo per la salute de' prossimi. Ma ciò non sia mai vero, perchè le grazie gratisdate hanno il produrre affetti, che per se stessi, ed immediatamente giovino alla santificazione de' prossimi: nè basta che partoriscano effetti, che rimotamente, e quasi da lontano sieno loro di giovamento.

153. Ognuno sa; anzi ognun vede con quanta chiarezza, e con che sodezza, e sublimità di dottrina Santa Teresa parli di Dio: (*in vit. cap.* 23.) e di tutti que' gradi di contemplazione; con cui l'anima si unisce a Dio. Questa fu senza dubbio una grazia gratisdata, che Iddio le fece per utile del Cristianesimo, e specialmente dell'anime contemplative, che hanno ricevuta sì gran luce dalle sue bell'opere. Or ella nel libro della sua vita (*cap.* 23.) riferisce di se, che non era gran tempo che avevale Iddio concesso un sì bel dono, e confessa che prima balbutiva anch'ella al pari dell'altre donne, nè trovava modo di spiegare, non dico a persone estranee, ma neppure a' suoi Confessori ciò che vedeva, e provava nelle sue altissime contemplazioni. Ma domando: prima che Santa Teresa si ponesse ad esporre l'istoria della sua vita, avea ricevute da Dio locuzioni, visioni, estasi, ratti, unioni mistiche e trasformative, e cognizioni sublimiss.me della Divinità? Chi ne può dubitare, mentre di queste cose appunto da lei ricevute, appieno ne parla in tutta quell'istoria? E pure godendo allora di sì alte contemplazioni, non avea la grazia gratisdata di saper esprimere ciò che mirava in Dio, ciò che in lui godeva, e che in se stessa sperimentava in tali eccessi di mente. Dunque convien concludere, che a formare qualunque contemplazione unitiva dell'anima con Dio, non sono necessarie le grazie gratisdate, ma bastano i doni del divino Spirito.

154. Io però non nego, come dissi già da principio, che col dono di contemplazione eminente possa talvolta congiungersi qualche grazia gratisdata, specialmente la sapienza, in quanto si appartiene a questa specie di grazie; sicchè l'anima dipendentemente da' doni dello Spirito Santo contempli le perfezioni di Dio, e le gusti con cognizione esperimentale di amore; e poi con un'altra luce lo conosca con cognizione comunicabile, ed in modo esplicabile al prossimo, come accadde a Santa Teresa in diversi tempi. Nel qual caso converrà dire, che l'anima riceve due favori distinti, l'uno, con cui si unisca a Dio per mezzo della sapienza, in quanto è dono dello Spirito Santo: l'altro, con cui si rende utile a' prossimi con la sapienza, in quanto è grazia gratisdata.

155. A questo volle alludere S. Tommaso (2. 2. *quest.* 35. *art.* 5.) laddove distinse due sapienze: una, con cui la persona giudica in contemplazione delle cose divine, e secondo quel retto giudizio regola le proprie azioni, per quanto è necessario ad acquistarsi con perfezione la sua salute: e questa sapienza dic' egli che l'hanno tutti quelli, che sono in grazia; e però appartiene a' doni dello Spirito Santo, che sono comuni a tutti i giusti. L'altra sapienza è quella, con cui la persona giudica anche più altamente delle cose divine, ma in modo però di poterle comunicare agli altri, e di potere con quel giudizio dirigere l'altrui azioni. E questa dic' egli, ch' è grazia gratisdata; che non si comunica ad ogni giusto; anzi secondo la dottrina generale, ch' egli dà circa tali grazie, può combinarsi con la colpa mortale. *Dicendum, quod sapientia, de qua loquimur, sicut dictum est, importat quamdam rectitudinem judicii circa divina conspicienda, & consulenda. Et quantum ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione rerum humanarum secundum diversas regulas, quantum est necessarium ad salutem; & hoc nulli deest sine peccato mortali existente per gratiam gratum facientem; quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I. Joannis 2. Unctio docet vos de omnibus. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, & quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam Mysteria & cognoscunt, & aliis manifestare possunt; & etiam quantum ad directionem humanarum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas non solum se ipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratisdatas, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult, secundum illud* 1. *ad Corinth.* 12. *Alii*

datur

datur per Spiritum sermo sapientiæ &c. Donde si deduce ciò, che di sopra dicea, che alla sapienza in quanto è dono dello Spirito Santo attissimo a produrre qualunque contemplazione in chi l'ha, alle volte si aggiugne la sapienza in quanto è grazia gratisdata, utilissima per cooperare alla santificazione de' prossimi. Ed in tal caso dice il Santo Dottore, che chi ha l'una, e l'altra sapienza, è più perfetto in sapienza di chi ne possiede una sola. Cose manifeste *ex terminis*. Ma qui si può cercare, se chi ha la sapienza come dono, e la sapienza come grazia, possegga una contemplazione più perfetta di chi ha solamente la sapienza come dono. Rispondo non sempre: perchè può darsi il caso, che chi riceve la contemplazione dipendentemente dalla sapienza come dono, l'abbia sì sublime, che superi la contemplazione, che dipende da ambedue le sapienze. Concludiamo dunque, che per qualunque grado di contemplazione straordinario basta il dono della sapienza, e dell'intelletto, compartiti però all'anima or con maggiore, or con minore intenzione, e chiarezza, secondo la maggiore, o minore sublimità degli atti contemplativi, ch'essa dovrà produrre, nè è necessaria alcuna grazia gratisdata.

156. Se bramasse sapere il Lettore, se anche per la contemplazione acquisita si richiegga il dono della sapienza, o dell'intelletto; risponderei, che questo punto è dubbioso, ed incerto appresso i Dottori Mistici, perchè pare ad alcuni, che per una contemplazione bassa, qual'è questa, possa bastare la luce delle grazie attuali, compartita in maggior copia. Contuttociò a me pare di sì, perchè il conoscere la verità con un semplice sguardo della mente (come certamente accade nella predetta contemplazione) è un modo di conoscere superiore all'intelletto umano, che ha di proprio rintracciare le verità col discorso, e però sembra, che anche ad essa sia necessario il concorso di qualche dono dello Spirito, a cui s'appartiene l'influire negli atti di virtù fatti al modo sovraumano. Vero è, ch'essendo questa contemplazione l'infima di tutte, come abbiamo già veduto, basta che concorra il dono o della sapienza, o dell'intelletto in grado molto rimesso.

CAPO XV.

Si cerca, se alla Contemplazione concorra la fantasia: e si conchiude, che concorre alla Contemplazione meno perfetta, ma non già alla perfetta.

157. Compreso già quali sieno per parte degli oggetti le cagioni esteriori della contemplazione, e quali sieno le cagioni interiori per parte delle nostre potenze, resta ad esaminare quale sia il mezzo, in cui esse si formano, e se queste sieno le sole specie intelligibili, che appartengono all'intelletto, o pure anche le immaginazioni materiali, che dipendono dalla fantasia. E per parlare con termini più chiari, dirò così. Rimane ad indagare, se la fantasia concorra anch'essa con le sue immaginazioni alla divina contemplazione. Di mal cuore mi accingo ad esaminare un tal punto, perchè mi avveggo di entrare in un campo di controversie, e di liti, non accordandosi i Teologi con le loro decisioni. Alcuni troppo nemici della fantasia, l'escludono da qualunque contemplazione di Dio, benchè sia acquisita. Così decide il Cardinale Lauria (*Opusc. 3. de Orat. Contempl. cap. 16.*) parlando anche di questa specie infima di contemplazione. *Dico primo, objecta mere spiritualia in solis speciebus intelligibilibus sunt contemplabilia, & nullo modo in phantasmatibus imaginativæ: & cum intellectus ea contemplatur, imaginatio circa ea nihil operatur*. Se poi (seguita a dire) vorrà la persona contemplare Iddio nelle creature; potrà ne' fantasmi vedere le creature, ma non già Dio, perchè vuole che questo solo nella sola specie spirituale sia conoscibile: *Si in contemplatione acquisita objecta contemplanda cum ordine ad Deum sunt corporalia, possunt videri, & cognosci nedum in speciebus intelligibilibus, sed etiam in phantasmatibus; ita tamen ut Deus, seu ejus potentia, aut sapientia, aliave perfectio, quam respicit illud corporale, cognoscatur in sola specie intelligibili*. Altri Teologi poi troppo forse aderenti alla fantasia, la vogliono introdurre in ogni contemplazione, benchè sublime; ed avvezzi a speculare nelle scuole in quel modo connaturale, con cui il nostro intelletto partorisce i propri atti, stimano, che sarebbe una specie di prodigio, se in qualche grande elevazione di spirito producesse egli qualche atto indipendente da questa potenza vile, che abbiamo comune co' bruti. Ma perchè tutti gli estremi sono difettosi, io penso di prendere in compagnia

di altri Teologi la via di mezzo, e seguendo per essa la scorta fedele de' Santi Padri, e de' Dottori più rinomati, spero di cogliere nel vero. Dico dunque, che nè tutte le contemplazioni, benchè sieno soprannaturali, ed infuse, sono indipendenti dalla fantasia, nè tutte le sono soggette: ma che le contemplazioni più basse, e quasi di rango inferiore, dipendono dalle sue immaginazioni, e le contemplazioni più alte, e quasi di rango superiore, non ne dipendono.

158. Primo però avverto ciò, che universalmente affermano i Filosofi sotto la scorta del loro maestro Aristotele (*lib. 3. de Anim. cap. 6.*) che l'intelletto umano non può in questa vita mortale esercitare i suoi atti spirituali, e le sue intelligenze senza dipendenza da' fantasmi: *Nunquam*, dice il filosofo, *sine phantasmate intelligit anima*. L'Angelico (*2. 2. quest. 147. art. 2. ad 4.*) premendo le sue vestigia, afferma anch'esso che *connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate*. E tutti prendono motivo a stabilire questa opinione, ed a riputarla per vera, dall'esperienza inalterabile che ne proviamo in noi stessi. Poichè veggiamo, che leso in noi, od impedito l'organo della fantasia, non può più l'intelletto produrre i propri atti. Così qualunque volta sia questa potenza materiale od offesa per la pazzia, o stravolta per qualche frenesia, od occupata dal sonno, si perde, s'impedisce l'uso della ragione, e rimane l'intelletto inabile a tal uso, o a produrre le locuzioni. All'opposto, se la fantasia si trovi disposta ad operare con vivezza, e con prontezza le sue immaginazioni, con l'istessa abilità si trova l'intelletto circa le intelligenze. Dunque se l'intelletto opera, od è impedito ad operare secondo le disposizioni, e secondo gli ostacoli, che trova nella fantasia, segno è, che da lei, e da' suoi fantasmi dipende ne' suoi atti.

159. Avverto, ancora, che quando diciamo contemplazione più bassa, e contemplazione più alta, non intendiamo di dire, che una contemplazione conosca Iddio vero, qual è in se stesso, e l'altra non lo conosca in tal guisa. Questi furono deliri del Molinos, che non hanno alcuna sembianza di verità; conciossiacosachè ogni atto di contemplazione soprannaturale di quella vita, qualunque siasi, anzi ogni atto di semplice fede conosce Iddio in verità, in spirito, qual è in se stesso. Solo vogliamo significare il modo più, o meno perfetto, con cui può conoscersi Iddio nella contemplazione. Poichè, siccome i Beati in cielo conoscono Iddio in un modo assai più perfetto che non lo conosciamo noi, ed essi lo conoscono qual è veramente in se, perchè essi lo conoscono per ispecie propria, ed intuitivamente, e noi lo conosciamo per ispecie non propria, ed aliena, e come dicono le scuole astrattivamente: così può l'anima in questa vita conoscere Iddio con la contemplazione, quale è veramente, in modo più, o meno perfetto. Perchè può conoscerlo per ispecie infusa, indipendentemente da ogni fantasma, e per ispecie acquistata, e dipendente dalla fantasia; anzi può conoscerlo con ispecie acquisita più, o meno elevata da celeste lume. Sicchè la maggiore, o minore altezza della contemplazione si riduce al modo più, o meno perfetto di conoscere le divine perfezioni.

160. Posto questo, dico che alle contemplazioni più basse, e d'inferior grado la fantasia concorre. Abbiamo detto, che l'intelletto umano unito al corpo, benchè sia spirituale, dipende nelle sue operazioni da questa potenza materiale, e corporea: e la ragione a priori di ciò (per parlare co' termini delle scuole) altro non è che una certa simpatia molto naturale, che passa tra queste due potenze, per cui una, naturalmente parlando, non opera senza l'altra. La fantasia fantasticando gli oggetti somministra all'intelletto, o risveglia in lui la specie di quelle cose, circa le quali ella forma le sue immagini, e così lo muove ad intenderle. Se l'intelletto è il primo ad operare, eccita la fantasia, e se la tira dietro ad immaginare ciò ch'egli intende, ed in questo modo procedono confederati ne' loro atti. Or per rompere questa simpatia, che passa tra queste due potenze umane, non basta la luce di una contemplazione bassa; si richiede o una specie intelligibile infusa, intrinsecamente soprannaturale, che di sua natura non dipenda dalla fantasia; o pure una luce, ch'elevi la specie intelligibile non infusa, ma acquistata, ed insieme sopisca la fantasia; sicchè non essendo questa più capace di operare, operi l'intelletto da se solo con la specie spirituale. Il che accade, come vedremo in breve, nelle contemplazioni più alte, ma non già nelle più basse, e meno perfette. Al più queste dando all'intelletto qualche elevazione, possono indebolire la fantasia; onde lentamente ella lo accompagni, e gli dia quello ajuto, che può. E questa è la ragione, perchè in queste contemplazioni meno alte ha la sua parte la fantasia.

161. Fin qui vale il famoso detto di Aristotele (*3. de Anim. cap. 3.*) che per mezzo di fantasmi conviene che speculi chi vuol in-

intendere. Fin qui possono bene applicarsi le parole di S. Tommaso (1. 2. *quæst.* 84. *ar.* 6.) *Impossibile est, intellectum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.* Di questa sorta di contemplazione parlò l'Areopagita (*de Cælest. Hier. cap.* 1.) laddove disse: *Impossibile est lucere nobis divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* E' impossibile, che risplenda nelle nostre menti il raggio della divina contemplazione, senonchè tra i veli delle nostre sante immaginazioni. Di queste contemplazioni, dico, ragiona qui il Santo Dottore, perchè parlando altrove d'altre contemplazioni più eminenti, insegna l'opposto, come vedremo in appresso.

162. Queste sante immaginazioni, che sollevano il nostro intelletto alla contemplazione, sogliono formarsi nella nostra fantasia per ministero degli Angeli. Poichè siccome può questa potenza materiale, come ho detto altrove, combinare le sue specie in tal maniera, che vengono a formare l'immaginazione di oggetti mai non veduti da sensi esterni; e. g. unendo insieme la specie del monte, e dell'oro, può produrre l'immaginazione di un monte d'oro; può ancora dalla specie, che possiede nell'erario della sua memoria, cavarne altre, che rappresentino oggetti mirabili, mai più non veduti sotto i suoi sensi esterni: così gli Angeli, entrando in lei, possono ordinare in mille modi le sue specie, possono dedurne altre, ed in questo modo formare rappresentazioni ammirabili delle cose divine, che illustrate da celeste lume sieno attissime ad innalzare l'intelletto alla contemplazione di Dio. Così spiega S. Bernardo (*In Can. serm.* 41.) la cooperazione, che presta la nostra fantasia all'opere della contemplazione: *Cum autem divinum aliquid raptim, & veluti in velocitate corusci luminis interluxerit menti spiritu excedenti, sive ad temperamentum nimii splendoris, sive ad doctrinæ usum, continuo (nescio unde) adsunt imaginatoriæ quædam rerum inferiorum similitudines infusis divinitus sensibus convenienter accommodatæ, quibus quodammodo adumbratur purissimus ille, ac splendidissimus veritatis radius, & ipsi animæ tolerabilior fiat, & quibus communicare illum voluerit, captabilior. Existimo tamen, ipsas formari in nobis sanctorum suggestionibus Angelorum; sicut e contrario contrarias, & malas ingeri immissiones per angelos malos, non dubium est.*

163. Ma prima di passare avanti a dimostrare l'altra parte, che di sopra mi sono prefisso, mi conviene sciogliere una difficoltà, che oppongono alle dottrine dinanzi addotte tutti quelli, ch'escludono l'opera della fantasia da qualunque contemplazione. La fantasia, dicono questi, è una potenza animalesca, che di quelli soli oggetti può formare l'idee, di cui da' sensi esteriori le sono trasmesse le specie. Or non essendo queste capaci di conoscere altre cose, che le sensibili, e materiali, ne siegue, che neppur essa possa produrre altre immaginazioni, che di cose corporee, sensibili, e grossolane. Come dunque è possibile, che l'intelletto nostro, speculando queste vili, e rozze immagini, possa intendere in esse l'essere di Dio, che non ha corpo veruno, non ha materia, non è in modo alcuno soggetto a' nostri sensi, nè può essere oggetto delle loro operazioni? Tanto più che la contemplazione è un'opera divina, con cui la nostra mente più che con qualunque altra cosa si accosta a Dio, e la nostra volontà più per amore si unisce a lui. Rispondo, esser pur troppo vero, che la nostra fantasia altro non può con le sue immaginazioni esprimere, che oggetti materiali, e corporei; e se il nostro intelletto avesse a fermarsi in queste rozze immagini, nè altro avesse mai ad intendere, che quello ch'esse gli rappresentano, non giungerebbe mai in eterno a contemplare l'essere di Dio, e le sue ammirabili perfezioni. L'intelletto nostro però non si ferma in queste immaginazioni imperfette, ma le trapassa, le trascende, le supera, e si solleva con l'intelligenza a Dio, ed in lui si fissa con dolce sguardo di amore. E come una palla scagliata dalla mano del giuocatore, tocca a terra; e da quella risalta tosto verso del cielo; così l'intelletto si abbassa a quegli oggetti terreni, che gli presenta la fantasia, ma da essi presto s'innalza con la contemplazione a Dio. Ma se questo è vero, ripigliano essi, che servono questi fantasmi, se l'intelletto conoscendoli tanto dissimili da quell'essere semplicissimo, ch'egli brama intendere, gli ha da trascendere? rispondo, che servono di fondamento, e di base alle sue intelligenze, perchè dovendo il nostro intelletto, finchè è congiunto col nostro corpo, per una certa naturale simpatia operare gli atti suoi spirituali insieme con la fantasia, ha bisogno per intendere, dell'appoggio delle sue immaginazioni. Servono ancora questi fantasmi, per somministrare all'intelletto quegli oggetti motivi, che hanno forza d'innalzarlo a Dio: e perciò, quantunque non sieno essi l'atto della contemplazione hanno però il vanto di cooperare, e concorrere ad un atto sì illustre.

N 2 164.

164. Così, se volendo io contemplare la bellezza di Dio, m'immaginassi una purissima luce; non mi fermerei certo su questo oggetto: altrimenti non arriverei mai, non dico a contemplare, ma neppure a conoscere rozzamente le divine bellezze, non essendo Iddio in modo alcuno quella luce materiale, che io mi posso figurare con le mie basse idee. Ma me ne servirei solo di motivo estrinseco, per applicare la mia mente a Dio, e trapassando coll'intelletto una tale immaginazione, mi porterei coll'intelligenza, con la luce materiale alla luce increata, alla luce indefettibile, inestinguibile, impercettibile, ineffabile, che S. Giovanni (1. *Joan.* 5.) mi dice essere Iddio: *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ*. E se intanto lo Spirito Santo m'illustrasse la mente con un raggio della sua divina sapienza, a vista di quella luce incomprensibile me ne resterei per l'ammirazione sospeso. E questo è quello, che volle significare Sant' Agostino (*lib. de quant. animæ*) allorchè parlando della contemplazione, disse che l'anima *videt pulcritudinem*: per mezzo di una beltà creata vede la bellezza increata, e per mezzo di una rozza copia scorge le somme vaghezze d'un eccellente originale. Aggiunge Ugone Cardinale, che l'intelletto contemplando in queste immagini le bellezze di Dio, non pensa alle immagini, che ha presenti, ma pensa a Dio, cioè le trascende, come io dianzi diceva: e porta l'esempio di Narciso, che specchiandosi nell'acque, non pensava a quell'immagine, che mirava nel fonte, ma solo alle bellezze del suo volto, che scorgeva in quella immagine.

165. Questo ancora volle significare l'Areopagita (*Theol. Myst. cap.* 1.) in quella celebre istruzione, che diede al suo Timoteo: *Tu vero, Timothee carissime, intentissimam contuendis spectaculis mysticis exercitationem, & sensus relinque, & intellectuales operationes, & sensibilia, & intelligibilia omnia, & quæ non sunt, & quæ sunt omnia, ut illi jungaris, qui super omnem substantiam, omnemque scientiam est ignotus, pro viribus teipsum intende. Enimvero abs te ipso, atque ab omnibus libere, & absolute ac pure excedendo, ad supersubstantialem divinæ caliginis radium, sublatis omnibus, & absolutus ab omnibus, evolabis*. Non volle già egli con questo persuadere a Timoteo, che si spogliasse di tutte le immaginazioni: perchè sebbene questa è una cosa, che la può fare Iddio in noi, operando molto straordinariamente in qualche perfetta contemplazione, come ora vedremo; non possiamo però farla da noi con le nostre industrie, come abbiamo di sopra mostrato. Molto meno vuol egli persuaderlo a spogliarsi di tutte le cognizioni spirituali, essendo assolutamente impossibile unirsi a Dio per amore, senza conoscerlo in qualche modo. Dunque che pretese con quella forte esortazione l'Areopagita? Quello appunto, che dianzi abbiamo detto, che Timoteo trapassasse tutto l'immaginabile, e tutto l'intelligibile, riflettendo che Iddio supera tutto ciò, che di lui si possa immaginare, ed intendere, e che formando delle sue perfezioni un concetto sopraeminente, con questo si fissasse in lui in alta e profonda ammirazione. Ed ecco spiegato il modo, con cui le nostre immaginazioni, benchè materiali, non solo non c'impediscono certe contemplazioni meno perfette, anzi ci sono di ajuto per conseguirle.

166. Passo alla seconda parte, e dico, che alle contemplazioni più alte, e di rango superiore non concorre effettivamente la fantasia; e tali sono le contemplazioni puramente intellettuali. Lo dimostro con l'autorità de' Santi Padri, e Sagri Dottori, a cui conviene prestare ogni fede, e per la loro eminente dottrina, e per la luce celeste, da cui erano illustrati. S. Agostino distingue (*in Genes. ad litt. lib.* 12. *cap.* 6. & *seqq.*) tre sorte di visioni, oculare, immaginaria, ed intellettuale. La prima la chiama corporale, la seconda spirituale formata dallo spirito, la terza intellettuale prodotta dalla sola mente, e dal solo intelletto. La seconda vuole, che si faccia per mezzo d'immagini corporee inferiori; ma alla terza non vuole che vi concorra l'immaginazione. *Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis exstasis dici solet. Tunc omnino quæ sunt præsentia corpora & patentibus oculis non videntur, nec ullæ voces audiuntur; totus animæ intuitus aut in corporis imaginibus est per spiritualem, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imaginatione figuratis, per intellectualem visionem*. (*Ibid. cap.* 12.) E nel capo 24. dello stesso libro torna a dire lo stesso, aggiungendo, che di queste tre visioni una è più perfetta dell'altra. *Quamquam itaque in eadem anima fiant visiones, sive quæ sentiuntur per corpus, sicut hoc corporeum cælum, terra, & quæcumque in eis nota esse possunt, quemadmodum possunt; sive quæ spiritu videntur similia corporum, de quibus multa jam diximus: sive cum mente intelliguntur, quæ nec corpora sunt, nec similitudines corporum, habent utique ordinem suum, & est aliud alio præexcellentius*. Espone qui il Santo le visioni, che si fanno nell'anima per

per mezzo degli occhi del corpo; le visioni, che in essa si formano per mezzo dello spirito (ch' egli qui intende per l'immaginativa) e di queste afferma, che si fanno per mezzo di similitudini, cioè di specie corporee; e finalmente le visioni, che in essa si formano con l'intelligenza della mente; e di queste asserisce, che non contengono similitudine alcuna, o specie corporea, e però sono dell' altre più eccellenti. E queste appunto sono quelle contemplazioni puramente intellettuali, di cui ragioniamo, indipendenti dalla fantasia.

167. S. Bernardo con termini più chiari esclude ogn' immaginazione dalla perfetta contemplazione. Dice così (*in Cant. Serm. 52.*) *Sed moriatur anima mea morte etiam (si dici potest) Angelorum, ut præsentium memoria excedens, rerum se inferiorum, corporearumque, non modo cupiditatibus, sed & similitudinibus exuat, sitque pura cum eis conversatio, cum quibus est puritatis similitudo. Talis, ut opinor, excessus aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur: rerum enim cupiditatibus vivendo non teneri, humanæ virtutis est; corporum vero similitudinibus speculando non involvi, Angelicæ puritatis est: utrumque tamen divini muneris est utrumque excedere, utrumque seipsum transcendere est, sed longe unum, alterum non longe. Beatus, qui dicere potest: Ecce elongavi fugiens, & mansi in solitudine.* Ed ecco espressa dal S. Dottore la perfetta contemplazione senza similitudini intenzionali, senza immaginazioni al modo angelico, di cui non dubita asserire espressamente, che essa o solamente, o principalmente è la vera contemplazione.

168. Parla nello stesso modo della contemplazione pura Ugo di S. Vittore (*de Anim. lib. 2. cap. 20.*) *Cum enim cœperit mens per puram intelligentiam semetipsam excedere, & illam incorporeæ lucis claritatem totam intueri, & in his, quæ intrinsecus videt, quemdam intime suavitatis saporem trahere, & ex eo intelligentiam suam condire, & in sapientiam vertere, tantum in hoc mentis excessu invenitur, atque obtinetur, ut fiat silentium in cœlo quasi hora dimidia, ita ut contemplantis animus nulla altercantium cogitationum tumultuatione turbetur, nihil inveniens, quod vel per desiderium petat, vel per fastidium arguat, vel per odium accuset; sed intra contemplationis tranquillitatem totus colligitur. Intromittitur in quemdam affectum multum insuetatum introrsum, ad nescio quam dulcedinem, quæ si semper sic sentiretur, profecto magna felicitas esset. Nihil sensualitas, nihil hic agit imaginatio, sed omnis interior vis animæ proprio interim viduatur officio.* Si notino queste due ultime parole, in cui dice, che in questa pura contemplazione nulla opera l'immaginazione, e qualunque altra potenza del senso vile, *nihil sensualitas, nihil hic agit imaginatio:* non si potea meglio esprimere il nostro intento. Ma perchè appoggiata all' autorità dell' Apostolo segue a dire, che in tali contemplazioni perfette lo spirito si separa dall' anima, e va ad unirsi con Dio; convien sapere, che spirito, ed anima sono un' istessa sostanza spirituale indivisibile. In quanto questa sostanza produce l'operazioni animalesche, cioè immaginazioni, affezioni dell' appetito sensitivo, e gli altri atti de' sensi esteriori, chiamasi anima: in quanto genera gli atti spirituali dell' intelletto, e della volontà, dicesi spirito; e però il dividersi in contemplazione lo spirito dall' anima, altro non è, nè può essere, senonchè le operazioni spirituali si separino dalle operazioni sensitive, e conseguentemente l'intelligenze dalle Immaginazioni. Il che è appunto quello, che accade in queste pure contemplazioni. *Purior autem animæ pars in illud intimæ quietis secretum, & summæ tranquillitatis arcanum felici jucunditate introducitur. Vivus quidem sermo est Dei, & efficax, & penetrabilior omni gladio ancipiti, & pertingens usque ad divisionem animæ & spiritus. Et ideo nihil in creaturis hac divisione mirabilius cernitur, ubi id quod essentialiter unum est, atque individuum in se ipsum, scinditur; & simplex in se & sine partibus constat, quasi quadam partitione dividitur. Neque enim in homine uno alia essentia est ejus spiritus, atque alia est ejus anima, sed prorsus una, eademque simplicis naturæ substantia: non enim in hoc gemino vocabulo gemina substantia intelligitur: sed cum ad distinctionem ponitur gemina vis ejusdem essentiæ, una superior per spiritum, altera inferior per animam designatur. In hac igitur divisione anima, & quod animale est, in imo remanent; spiritus autem, & quod spirituale est, ad summa evolat, ab infimis dividitur ut ad summa sublevetur, ab anima scinditur ut Domino uniatur.* Nè più chiaramente, nè più fondatamente poteva esprimere una tal verità.

169. Riccardo di S. Vittore (*de cont. lib. 3. cap. 1.*) esclude dalla perfetta contemplazione ogni fantasma con termini tanto espressivi, che pare si sdegni contra la fantasia, o per dir meglio contra chi tenta introdurla importunamente in qualunque atto di contemplazione benchè eminente. *Quid hic facit phantasmatum corporalium creatrix, moderatrix, & reparatrix imaginatio? Recedat*

dat procul ab hoc negotio tot phantasmatum formatrix imaginatio, quæ tot corporalium formas quotidie novas creat, antiquas reparat, & tam multiplices, variosque modos pro arbitrio disponit, & ordinat. Nihil hic prosunt, immo multum obsunt suorum simulacrorum tam copiosa multitudo. Quid te improbam huic operæ ingeris? Quid tu in hac officina? Quid tibi cum pura intelligentia? Nescis purgare aurum, quæ semper turbas intellectum purum. Qui si rifletta, che Riccardo non sa intendere come possano accoppiarsi insieme queste due cose, immaginazione, ed intelligenza pura, mentre ogni opera di fantasia basta ad intorbidare la di lei intellettuale purità: *Quid tibi cum pura intelligentia? Nescis purgare aurum, quæ semper turbas intellectum purum.*

170. S. Bonaventura (*in 5. Itin. æter. dist. 4.*) seguendo le pedate di Riccardo, pone la visione intellettuale in un tocco d'interna, e soave inspirazione, senz' alcuna immagine di cose visibili. E cita a suo favore Aimone, dove dice, che la visione intellettuale alle volte si forma senz' alcuna similitudine, o specie corporale, ma per la sola manifestazione della nuda verità all' intelletto di chi contempla. *Secundo modo fit hæc revelatio æternorum, seu visio intellectualis, ut dicit Ricardus, quod spiritus humanus per internam inspirationem suaviter tactus nullis mediantibus rebus visibilibus ad cælestem cogitationem erigitur, sicut dicit Propheta, qui vidit in spiritu.... Et Haymo super Apocal. concordat, ubi dicit: Intellectualis visio, sive revelatio fit quandoque non per corporales res, nec per similes; sed ipsa veritas immediate manifestatur credentibus, quod proprie electorum est.*

171. Dionisio Cartusiano (*in com. Myst. Theol. art. 8.*) non solo non ammette ombra di fantasmi nella contemplazione più alta, ma dimostra che neppure ve l'ammette l'Areopagita, e ne arreca per testimonio le sue stesse parole. Dice così: *Quid in hac contemplatione conferrent phantasmata, quando jam apex mentis soli increatæ luci intentus est, & unicus per theorica lumina, per sapientiæ radium, per impressiones deificat? Rursus eodem dicit capite (nempe Sanctus Dionysius cap. 1. Mistica Theologiæ) Omnium causa solis incircumvelate & vere apparet transcendentibus omnia immunda, & materialia, & omnes animos supercælestes. Audis quod ait, incircumvelate, hoc est sine sensibilium formarum velamine. Et si oportet in hac intuitione & angelicas purissimas mentes transcendere, quomodo non magis vilia, & materialia ista phantasmata? Adhuc autem si sint phantasmata nequit mens humana quidquam cognoscere, quomodo vera sunt, quæ de anagogica, ac pure mentali contemplatione, & superna illustratione Sancti locuti sunt, & scripserunt? Cur beatissimus David cæteris præfertur Prophetis, qui imaginarias visiones sortiti sunt, cum ipse anagogice, & pure immaterialiter, & sine phantasmatum velamento divina prævidit mysteria, & sacra cognovit abscondita: Incerta inquiens, & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi? Adverte, & perspice, quod secundo Regum libro loquitur de se ipso; Spiritus Domini locutus est per me, & sermo ejus per linguam meam, sicut lux auroræ, oriente Sole, mane absque nubibus rutilat, & sicut pluviis germinat herba de terra.* In tutto questo lungo testo particolarmente si osservino quelle parole di S. Dionisio, come opportunamente l'esamina lo stesso Autore: *Omnium causa solis incircumvelate, & vere apparet transcendentibus omnia immunda, & materialia, & omnes animos supercælestes.* Dice il Santo, che Iddio, causa universale di tutte le cose, si lascia vedere senza velo di fantasmi, *incircumvelate, & vere*, a quelli, che col favore di una luce particolarissima hanno trapassata la cognizione di tutte le cose materiali, ed intelligibili, e si trovano in perfetta contemplazione di luminosa caligine. Dunque quando il Santo altrove afferma, che non è possibile che risplenda alle nostre menti il raggio della contemplazione senonchè sotto i velami de' fantasmi, parla manifestamente delle contemplazioni meno perfette, che più si conformano col modo umano; nè di queste vi è dubbio, che abbiano ad andare involte nelle immaginazioni della fantasia per la dipendenza che ha l'intelletto (qualunque volta operi in modo connaturale) da questa vile potenza: non parla allora di quelle contemplazioni, che si formano totalmente al modo Angelico. In queste già si è dichiarato, che Iddio apparisce alla mente *incircumvelate, & vere*, senza i grossi veli di queste fantastiche rappresentazioni.

172. Il Lirano comentando le parole citate del Cartusiano (*2. Reg. c. 23. 24.*) *Spiritus Domini locutus est ad me . . . sicut lux auroræ, oriente Sole, mane absque nubibus rutilat;* dice anch' esso, che le visioni intellettuali di Davide, con cui Iddio se gli comunicava, erano senz' alcuna vista immaginaria; e che il Santo Profeta assomiglia quelle sue pure contemplazioni alla luce dell' aurora, che nasce senza nubi, per significare, ch' erano senza immagini materiali, le quali

quali sono appunto quelle novole, in cui Iddio di ordinario involge le verità intelligibili, per adattarle alla debolezza dell'intelletto umano (*Lyranus in Text. cit.*) *Spiritus, idest spirituali visione instruxit me, absque visione imaginaria. Et ad illud, Sicut lux: Ideo illud pro exemplo inducitur ad ostendendam excellentiam prophetiæ David, quæ fuit sine imaginibus, ut prædictum est, quæ sunt veluti nubes contemperantes veritatem intelligibilem debilitati intellectus humani.* Potrebbero addursi molte altre autorità de' PP. e de' Dottori Mistici, che per non allungarmi soverchiamente, volentieri tralascio, potendo queste sole bastare per persuadere, che sebbene debbe ammettersi il concorso della fantasia in certe contemplazioni più basse, che più si conformano al modo umano di conoscere, non dee però ammettersi in certe contemplazioni più alte, e più perfette, che più si assomigliano al modo Angelico d'intendere.

CAPO XVI.

Si risponde ad alcune obbiezioni, che sogliono farsi contra le dette contemplazioni intellettuali pure. In tal congiuntura si spiegano i modi, con cui si formano.

173. Alcuni Mistici, aderenti forse più del dovere alle dottrine filosofiche oppongono a queste contemplazioni pure dell' intelletto l'autorità dell' Angelico, il quale spesso dice, che il nostro intelletto non può speculare, nè intendere *sine conversione ad phantasmata*, senza rivolgersi a' fantasmi, e rimirare in essi quasi in uno specchio gli oggetti delle sue intelligenze. Ed in specie parlando della contemplazione, ch' è la materia de' presenti capitoli, afferma lo stesso (*S. Tom. 2. 2. quæst. 180. art. 5. ad 2.*) *Contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus.* Anzi in prova di questo più volte apporta il celebre detto dell' Areopagita, che il raggio della contemplazione non può folgoreggiare nel nostro intelletto, senonchè trasparendo tra i velami de' nostri fantasmi. Appoggiato a questa illustre dottrina arriva a dire che nè pure le stesse visioni intellettuali de' Profeti furono senza qualche velo d'immaginazione.

174. Ma a torto questi si fanno scudo dell' autorità di S. Tommaso, per difendere la loro opinione: perchè, come dice il dottissimo Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. par. 3. cap. 1.*) mai l'Angelico ha negate queste intellettuali contemplazioni, che senza commercio, almeno senza concorso di fantasia dall'intelletto si producono. Anzi che in più luoghi manifestamente le ammette; e se qualche volta con linguaggio scolastico dice, che non si può intendere, e contemplare senza la cooperazione dell' immaginativa, parla di quelle intelligenze, che dal nostro intelletto si formano nella linea soprannaturale in modo a lui connaturale; e non di quelle, che lo superano non solo in quanto alla sostanza, ma in quanto al modo. *Hoc autem* (dice il P. Alvarez) *Thomas Aquinas non negat, immo aperte concedit, dicens posse hominem in hac vita ad videndum clare divinam essentiam efferri: & dum ait hanc elevationem interdum fieri per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprium Angelorum. Cum vero sæpissime dicit more scholastico, impossibile esse, quod intellectus intelligat sine conversione ad phantasmata, vel sine cooperatione imaginationis, manifeste loquitur de modo connaturali cognoscendi, quem anima etiam gratia sublevata habet existens in corpore.*

175. E' vero, che parlando il Santo della contemplazione, asseverantemente afferma, che non può essa sussistere senza fantasmi. Ma si osservi bene nel testo, di qual contemplazione egli ragioni. Non dice già, *contemplatio secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus*: e pure se avesse voluto parlare di qualunque contemplazione di questa vita, tanto bastava; dice *contemplatio humana*, per significare, ch' egli parla della contemplazione formata al modo umano, di cui è proprio, come già dissi nel precedente capitolo, dipendere dalle immaginazioni. Noi però qui parliamo di quelle contemplazioni più nobili, che in quanto al modo hanno più dell' Angelico, che dell' umano.

176. Ciocchè poi voglia intendere il Santo Dottore, quando asserisce, che il raggio della divina contemplazione non riluce che sotto il proprio sipario de' nostri fantasmi, distendendo questa dottrina fino alle divisioni intellettuali de' Profeti; lascerò che lo dica Dionisio Cartusiano (*in com. Myst. Theol. art. 2.*) Interprete più dotto, ed in queste materie più esperto non sarebbe facile a rinvenirlo: *Verum quoniam quandoque pro se allegat B. Dionysii verba, potissimum illud: Non est possibile aliter nobis lucere radium divinum, nisi circumtectum variis tegumentis sensibilium formarum: quod supra expositum est, atque solutum, quia intelligendum est quantum ad primam intellectus informationem &c.* Dice, che i raggi velati da' fantasmi, di cui

cui parla l' Angelico, aderendo al detto dell' Areopagita, debbono intendersi in quanto alla prima informazione dell' intelletto, cioè in quanto alle prime specie, che servono all' intelletto di sostrato alla contemplazione, perchè queste sono certamente involte nelle immaginazioni. Ma che? Trascorse che abbia l' intelletto quelle immagini materiali col favore di qualche specie infusa, o di qualche lume eminente, esce libero di quei veli, e da se solo con l' intelligenza si fissa in Dio in pura contemplazione, e visione Intellettuale.

177. Ma tutto questo è poco: perchè non solamente l' Angelico (*de Verit. quæst.* 13. *art.* 2. *ad* 9.) non si oppone a queste contemplazioni pure fatte al modo Angelico senza concorso di fantasia, ma positivamente le ammette in più luoghi. Parlando egli dell' estasi di Adamo, dice che l' intelletto in due modi può essere sollevato all' intelligenza di Dio, o per ispecie intelligibili, trasmessegli da Dio, cioè per ispecie intelligibili infuse soprannaturali, il che è un modo di conoscere proprio degli Angeli; ed in questo modo fu la mente di Adamo innalzata in quel sonno estatico a conoscere Iddio, e fu fatta partecipe del consorzio degli Angeli, penetrando nel Santuario di Dio: o pure può esser l' intelletto sollevato alla cognizione di Dio per mezzo della visione beata, con cui vede Iddio per essenza. *Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum; & sic fuit extasis Adæ, (ut dicitur Genesi 2. in Glossa ordin. super illud, Adæ non inveniebatur) quæ extasis intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps Angelicæ curiæ, & intrans in Sanctuarium Dei novissima intelligeret. Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam, & ad hoc fuit raptus Paulus.* Dunque ammette il Santo Dottore un modo di conoscere Iddio per ispecie intelligibili, non naturali, ma infuse, che certamente non hanno alcuna dipendenza dalla fantasia.

178. Altrove il Santo spiegando il modo, con cui si formano le visioni profetiche (che certamente sono vere contemplazioni) dice che alcune si fanno per ispecie corporali, le quali rappresentano agli occhi l' oggetto: altre per ispecie immaginarie da Dio combinate nella fantasia, acciocchè lo rappresentino alla mente; ed altre per ispecie intelligibili, che imprime Iddio nell' intelletto (*S. Thom.* 2. 2. *quæst.* 173. *art.* 2.) *Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his, qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam.* Or è certo, che a questa terza specie di visioni, e contemplazioni, che si fanno per impressioni di specie intelligibili, non vi concorre l' immaginativa: altrimenti non si distinguerebbe dalla seconda specie. E più chiaramente nella questione seguente palesa il Santo Dottore la sua mente. Dice ivi, ch' è più degna la manifestazione, che si fa delle divine verità per mezzo della nuda, e semplice contemplazione, che quella che si fa per mezzo di specie corporali immaginarie: perchè quella più si assomiglia alla visione della celeste patria. E però le Profezie, in cui si veggono le verità soprannaturali con isguardo intellettuale, sono più illustri di quelle, in cui si mirano involte in specie materiali con visione immaginaria. Ma se il Santo mette le contemplazioni intellettuali, a cui non concorre la fantasia, a paragone di quelle, a cui la fantasia concorre, ed a quelle le preferisce, suppone manifestamente che si diano. (*S. Thom.* 2. 2. *quæst.* 174. *art.* 2.) *Manifestum est autem, quod manifestatio divinæ veritatis, quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa, quæ fit sub similitudine corporalium rerum: magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est, quod prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem.*

179. Si oppongono ancora alcuni a queste contemplazioni intellettuali pure con la ragione; e questa altro non è che la connessione, che passa tra la fantasia, e l' intelletto umano unito al corpo, per cui non opera mai uno naturalmente senza l' altra: onde par loro, che l' operare diversamente, di queste due potenze, sia una specie di miracolo da non ammettersi. Ma a questo abbiamo già sufficientemente risposto ne' numeri precedenti con la dottrina dell' Angelico. Poichè tutta la connessione, che passa tra la fantasia, e l' intelletto, è solo circa quelle cognizioni, che dall' intelletto si producono con le specie naturalmente acquisite: perchè siccome queste riconoscono la loro origine dalla fantasia, così dalla fantasia dipendono in operare i loro atti (sebbene possa darsi anche in questo qualche limitazione secondo le diverse opinioni). Ma se poi noi ammettiamo con S. Tommaso (come certamente conviene ammettere) che Iddio infonda qualche volta

volta nell' intelletto di certe anime perfette una nuova specie intelligibile soprannaturale, questa non ha alcuna connessione nè co' fantasmi, nè con la fantasia: perchè siccome non è nata da essi, ma creata da Dio, così da essi non dipende: onde può l' intelletto da se solo con questa specie infusa contemplare le divine cose.

180. Ma perchè vi sono Teologi Mistici di molta autorità, i quali vogliono, che possa aversi la contemplazione pura intellettuale anche per mezzo delle specie acquistate, non voglio restringermi alle sole specie infuse, ma riferire le loro opinioni. La connessione che passa tra l' opere della fantasia, e dell' intelletto, dice il Suarez, che non è così intrinseca, nè sì dovuta a queste potenze, che non possa rompersi da Dio. In oltre questa non consiste, che in una simpatia, e quasi in una naturale amicizia tra ambedue; sicchè incominciando ad intendere l'intelletto, si tragga dietro la fantasia ad immaginare: onde mai non accada che operi l' uno senza l' altra. Ma tutto questo quanto è facile ad impedirsi da Dio? *Fatemur omnes Theologi, non implicare contradictionem elevari mentem hominis in hac vita ad hoc genus contemplationis, in quo intelligibile contempletur sine ullius sensus cooperatione. Ratio a priori est, quia hac necessitas cooperationis phantasiæ, dum intellectus noster operatur, non est tam essentialis, vel intrinseca, ut repugnet impediri divina virtute, & confortari intellectum hominis ad operandum sine ullius sensus interni, vel externi cooperatione. Ergo &c. Antecedens patet: pura illa cooperatio phantasiæ est realiter distincta ab operatione intellectus, & non est causa per se illius; sed ad summum solet esse occasio, vel excitatio quædam ex parte objecti, & sæpe est potius quasi effectus: nam postquam intellectus jam est informatus specie abstracta a phantasmatibus, & illa utitur, secum rapit imaginem ad cooperandum: neque alius modus dependentiæ ibi excogitari potest: in illis autem nulla apparet intrinseca dependentia, sed sympatia quædam potentiarum, quam Deus potest facile impedire* (*Suarez tom. 2. de Relig. lib. 2. de Orat. cap. 14. sess. 4.*

181. Il P. Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. p. 3. c. 1.*) spiega il modo, con cui può Iddio rompere questa simpatia, che passa tra la fantasia, e l' intelletto: onde possa questo senz' alcun prodigio operare da se, e traboccando nella fantasia, la può sopire. Allora l' intelletto ha quanto gli basta, per contemplare solo da se, perchè ha la specie intelligibile, quantunque non sia infusa, ma acquistata; ed ha l'eccitamento di detta specie per mezzo di un'alta luce: nè altro si richiede per l'atto della contemplazione. Dall' altra parte la fantasia non può operare ad un tal atto, perchè essendo sopita, non può cooperare: onde per necessità dee seguire un atto di contemplazione intellettuale pura: *Intellectus noster in cognoscendo non pendet a phantasia, vel imaginatione, nisi tamquam ab excitante, vel tamquam a potentia per quamdam sympatiam simul operantem. Deus autem immissione lucis potest multo efficacius intellectum excitare, & in eam veritatem, quam contemplatur, inducere, & imaginationem sopire.* Questo è molto verisimile che accada in certe estasi assai lunghe, e continuate per più ore, che talvolta accadono in certe anime sante. Poichè la lunghezza di tali estasi non può essere cagionata da visione immaginaria, essendo questa brevissima, come vedremo a suo luogo. Nè pare che possano aver origine da contemplazioni formate per mezzo di specie infuse, poichè queste, operando in un' estasi l' intelletto da se solo, lasciano, quanto è da se, la fantasia, ed i sensi esterni liberi a' loro atti, come accadeva in Gesù Cristo, ed in Maria Vergine, allorchè per mezzo della scienza infusa contemplavano senz' alcuna alienazione da' sensi. Sicchè pare che convenga ricorrere ad una luce alta, che sopisca la fantasia, conseguentemente impedisca l'uso de' sensi interiori, ed esteriori: ed in questo modo tenga lungamente lo spirito alienato con Dio.

182. Il P. Suarez (*loc. cit. num. 5.*) però è di parere, che Iddio senza infusione di nuova specie, e senza questo sopimento di fantasia possa elevare l' intelletto a contemplare puramente, senz' alcuna cooperazione de' sensi interni, ed esterni, confortandolo precisamente con una luce eminente. Lo accenna nelle sopraccitate parole: *Non est tam essentialis, vel intrinseca, ut repugnet impediri divina virtute, & confortare intellectum hominis ad operandum sine ullius sensus interni, vel externi cooperatione*. E più chiaramente nel numero seguente: *Tertio etiam modo potest hoc contingere sine infusione scientiæ per se infusæ per solam elevationem intellectus ad utendum speciebus a sensibus acceptis, sine actualis cooperatione phantansiæ: nam hoc etiam non repugnare probat ratio superfacta; licet de usu & de tali divina operatione non constet*. Dice, che può accadere la contemplazione dell' Intelletto pura, anche senza infusione di scienza: perchè può Iddio co' suoi celesti lumi sublimare l' intelletto a servirsi delle specie naturali acquistate da' sensi per contemplare sen-

senza cooperazione della fantasia. Aggiunge poi, che non si sa se Iddio operi mai in tal guisa nell' intelletto umano. Ma Dionigi Cartusiano (*Th. Mist. art.* 5.) uomo nell' una, e l'altra Teologia dottissimo, ed espertissimo in queste materie, afferma che ciò di fatto accade in certi intelletti preparati, disposti, splendidi, decorati, e renduti simili a Dio: poichè questi sono da celeste lume sublimati ad intendere sopra il modo ordinario, senza rivolgersi a' fantasmi. *Nonne intellectus humanus multipliciter decoratus, deiformiter simplicatus, & radio contemplationis perfusus, & splendens, & magis proportionatus, præparatus, & dignificatus est ad suscipiendum immediate, & pure in se influentiam, & irradiationem luminis, & illuminationem mentis Angelicæ? Hoc quippe sublimi lumini mens supra modum suum ordinarium intelligendi per conversionem ad phantasmata sublimatur*. Racchiudiamo ora il già detto in poche parole. La contemplazione intellettuale pura si dà, e può formarsi e per ispecie infuse soprannaturali, e per un alto lume, che abilitando l' intelletto a contemplare per mezzo delle specie acquistate, addormenti nel tempo stesso la fantasia, onde non possa concorrere all'atto della contemplazione: ed anche per un lume eminente, il quale benchè sia svegliata la fantasia, elevi l' intelletto ad intendere le cose divine senz' alcun concorso di fantasmi.

CAPO XVII.

Si danno alcune limitazioni alle Contemplazioni intellettuali pure, di cui abbiamo ora ragionato.

183. Finora non abbiamo già preteso di dire, che con la contemplazione intellettuale pura non si accompagni mai alcun fantasma: quasi che un tal accompagnamento precisamente da se togliesse all' atto intellettuale la sua purità, e perfezione. Abbiamo solamente detto, che la fantasia non concorre effettivamente in tali contemplazioni; e però non hanno queste dall' immaginativa dipendenza alcuna. La ragione si è, perchè sebbene in tali contemplazioni spirituali interceda qualche fantasma, ad esso non si volge l' intelletto, nè in esso contempla il proprio oggetto, ma lo contempla in se stesso, ed in se stesso contempla le verità divine o per ispecie infusa, o per lume molto straordinario, come abbiamo dichiarato. Questo non pregiudica all' intelligenza pura. Certo è, che l' anime beate nel cielo, quando saranno unite a' loro corpi gloriosi, intenderanno puramente le verità, vedranno gli oggetti con visioni intellettuali purissime, ma non per questo la loro fantasia starà oziosa, e quasi morta, poichè ciò non conferirebbe punto alla loro felicità. Opererà in tal modo, che sebbene non operasse, tanto il loro intelletto intenderebbe, e vedrebbe le stesse verità in se stesse dipendentemente dalle sue specie intelligibili. E questo basta alla perfezione de' loro atti intellettuali.

184. Dunque in due modi può farsi la contemplazione intellettuale pura. Può farsi in modo, che non le preceda alcuna immaginazione, e neppure le venga dietro. Questo accaderebbe, se ad una persona, mentre pensa a cose disparate, Iddio infondesse una specie intelligibile, che l' elevasse all' intelligenza di qualche celeste verità, e poi non le venisse appresso alcun fantasma, che rappresentasse la verità dall' intelletto compresa. Questa sarebbe sicuramente contemplazione pura dell' intelletto senz' alcun mescolamento d' immaginazione: nè la persona in tal caso potrebbe mai esprimere ciò che intese; perchè mancando i fantasmi alla mente, mancano anche le parole alla lingua.

185. Questa sorta di contemplazioni intellettuali esclude S. Tommaso, quando dice, che l' intelletto non contempla senza fantasmi, come spiega bene il Cartusiano sopraccitato. Di questa parla il Suarez, quando dice, che tali contemplazioni intellettuali possono darsi, ma che non consta se di fatto si diano, perchè in realtà portano seco un operare affatto proprio degli Angioli, ed in niun modo proprio degli uomini mortali, che hanno unita l' anima al corpo, e l' intelletto congiunto con la fantasia. E di queste parla manifestamente Martino del Rio (*lib. 4. Disquis. Mag. cap. 1. q. 1. lit. E.*) e però dice, che sono rare, nè si concedono, senonchè per un singolare privilegio. *Hoc genus revelationis dupliciter fieri potest. Prima elevando intellectum ad cognoscendum sine operatione phantasiæ; & hic modus est valde extraordinarius, quia non est accommodatus animæ unitæ corpori passibili: & ideo raro, & tantum ex singulari privilegio conceditur. Aliter fit hæc revelatio modo magis humano, & cooperante phantasia ipsi intellectui; non tam quod motus sit ab ipsa, quam quia ipsa movet, & applicat, ut secum operetur*.

186. In altro modo però può formarsi la contemplazione puramente intellettuale. Può farsi in tal guisa, che proceda, o segua all' atto contemplativo qualche immaginazione per

per una certa connaturalezza, ma non in modo che concorra, e cooperi all' atto intellettuale. E questo è quello, che dice in secondo luogo il citato Martino del Rio. Può ciò accadere precedentemente alla contemplazione, *quantum ad primam intellectus informationem*, come dice il Cartusiano nel testo sopraccitato. Se ne sta uno e. g. meditando per via d' immaginazione la passione del Redentore, o pure lo sta mirando appassionato con la fantasia per mezzo di una visione immaginaria. All' improvviso è elevato coll' intelletto ad un' altissima contemplazione della divinità: gli sparisce dalla mente la umanità santissima, e si trova tutto per lo stupore, ed amore immerso in Dio. Questa può certamente dirsi contemplazione intellettuale pura, benchè non sia senza fantasmi, i quali supponiamo esser di già preceduti. La ragione è chiara, perchè tali fantasmi in niun modo concorrono agli atti di questa contemplazione: poichè, sebbene non fossero essi preceduti, tanto l' intelletto sarebbe salito a quella sublime contemplazione dipendentemente dalla specie intellettuale, o da lume eminente, che Iddio v' infuse. E però questi sono tutta la cagione adeguata di tali atti contemplativi. Le immaginazioni previe non ne sono cagione, ma sono un mero preambolo, che aggiunge loro una certa connaturalezza propria di chi intende in carne mortale. E questo è il modo, con cui certe anime grandi in mezzo alle loro orazioni ascendono a contemplazioni puramente spirituali.

187. Può ancora accadere, anzi di fatto accade, che alla contemplazione dell' intelletto venga dietro il fantasma. Dappoichè questa potenza spirituale elevata da Dio nel modo detto, ha veduto, o compreso qualche oggetto soprannaturale, la fantasia (se non sia alienata) va formando qualche confusa, ed imperfetta immaginazione di ciò, che l' intelletto intende da se solo in pura contemplazione, e quasi va facendo una rozza copia delle sue intelligenze. Ma siccome la fantasia allora non coopera a quegli atti spirituali, che trova fatti da cagioni più nobili, ma solamente li ritrae imperfettamente; così non intorbida punto la lor purità. Spiego questo con una parità. Supponiamo, che un eccellente Pittore formasse col suo dotto pennello una vaga immagine, e che un altro Pittore inesperto, standosi a lato, andasse copiando ciò, che questo fa di propria invenzione: non potrebbe certo dirsi in tal caso, che questi concorra, o cooperi all' opera di quello; o che il primo non formi da se solo la pittura, perchè viene accompagnato dal secondo, che la ritrae. Lo stesso si dica dell' intelletto, quando con virtù straordinaria infusa è renduto da Dio abile ad intendere, ed a contemplare da se, ed è solo seguito dalla fantasia quasi copista delle sue opere. Allora, come dice bene Alvarez de Paz (*tom.* 3. *lib.* 5. *p.* 3. *cap.* 12.) l' immaginazione che siegue, non toglie che la contemplazione intellettuale, che precede, non sia pura. *Hæc adjunctio imaginationis, quæ postea sequitur, non tollit, quod visio intellectualis prius & pura fuerit, & in hac præcipua classe visionum.*

188. In questo senso, dice l'Angelico (2. 2. *quæst.* 174. *art.* 2. *ad* 4.) le visioni intellettuali de' Profeti, benchè fossero senza visione immaginaria, pure non erano senza fantasmi naturali. Il che debbe intendersi, in quanto che precedevano, o seguivano a tali visioni alcune immaginazioni per una certa connaturalezza di operare, ma non già in quanto concorressero queste immaginazioni alla formazione di quelle visioni pure, che da principj soli spirituali traevano tutta la loro origine: *Illustratio divini radii in vita præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque; quia connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quæ communi modo a sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.*

189. Presupposto tutto ciò, avverta il Lettore, che ragionando noi nel seguente capitolo, anzi tutta l' opera delle visioni puramente intellettuali, non intendiamo parlare di quelle, che nè prima, nè dopo hanno alcun accompagnamento d' immaginazione, perchè queste rarissime volte si trovano anche nella mente de' più sublimi contemplativi; ma solo di quelle, a cui non cooperano le immaginazioni: benchè vadano loro avanti, e vengano loro dietro per una certa connaturalezza propria dello stato presente di nostra vita.

190. Quando poi accade, che con la visione intellettuale si unisca anche la visione immaginaria, allora se l' immaginaria è principale, l' intellettuale non è più pura; perchè allora l' intelletto contempla l' oggetto in quell' immaginazione chiara, e luminosa, che Iddio sveglia nella fantasia, per mezzo di essa sale all' intelligenza delle verità divine, ed in essa tutto si fonda. E però allora la potenza spirituale è aiutata da fantasmi, e da essi dipende nelle sue chiare intelligenze.

191. Queste visioni, in cui si mescola l'intellettuale coll'immaginario, sono facili a ridirsi, perchè avendo annessa l'opera delle fantasia, si trovano parole atte a dichiararle. E però volendo Iddio manifestare a qualche anima diletta alcuna verità per istruzione, e per profitto altrui, suole a lei comunicarla per mezzo di queste visioni, e rivelazioni miste, affinchè ella abbia modo di palesarla. Ed in fatti volendo Iddio rivelare a' Profeti le cose future, solea loro palesarle con vive immaginazioni, ed insieme intellettuali. Così fece vedere a Giacobbe la misteriosa Scala, che dalla terra arrivava a poggiare nel Cielo (*Gen.* 28.): a Giuseppe il Sole, la Luna, ed undici stelle, che correvano ossequiose a' suoi piedi per adorarlo (*Gen.* 37.): a Geremia (*Jer.* 1.) la pentola accesa, la verga vigilante, e così agli altri. Nè le visioni immaginarie impedivano punto la rivelazione delle verità; ma solamente quasi in luminosi veli l'involgeano, come dice l'Angelico (1. 2. *q.* 1. *art.* 9. *ad* 2.); poichè le menti de' Profeti, per mezzo di quelle figure sensibili erano innalzate a mirare con vista intellettuale le cose future, e nel tempo stesso erano per mezzo di quelle immagini renduti più idonei a pubblicarle alle genti; *Radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere; sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, & per eos, quibus facta est revelatio, alii etiam instruantur.*

192. Su questo S. Bonaventura (7. *proces. religios. cap.* 18.) è di parere, che S. Giovanni vedesse con visione intellettuale tutte le verità future, che si espongono nell'Apocalisse, e che poi le pubblicasse sotto varie figure di città d'oro, di troni, di agnello, di vecchioni venerandi ec. per adattarle alla capacità del popolo, o pure per manifestare i misterj a' buoni (che se ne sarebbero approfittati) in tal maniera, che rimanessero ascosi a' cattivi, che gli avrebbero avuti a scherno: *Vel propter capacitatem aliorum, quibus ipsa pura veritas pro sui splendore imperceptibilis fuit: vel magis propter mysteriorum revelationem non passim omnibus propalanda sunt, ut exerceantur digni, ut excludantur indigni a sacrorum mysteriorum intelligentia, sicut reliquarum Scripturarum velaminibus sunt operta.*

193. E qui il pio Lettore bramerà sapere, qual sia più perfetta, se la visione intellettuale pura, o la visione intellettuale non pura, che va unita con la visione immaginaria. A questo dico con S. Tommaso (3. *par. quæst.* 30. *art.* 3. *ad* 1.) che se la visione intellettuale presa da se sola, sia paragonata con la visione immaginaria, presa pure da se, quella è più perfetta; ma se la visione intellettuale considerata sola, da se si paragoni con la intellettuale, che va congiunta con la visione immaginaria, ed anche con la visione corporale, questa seconda è più perfetta: *Dicendum, quod intellectualis visio est potior, quam visio imaginaria, vel corporalis, si sit sola; sed ipse Augustinus dicit, quod excellentior est prophetia, quæ habet simul intellectualem, & imaginariam visionem, quam illa, quæ habet alteram tantum.*

194. Ma per bene intendere questa dottrina dell'Angelico, è necessario supporre, che nelle visioni miste alle volte la visione intellettuale è la principale, e la visione immaginaria è accessoria, e secondaria, perchè viene poi per rappresentare al soggetto in modo materiale e sensibile la verità che già intende in modo spirituale, ed insieme per rendergliela in qualche modo esprimibile, e ad altri comunicabile. Altre volte poi la visione immaginaria è la principale, e l'intellettuale è secondaria: perchè prima incomincia a vedere la fantasia, e poi l'intelletto passa ad intendere la verità nascosta nel luminoso fantasma, che questa gli rappresenta. Prendiamo l'esempio da quella visione, ch'ebbe Mosè nel deserto, quando vide il roveto intatto tra tante fiamme divoratrici. La prima vista fu corporale agli occhi, (si applichi lo stesso alla fantasia, giacchè ad essa ancora talvolta lo stesso accade) ma senza visione intellettuale della verità occulta in quell'oggetto visibile, perchè sul principio non intese il mistero contenuto in quelle fiamme innocenti, che bruciando lo spinajo, non lo consumavano. Lo disse egli stesso (*Exod.* 3. 3.) *Vadam, & videbo visionem hanc magnam, quare non comburatur rubus.* Ma poi illustrato da celeste luce comprese il tutto, ed allora alla vista immaginaria dell'oggetto si aggiunse la vista intellettuale del vero. Ma questa visione intellettuale, come ognun vede, fu secondaria, perchè appoggiata, e fondata nella visione corporale di quell'oggetto. Posto questo, già si rende chiara la mente dell'Angelico Dottore. Quando il Santo dice, che le visioni miste, in cui il vedere intellettuale si congiunge col vedere immaginario, sono migliori delle visioni intellettuali, prese sole sole da se, intende delle visioni miste, in cui l'intellettuale è la principale,

e non

e non delle visioni miste, in cui l'immaginaria è principale, e quasi dissi vi fa la prima figura. La ragione ognun la vede, perchè in quelle vi è tutta la perfezione della visione intellettuale pura, come abbiamo dichiarato di sopra, ed insieme vi è la perfezione della visione immaginaria, che le va congiunta. In oltre la verità in quelle è più esplicabile, e ad altri meglio partecipabile, che se tal verità fosse veduta con isguardo intellettuale senza l'accompagnamento di alcuna vista materiale; il che le aggiunge nuova perfezione. Si avverta, che in questo senso debbe intendersi il testo di S. Tommaso citato nel precedente capo, in cui dice, che la contemplazione nuda per mezzo dello sguardo intellettuale puro, è migliore di quella che si fa per similitudini, ed immaginazioni corporali. S'intende, se in tal contemplazione l'immaginazione abbia il primo luogo, e vi faccia la principale comparsa, conforme la spiegazione che ora abbiamo data.

CAPO XVIII.

Si dice quali sieno in particolare quei gradi di Contemplazione, in cui contempla l'intelletto con guardo puro intellettuale le verità divine.

195. LA contemplazione intellettuale pura di legge ordinaria non è propria de' principianti, e de' proficienti, ma solo di persone purgate, e raffinate, che sono giunte già all'eroico della virtù. A queste si conviene di rassomigliarsi agli Angioli nel modo di contemplare, giacchè si sono rendute loro simili nel modo di vivere. Avendo dunque mostrato ne' precedenti capitoli qual sia la contemplazione puramente intellettuale, ed anche assegnate le limitazioni, con cui debbe intendersi questo modo di contemplare in puro spirito, senza commercio di fantasia; discendo ora ad assegnare quali sieno i gradi di orazione straordinaria, in cui interviene questa contemplazione intellettuale, affinchè sappia il Direttore ravvisarla, se mai capiti a' suoi piedi qualche anima adorna di sì eccelsi doni.

196. In primo luogo io non dubito, che l'unione mistica di amore sia una contemplazione intellettuale pura: perchè in essa non ha alcun luogo la fantasia, se non in quanto qualche immaginazione la precede quasi preliminare, o le viene dopo quasi rozza copia di sì illustre operazione. Cosa sia l'unione mistica, lo vedremo nel seguente Trattato. Per ora basta sapere, che è un'opera di puro spirito, per cui lo spirito umano si unisce con lo spirito di Dio, ed in lui si trasforma: il che non può farsi senonchè con atti spirituali purissimi. Si rammenti il Lettore delle autorità addotte nel capo IV., e ne rimarrà persuaso. Ivi parlando Ugone di S. Vittore (*de Ani. lib. 2. c. 20.*) dell'unione mistica di amore, dice: *In hac igitur divisione anima, & quod animale est, in imo remanet; spiritus autem, & quod spirituale est, ad summa evolat, ab infimis dividitur, ut ad summa sublevetur, ab anima scinditur, ut Domino uniatur*. Or questo dividersi lo spirito dall'anima, il separar le operazioni animali dalle spirituali, il rimanere quelle al basso abbattute, ed il volare queste all'alto, per unire lo spirito a Dio, è egli altro, che unirsi l'intelletto umano a Dio con pure intelligenze senz'alcuna cooperazione di fantasia? Certamente non se ne può dubitare: e quando ancora potesse in ciò cadere qualche dubbio, lo toglie lo stesso Autore, concludendo, che *nihil sensualitas, nihil illic agit imaginatio:* che in quest'opera illustre nè la sensualità, nè l'immaginazione vi ha parte alcuna.

197. E quella morte Angelica, che tanto bramava il Mellifluo (*in Cant. serm. 52.*) *Moriatur anima mea morte* (*si dici potest*) *Angelorum:* non è certamente morte fisica, perchè gli Angeli, essendo puri spiriti, non sono capaci di una tal morte. Dunque è morte di spirito in senso morale, in quanto che l'anima, separandosi da tutte le operazioni materiali, e corporee, si perde in Dio per mezzo di atti Angelici, cioè fatti a modo degli Angeli in puro spirito; il che è lo stesso che unirsi misticamente a Dio. E che S. Bernardo per questa morte spirituale intenda l'unione mistica, è manifesto. Perchè i Teologi convengono, che una tal unione sia l'atto di contemplazione il più perfetto, che si conceda nella presente vita. E il Santo afferma, che un tal eccesso di mente, chiamato da lui col titolo specioso di morte Angelica, debba o solamente, o principalmente dirsi contemplazione: *Talis, opinor, excessus aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur*. Dunque vuole il Santo, che la mistica unione si formi per atti Angelici puramente spirituali.

198. Ma più chiaramente esprime il suo sentimento il Principe de' Teologi Mistici (*Theol. Myst. cap. 1.*) laddove esortando il suo Timoteo a congiungersi con Dio con mistica unione: Per unirti a Dio, gli dice, lascia

lascia tutte le operazioni de' sensi (tra' quali non vi è dubbio, che hanno il primo luogo le immaginazioni, ed i fantasmi) ed abbandona ancora tutte le operazioni intellettuali (quelle però che procedono per via di affermazioni, non già quelle, che vanno per via di negazioni: giacchè non è possibile senza qualche cognizione unirsi a Dio:) *Sensus relinque, & intellectuales operationes: & sensibilia, & intelligibilia omnia: & quæ non sunt, & quæ sunt omnia, ut illi jungaris, qui super omnem substantiam, & omnem scientiam est*. Ed allora, seguita a dire, entrerai in quel raggio di divina caligine, in cui si forma una sì bella unione: *Ad supersubstantialem divinæ caliginis radium, sublatis omnibus, & absolutus ab omnibus evolabis*. E soggiunge, ch' entrata l'anima in quella luminosa caligine, ch' è la fornace di amore, in cui ella si liquefà, e si trasforma in Dio, gli apparisce Iddio *incircumvelate*, senza il velo di alcuna immaginazione. Dunque se (secondo l' Areopagita) il modo di giungere all' unione mistica è l' abbandonare tutt' i sensi interni, non solo non potrà ombra d' immaginazione cooperare ad atto sì nobile, ma il solo ravvisarvela, almeno come cagione efficiente, basterà per decidere, ch' essa non è mistica unione.

199. All' autorità de' Padri aggiungo l' esperienza autorevole della gran maestra di spirito S. Teresa (*in vit. cap.* 18.) giacchè in materie mistiche può fare anch' ella degna comparsa tra Dottori sì illustri. Parlando la Santa dell' unione mistica, benchè in infimo grado, ch' ella chiama unione semplice, dice chiaramente che qui non vi ha alcuno accesso la fantasia. *Ma questo stare del tutto perdute* (le potenze in tempo di unione, di cui qui parla) *e senza immaginar cosa alcuna (che a mio parere anche l' immaginativa si perde affatto) dico, ch' è per breve tempo*. Questo stesso torna a spiegarlo in altri modi. *Qui mancano le potenze, e si sospendono di maniera, che in niun modo si conosce che operano. Se stava pensando in un passo, così si perde la memoria, come se non vi avesse mai pensato; se legge, non vi è ricordanza, nè riflessione attorno quello che leggea; lo stesso dico, se vocalmente ora. Sicchè a quest' importuna farfalletta della memoria si abbruciano qui le ali, e non può più muoversi, nè inquietare*. Il mancare di tutte le potenze non può intendersi, senonchè delle potenze materiali: poichè è certo (come dice altrove l' istessa Santa) che le potenze razionali non sono mai più deste, nè mai operano più altamente, che in tali unioni: e però opportunamente soggiunge, che si perde la memoria di tutte le cose e passate, e presenti, perchè rimanendo sopita la fantasia, debbono per necessità rimanere tutte le specie addormentate; e questa potenza inquieta se ne resta immobile senza recare alcun disturbo alle potenze razionali; come appunto un' inquieta farfalletta, arse le ali alla fiamma di una candela, non può più esser di noja a' circostanti co' suoi voli importuni.

200. A tutto ciò però non si oppone, che possa a questa contemplazione di unione, benchè puramente intellettuale, precedere l' opera della fantasia, non come cagione efficiente, ma come preambolo, che le dia una certa connaturalezza propria di chi contempla Iddio in via, e non lo vegga ancora svelatamente in patria, secondo la dottrina già data nel precedente capitolo. Porto per esempio una certa unione di puro spirito, che si fa in ratto, riferita dalla detta Santa nel suo Castello interiore (*Mans. 6. cap. 4.*) *Evvi una maniera di ratto, ch' essendo l' anima tocca (benchè non si trovi in atto di orazione) da una parola che si ricordi, o oda di Dio, pare che sua Maestà fino dall' intimo di lei faccia crescere la favilla, che dicemmo di sopra . . . . onde abbruciandosi ella tutta, resti poi a guisa di fenice rinnovata col perdono delle sue colpe: e così pura, e limpida l' unisce seco, senza che altri che loro due l' intendano*.. Qui parla la Santa di una unione spirituale sì pura, che l' intende solo l' anima, ed Iddio, e rimane occulta a tutt' i sensi. E pure si avverta, che le precede una rimembranza di Dio, fatta per via di parole, e di fantasmi. Venne poi in appresso un accendimento di amore, in cui l' anima rimase tutta consunta; ed essendo ciò seguito con gran sensibilità d' affetto, non potè accadere senza l' opera della fantasia. Finalmente restò l' anima unita a Dio per mezzo di una operazione spiritualissima, ignota a' sensi, e nota solo a lei, ed a Dio. Ed ecco come può l' anima con molta naturalezza salire all' atto di contemplazione intellettuale pura, senza escludere l' operazione de' sensi.

201. Agli altri gradi poi di contemplazione, che si fanno in fede per mezzo de' doni dello Spirito Santo, inferiori all' unione mistica, come il raccoglimento interiore infuso, la quiete, l' ebrietà di amore, e molto più la contemplazione acquisita, sempre concorre la fantasia, e vi coopera effettivamente con le sue immaginazioni: perchè non essen-

essendo queste contemplazioni sì spirituali, sì intime, come l'unione, non vi è fondamento di escludere da esse la cooperazione di questa potenza corporea. Eccettuo però quel grado di contemplazione, che chiamasi sonno spirituale, perchè è una intelligenza di Dio sì pura, e sì nascosta a' sensi, che non pare possa avere alcuna comunicazione colle potenze sensitive. Ma di questo parleremo più diffusamente nel seguente Trattato. Per ora basti sapere, che sebbene la fantasia concorra a molti atti di contemplazione; non però debbono attribuirsi ad essa: perchè la contemplazione consiste nella semplice intelligenza delle cose divine, la quale appartiene propriamente all'intelletto, benchè vi possa l'immaginativa al suo modo cooperare.

202. Passiamo ora a vedere, se nelle visioni intervengano mai contemplazioni intellettuali pure; il che è lo stesso che dire, se si diano visioni intellettuali pure. E per procedere con fondamento, e con chiarezza, distinguiamo due specie di visioni: una che ha per oggetto le cose spirituali, e.g. Iddio, i suoi attributi, i suoi secreti, le Persone divine, il Mistero della Santissima Trinità, gli Angeli, l'anime separate da' corpi, o pure verità nude, ed altre cose di puro spirito; l'altra che ha per oggetto le cose corporee; e. g. l'Umanità santissima di Gesù Cristo, Maria Vergine, i corpi beati, e le verità espresse in figure simboliche. Ciò presupposto, dico col P. Alvarez de Paz, (*Tom. 3. lib. 5. part. 3. cap. 12.*) e comunemente con gli altri Teologi Mistici, che si danno visioni intellettuali pure per via di chiare intelligenze senz' alcun fantasma, o figuramento nell' oggetto. *Visionum*, dice il citato autore, *sive revelationum præcipua est intellectualis, quæ omnino spiritualis est, & non in sensu exteriori, non in phantasia, seu imaginatione, sed in solo intellectu perficitur. Est autem visio intellectualis manifestissima quædam rerum divinarum, aut cælestium ostensio, quæ soli intellectui inspicienda objicitur.*

203. Si danno tali visioni circa gli oggetti spirituali, e specialmente circa l'esser di Dio, e delle sue perfezioni. Lo dice chiaramente S. Agostino nel testo sopraccitato (*de Gen. ad litt. lib. 12. cap. 6.*). Ivi egli parla dell'estasi, in cui tutt'i sensi esteriori si smarriscono. Più non si veggono gli oggetti, più non si ascoltano le voci, ma l'anima sta tutta intenta con lo sguardo interiore a mirare gli oggetti con similitudini, e forme corporali, per visione immaginaria, che egli chiama spirituali, o pure le cose spirituali, ed incorporee, senza immaginazione, e figuramento de' corpi, per visione intellettuale. *Quando autem penitus avertitur atque abripitur animæ intentio a sensibus corporis, tunc extasis magis dici solet; tunc omnino quæ sunt præsentia corpora & patentibus oculis non videntur, nec ullæ voces audiuntur: totus animæ intuitus aut in corporis imaginibus est per spiritualem, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imaginatione figuratis, per intellectualem visionem.*

204. Discende il Santo Dottore (*Confess. lib. 9. c. 10.*) a parlare della visione intellettuale pura di Dio in un discorso, che fece con la sua madre sulle bocche del Tevere, mentre erano per far vela verso l'Africa, rimanendo ambidue sommersi in un mare di celestiali delizie. La dichiara così: *Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiæ terræ, & aquarum, & aeris, sileant poli, & ipsa sibi anima sileat, & transeat se non se cogitando; sileant somnia, & imaginariæ revelationes, omnis lingua, & omne signum, & quidquid transeundo fit. Si cui sileat omnino, quoniam si quis audiat, dicunt hæc omnia, non ipsa nos fecimus, sed fecit nos, qui manet in æternum. His dictis, si jam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, & loquatur ipse solus non per ea, sed per seipsum, ut audiamus verbum ejus, non per linguam carnis, non per vocem Angeli, neque per sonitum nubis, neque per ænigma similitudinis, sed ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos, & rapida cogitatione attingimus æternam sapientiam super omnia manentem. Si continuetur hoc, & subtrahantur aliæ visiones longe imparis generis, & hæc una rapiat, & absorbeat, recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiæ, cui suspiravimus, nonne hoc est Intra in gaudium Domini tui?* Qui parla il Santo manifestamente della visione intellettuale di Dio, che immerge l'anima nel gaudio del suo Signore, nel modo che può ciò farsi in questo misero esilio. E per giungere a questo, vuole che abbiano a cessare tutte le fantasie, le immaginazioni, le similitudini, gli enigmi, e le visioni più basse, e che Iddio solo abbia a parlare, cioè ad operare nell' anima senz' alcuna di queste immagini.

205. Vero è, che a queste visioni intellettuali di oggetti spirituali si aggiungono di ordinario, come dice S. Bernardo (*in Cant. Serm. 41.*) e noi già accennammo nel precedente capitolo, alcune rappresentazioni immaginarie, accomodate a rappresen-

sentare gli oggetti già dall' intelletto compresi, le quali temperano la vivacità della luce intellettuale purissima, rendono le verità più adattate alla capacità di un'anima unita al corpo, e più facile a comunicarsi a chi ella vorrà. *Cum autem divinitus aliquid raptim*, dice il Santo, *& veluti in velocitate corusci luminis interluxerit menti spiritum excedenti, sive ad temperamentum nimii splendoris, sive ad doctrinæ usum: continuo (nescio unde) adsunt imaginariæ quædam rerum inferiorum similitudines, infusis divinitus sensibus accommodatæ, quibus quodammodo adumbratus purissimus ille, ac splendidissimus veritatis radius & ipsi animæ tolerabilior fiat, & quibus communicare illum voluerit, captabilior*. Poi segue a dire, che queste immaginarie espressioni si formano in noi per mano degli Angeli, in modo però, che l'atto, con cui rimira l' intelletto puramente senz' alcun ajuto di fantasia, debba attribuirsi a Dio solo, che vi concorre solo da se: e la bella immagine, con cui si esprime ciò, che ha veduto l'intelletto, si ascriva al ministero degli Angeli. E tutto questo lo spiega applicando le parole dell' Apostolo: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Prosegue dunque così: *Existimo tamen, ipsas formari in nobis sanctorum suggestionibus Angelorum; sicut e contrario contrarias, & malas ingeri immissiones per Angelos malos non dubium est; & fortassis hinc illud est speculum, atque ænigma (ut dixi) per quod videbat Apostolus ex istiusmodi puris pulchrisque imaginibus Angelorum quasi manibus fabricatum, quatenus est Dei esse, quod purum, & absque omni phantasia corporearum imaginum cernitur, sentiamus; & elegantem quamlibet similitudinem, qui id digne vestitum apparuerit, mysterio deputetur Angelico*. Il che altro non è alla fine, che aggiungere alla vista dell'intelletto alcune immaginazioni, atte ad esprimere il concetto intellettuale; quella formata da Dio solo, queste combinate dagli Angeli, senza che queste intorbidino la purità di quella, ma solo le diano una conveniente espressione. Il che è appunto quello, che noi abbiamo già dichiarato.

206. Si danno ancora visioni intellettuali pure circa gli oggetti corporei, come di Gesù Cristo, di Maria Vergine, de' Santi, senza che vi cooperi la fantasia. Così il sopraccitato Alvarez de Paz (*loc. cit.*) *Hac ergo visione intellectuali videtur Christus Dominus ab anima contemplante, & Beata Virgo Maria, & alii ex Sanctis, & Angelus Custos, vel alius, & hoc sine ulla imagine corporali. Videntur etiam multæ veritates ad fidem, vel ad mores pertinentes, quibus homo de cognoscendis, & agendis instruitur. Prius vero quam explicemus modum hujus visionis, lector scire debet hoc esse certissimum, licet ipse nunquam expertus fuerit similem visionem sine imagine, circa quam phantasia operetur*. Poi arreca una parità molto atta a dichiarare come questo accada. E' certo, dic' egli, che un Angelo, un'anima separata dal corpo può vedere collo sguardo semplice del suo intelletto un uomo, e distinguere in lui le membra, il colore, la statura, le fattezze, ed ogni sua qualità esteriore; e tutto questo senz' alcun atto di fantasia, perchè nell'Angelo, e nell'anima separata questa potenza materiale non vi è. Fingiamo ora il caso, che quest' anima fosse riunita al suo corpo, e che si abbattesse a vedere lo stesso uomo; certo è, che lo ravviserebbe per quello che veduto avea stando fuori del corpo. Indi conclude, che in quel modo, che l'anime separate veggono i corpi senz' alcun previo fantasma, li veggono ancora talvolta gli uomini spirituali per divina virtù: *Ad hunc ergo modum datur animæ alicujus veri spiritualis visio intellectualis Christi, & Sanctorum, quæ absque prævia imaginatione Dominum, & cives cælestes videat, ut ardentius, & spiritualius sanctis affectibus incalescat*. In questo comunemente convengono i Dottori Mistici, con le limitazioni però che abbiamo date; dovendo sempre rammentarci, che sebbene l'uomo spirituale arriva alle volte ad intendere al modo degli Angeli, non è però Angelo, privo di materia, e di corpo.

207. Finalmente nelle locuzioni, che Iddio fa all'anima, possono intervenire contemplazioni intellettuali pure. Il modo, con cui questo accade, lo vedremo a suo luogo. Per ora basti sapere, che locuzioni di queste specie si danno nelle menti elevate, e che tali erano le locuzioni, con cui parlava Iddio a Davide: *Mihi locutus est fortis Israel... Sicut lux auroræ, oriente Sole, mane absque nubibus rutilat*. Arrecai sopra l'autorità del Lirano, che spiegando queste parole, dice, che le profezie di Davide erano puramente intellettuali, perchè per esse intendeva le verità, che Iddio gli rivelava senza nubi d' immaginazioni, e di fantasmi. Ora aggiungo l'autorità dell' Abulense (*lib. 2. Reg. c. 23. quæst. 3.*) che dice lo stesso. *David autem cognoscebat Deum spiritu prophetico, sicut vidit Solem non obumbratum, quia illa est perfecta cognitio. Et sic est sensus, quod sicut lux auroræ, oriente Sole, mane absque nubibus rutilat; sic erat modus prophetiæ David, scilicet quia cognoscebat veritatem supernaturalem fulgen-*

gentem in intellectu absque alio phantasmate.

CAPO XIX.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i precedenti capitoli.

208. Avvertimento I. Credo, che il Direttore avrà già compreso, quanto sia grande la stoltezza di quelli, che insegnano, anzi inculcano all'anime divote di spogliarsi nelle loro orazioni di tutt' i discorsi, e di tutte le immaginazioni, a fine di entrare nella quiete della divina contemplazione. Abbiamo veduto, che per fare un atto di contemplazione senza l'uso di fantasmi si richiede una grazia straordinaria, e quasi prodigiosa, che innalzi l'intelletto umano sopra il modo suo di operare naturale. E pure i Quietisti vogliono, che ognuno possa poggiare sì alto con le sue proprie industrie. Abbiamo veduto, che questa contemplazione pura, esente, o indipendente da fantasmi, ad altri non si concede che ad anime purificate, perfette, ed adorne di eroiche virtù. E pure questi vogliono, che vi possa agognare qualunque persona, che si dia all'esercizio dell'orazione. Dico di più: neppure le contemplazioni straordinarie, ed infuse, se non sieno in grado eminente, vanno libere dal concorso dell'immaginativa: e però secondo le dottrine date, anche nel raccoglimento interiore dello spirito, anche nella quiete, anche nell'ebrietà d'amore, ed in altre simili contemplazioni, benchè alte e sublimi, dee con l'intelletto operare questa potenza corporea. E pure questi pretendono, che ogni donnicciuola, ed ogni uomo rozzo ponendosi ginocchione avanti a Dio, debba orare senza fantasmi, e senza immagini. E non è questa una vera stoltezza? Ma chi vuole intendere quanto essa sia grande, basta che rifletta, che proponendo questi falsi contemplativi alla gente un tal modo di operare, le insegnano un impossibile. Mi spiego con una parità. Ognun sa, che nell'estasi perfetta si perdono tutt' i sensi esteriori: l'occhio più non vede, l'orecchio più non ode, il tatto più non sente: e ciò che è più mirabile, benchè sieno i detti sensi in molte guise tormentati, ed afflitti, non tornano alle loro operazioni, nè punto si risentono. Or supponiamo, che vi sia una persona, che procuri con industria di entrare in estasi: e però fissandosi con la mente in Dio, si sforzi di perdere la vista, l'odorato, l'udito, il sentimento di tutte le cose, e di ridursi a termine, che fremendo il cielo co' tuoni, egli non oda, che stando con occhi aperti, punto non vegga, che percosso, ferito, scottato, punto non senta: che diremo noi di tal persona? Diremo senza fallo, che ha perduto il senno, che merita d'esser posta fra lacci, e tra catene come stolta. E perchè? perchè pretende di ottenere con le sue industrie naturali un effetto, che non dipende da lei, ma solo da una grazia affatto straordinaria: e questo è appunto il caso nostro. Non meno gli atti del nostro intelletto (finchè questo è unito al corpo) sono connessi con gli atti della fantasia, di quello che le operazioni de' sensi nostri interiori sieno connesse con le operazioni de' sensi esteriori. Or siccome chi procura di staccare i sensi interni dagli esterni, per farsi affettatamente estatico, è un pazzo, perchè tenta una cosa, che unicamente dipende da una grazia di Dio particolarissima; così chi procura nell'orazione di staccare affatto l'intelletto dalla fantasia, per mettersi in contemplazione pura, è un mentecatto, uno stolto: perchè tenta una cosa, che dipende da una grazia straordinariissima, che si concede a pochissimi, nè a questi istessi si dona a tutto pasto.

209. Aggiungo, che oltre l'essere stolti tali insegnamenti, sono ancora non poco pericolosi alla fede. Sappiamo tutti, che guerra atroce ha fatta la Santa Chiesa contra gl'Iconoclasti, e con che costanza ha difese sempre le Sacre Immagini, e ne ha mantenuto inviolabile il culto ad onta di ogni loro impugnazione. E perciò nelle Chiese, che sono case di pubblica orazione, ha ordinato che si tengano esposte alla pubblica venerazione, e negli oratorj: esse sono stanze di privata Orazione, se non l'ha espressamente comandato, lo ha certamente consigliato anche a' contemplativi. Nè si può dubitare, che uno de' motivi principalissimi, che ha acceso tanto zelo nella Chiesa di Dio a favore delle Immagini divote, è stato l'essere esse grandemente giovevoli all'orazione de' fedeli, perchè risvegliano nelle nostre menti le immaginazioni di Gesù Cristo, e di Maria Vergine, de' Santi, di Dio, e di tutte le cose celesti, e ne avvivano la divozione. Or se mai si ammettesse la falsa dottrina, che le immaginazioni della nostra mente non sono utili per innalzarci a Dio nell'orazione, anzi sono dannose, onde convenga cancellarle a bella posta dalla memoria; subito ne seguirebbe, che disutili, ed anche perniciose sarebbero le immagini esteriori, e che bisognerebbe gettarle giù dagli al-

altari, e dagli oratorj, e dalle muta, a cui stanno appese, o almeno non voltare loro lo sguardo, perchè in vece di essere alle nostre orazioni di ajuto, servirebbero loro d'impedimento con l'eccitazione di que' divoti fantasmi, che questi stolti contemplativi dicono di essere di ostacolo alla perfetta orazione; cosa che non può udirsi senza orrore, e santamente Innocenzo XI. fulminò quelle tre proposizioni del Molinos, che aveano di mira il bandire dalle nostre orazioni ogni divota immaginazione. *I. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus, & propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu; & veritate. II. Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur; aut intellectus comprehendit, non amat Deum verum: III. Asserere, quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, & per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est: Deus numquam loquitur, ejus locutio est operatio; & semper in anima operatur, quando hæc suis discursibus, cogitationibus, & operationibus eum non impedit.* Dunque il Direttore, senza dar mente alle dottrine insussistenti di questi Novatori, insegni a' suoi discepoli di procedere in modo confacevole alla loro natura. Non permetta loro mai di far violenza alle proprie potenze, per ottenere una fede chimerica, voglio dire una fede impossibile ad ottenersi da un'anima unita al corpo, qual'è la fede de' Quietisti affatto distaccata da' fantasmi, come sopra abbiamo provato: ma proccuri che battano sempre quelle vie, per cui camminano i Santi, e che da Maestri di vero spirito sono state approvate come legittime. Perciò insegni loro a dar principio alla meditazione da preludj adattati alle verità di fede, che vogliono ponderare; voglio dire da qualche immaginazione, che ajuti la fantasia, disponga l'intelletto al discorso, e la volontà agli affetti proporzionati. Così volendo considerare la vita, e la Passione del Redentore, si rappresentino sul principio nell' immaginativa la persona di Cristo in que' luoghi, e circostanze, in cui accadde il mistero, che prendono a ruminare: così volendo meditare l'onnipotenza, la sapienza, la provvidenza, la bontà, e l'altre perfezioni di Dio, si pongano avanti gli occhi della mente tutte quelle cose create, per cui quasi per mezzo di gradini, come dice l'Apostolo, si sale alla cognizione de' divini attributi: lo stesso dico di qualsivoglia altra considerazione, che voglia farsi. In questo modo mediteranno con attenzione, con divozione, e con frutto; nè saranno a Dio d'impedimento per innalzargli alla contemplazione, se fiagli in grado di sollevarvi alcuno di loro.

210. Avvertimento II. Avverta il Direttore di non lasciarsi ingannare, se mai capitasse a' suoi piedi alcuno, che instrutto delle dottrine del Quietismo, gli dicesse, che la pura fede specialmente delle opere di Dio esclude tutte le forme, e le figure, perchè le immaginazioni, come quelle, che prendono l'origine da' sensi esterni, non possono rappresentare senonchè cose materiali, di cui Iddio non è capace. Non si lasci, dico, sedurre da tali dottrine: perchè sebbene la nostra fantasia ci rappresentasse in Dio qualche cosa di materiale, e di corporeo, che a lui non compete, l'intelletto la corregge, o la trascende con la sua intelligenza, come abbiamo già mostrato, e libero da ogni materialità rapidamente, e puramente se ne va a Dio con un atto di fede; ed in questo modo molto bene si combina co' fantasmi la pura fede di Dio, e delle sue perfezioni. Altrimenti seguirebbe, che niuno (eccettuata qualche anima elevatissima in qualche grande unione estatica, o ratto, od elevazione straordinaria di mente) potrebbe praticare la pura fede, perchè fuori di questi eccessi rarissimi di mente non possiamo in modo alcuno, stante la nostra presente condizione, praticare alcun atto di fede senza l'uso delle immaginazioni, e de' fantasmi.

211. Avvertimento III. Stia cauto il Direttore di non lasciarsi sorprendere da certe belle similitudini; con cui promovono i Quietisti quella loro stolta opinione, che Iddio dee conoscersi quale è in se stesso, senza forme, e figure, come lo conoscono l'anime separate da' corpi, e gli Angioli nel Cielo; e che però dobbiamo spogliarci di tutte le immaginazioni, e discorsi, che sogliono praticarsi attorno le cose create, a fine di venire per mezzo di esse alla cognizione di Dio. Proporrò alcuna di queste similitudini ingannevoli, che dia regola al Direttore a sapersi schermire da altre simili. Dice alcuno di questi, che chi per accendersi in amore verso Dio, in vece di considerarlo in se stesso, si pone a considerarlo nelle sue creature, fa come quello, che in vece di andare avanti al Sole, per riscaldarsi, si mette avanti una bella immagine del Sole dipinta dalla mano di un eccellente pittore. La similitudine par bella, ma è puerile. Il riscaldarsi, cioè sentire il calore, non è azione dell'occhio, è operazione di tatto, di cui non è oggetto proporzionato l'immagine del Sole, ma il Sole istesso col suo calore: onde non è ma-

ravi-

raviglia, se in faccia alla di lui immagina rimanga egli gelato. L' opposto accada nel caso nostro. Il riscaldarsi in amore, è atto proprio della volontà: e l'oggetto di questo santo riscaldamento non è solamente il Sol divino in se stesso, ma sono ancora le sue immagini create: perchè e dall' uno, e dall'altre prende ella incentivi di amore, a fiamme di carità. Sicchè volendo ella ardere in questo sagro fuoco, le fa d' uopo mettarsi sovente con la considerazione avanti a questi ritratti del Sole divino.

212. Dice un altro, che chi in vece di mirare Iddio col guardo di fede pura, spogliata di ogni immaginazione, si pone a considerare tante opere belle fatte da lui come creatore dell' univarso, fa come quella fanciulla, cha chiamata dal Ra a fine di sposarla, in vece di volar subito alla sua presenza, si ferma a vagheggiara la bellezza del suo palazzo, la vaghezza degli addobbi, e la gloria di quelle sale, e di quella stanze, per cui la conviene passare. La disparità è manifesta. Quella fanciulla nalla bellezza dalle stanze, nella vaghezza degli arredi, non vede la bellezza della faccia del Ra, cha debbe essere l'oggetto de' suoi amori; ma noi nella bellazza della creature contempliamo l' infinita bellezza di Dio, che di lui c' innamora. Vi è ancora un' altra disparità più manifesta. Stolta sarebbe la predetta fanciulta trattanendosi ad ammirare l' opere del Suo Sovrano, mentre può mirare lui stesso svelatamente in volto; ma non possiamo noi vedere svelatamente la faccia, e le perfezioni del nostro Dio: e però è necessario che le andiamo considerando sparse tra le creature, per invaghirci in qualche modo di lui. Si avverta però a ciò, che ho detto ne' precedenti capitoli, che considerando noi Iddio nelle sue creature, non ci abbiamo a fermare nelle creature, ma da queste dobbiamo passare a Dio: per dir meglio, abbiamo a contemplare nelle creature unicamente le bellezze, e le grandezza di Dio; come fa quegli, che mirando nello specchio l'effigie di una parsona a lui molto gradita, vede l' immagine, a non la cura; ma sta tutto rivolto con la meme e col cuore all' originale, che nell' immagina gli si rappresenta. E questo e ciò, cha volea significara il Profeta Reale (*Psal.* 61. 4.) con quell' amorosa protesta che facava al suo Dio: *Delectasti me, Domine, in factura tua*. Non dicaa già: La tue creature, mio Dio mi hanno recato diletto; no: Tu mi hai dato diletto nella tue creature; perchè mirando esse, a te solo badava, te solo amava. Chi sa procedere in tal guisa, si serva pure della immaginazioni della creature per contemplare, perchè contemplerà in maniera altissima anche con esse. Ma se poi crescendo nel progresso dell' orazione la luce, ed infiammandosi l' affetto, svaniscano dalla mente del contemplativo tutte le immagini dalle cose create, a se ne rimanga senza di esse fisso, ad assorto in Dio, felice uoa tal perdita: non si curi più di loro, perchè, ottenuto il fine, è vano cercare i mezzi, per cui a quello si giunsa. Imbea dunque il Direttore i suoi discepoli di queste massime sane, e sante. Faccia loro studiare, come facevano i Santi, sul gran libro dell' universo; e da' prati, da' fiori, da' fonti, da' fiumi, da' mari, da' monti, dalle Stelle, dal Sole, da' Pianeti, dalla vastità de' cieli, dalla vaghezza della terra, e dal bell' ordine, e simmetria delle parti, che compongono questa gran mole del mondo li faccia salire alla cognizione di Dio, e delle sue perfezioni. Anzi volendo aglino considerare Iddio in sa stesso, non proibisca loro di figurarselo sul principio dell' orazione, quale videlo in altissima contemplazione Isaia sul trono eccalso tra due schiere di splendidissimi Serafini, in atto di cantare a vicenda il famoso Trisagio. Sebbena nel progresso dell' oraziona, raccolto già il pensiero, e risvegliato l' affetto, sarà bene che l' anima passi avanti a riflettare, che la maestà, e l' amabiltà del suo Dio è infinitamanta più grande di quanto possono suggerirle i suoi pensieri: onde ne segua un' intelligenza più alta dell' essere di Dio, ed un effetto più spirituale, e più puro. In somma abbia sempre a mente il detto di S. Teresa, che noi non siamo Angeli, abbiamo corpo, e però, dovando operare conforme l' esigenza della nostra natura, è necessario che ci serviamo delle potenze corporee. Il volerci far Angeli, col presumera di operare colla pura intelligenza, oltra l' essere un impossibile, è anche cosa soggetta a grandi illusioni, come dicea S. Francesco di Sales (*Introd. par.* 2. *cap.* 2.) *Le pretensioni così elevate di cose straordinarie sono grandemente soggette alle illusioni, agl' inganni, ed alle falsità. Onde conviene, che quelli, che pensavano di esser Angeli, non siano neppure uomini buoni.*

213. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, cha quando noi diciamo che non si può, naturalmenta parlando, esercitare la fede verso Dio, e verso le sue divina grandezze senza l'opera della fantasia, non vogliamo già dire, che abbiano la persone ad affannarsi a guisa di pittori, per formarsi nella

nella fantasia certe immagini delle cose divine, accese, e vive: perchè tali immaginazioni, oltre che di ordinario stancano la testa, e molto l'indebolifcono, son anche sottoposte ad inganni: perchè il demonio valendosi opportunamente di quell' indiscreto modo di meditare, entra talvolta nella fantasia, a cui non gli si può impedire l'accesso, dà su quelle immagini fantastiche qualche pennellata forzata, le avviva con la sua luce infernale, ed in questo modo fa travedere gl' incauti, e miseramente gl' illude. Solo vogliamo significare, ch' è errore il credere, che si possa pensare a Dio (se pure lo stesso Dio non opera nelle potenze ragionevoli molto straordinariamente) senza l' uso dell' immaginativa. Onde dee questa adoperarsi nell' orazione, ma però discretamente, quanto basti ad approssimare all' intelletto gli oggetti soprannaturali, acciò poi questo col suo discorso, e col lume di Dio accenda la volontà. Nè l' uso de' fantasmi debb' essere in tutti lo stesso, ma più debbono servirsi della fantasia i principianti, meno i provetti, e molto meno i perfetti, perchè questi trovano più facilmente, e più presto Iddio, e l' intelligenza in essi è più svegliata, più pronta, più luminosa; anzi entrata l'anima in contemplazione, opera la fantasia sì debolmente, e sì languidamente, che pare che non operi, ma che faccia tutto l' intelligenza. Quindi prenda lume il Direttore a dirigere i suoi discepoli in modo, che adoperino bensì nell' orazione l' immaginativa, ma con moderazione, quanto basti ad intendere con pace la verità di nostra fede, e per sollevarsi soavemente con lo spirito a Dio; ed insieme a difenderli da quegli eccessi, che possono recare della fatica, e forse lesione alle potenze corporali, e dar adito alle illusioni del nemico infernale.

214. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che sebbene può Iddio elevare l'intelletto umano ad operare indipendentemente dalla fantasia, come abbiamo veduto ne' precedenti capitoli, questo però non suole accadere, senonchè ad anime molto perfette, che passate già per le strette trafile delle purghe passive, abbiano deposti que' pregiudizj, che provengono allo spirito dal consorzio del corpo vile, e sieno state già sublimate ad un alto commercio con Dio. Perchè dice chiaramente S. Bernardo (*in Cant. Serm.* 52.) non si può operare al modo Angelico, se non da chi si è renduto simile agli Angeli nella purità della vita: *Sitque pura cum eis conversatio, cum quibus est puritatis similitudo*. In anime men perfette, e men purgate al più si troverrà qualche visione intellettuale di cose corporee, come del Redentore, della sua Madre, e di altri oggetti simili; ma non già di oggetti puramente spirituali, alla cui pura intelligenza non sono ancora proporzionate. Ho voluto ciò notare, acciocchè il Direttore dalla qualità delle persone che ha in cura, possa prender lume ad intendere la qualità de' favori, che ricevono; specialmente quando queste non sappiano dichiarare ciò, che passa nel loro interno, e formando giusto concetto delle loro comunicazioni soprannaturali, possa dar loro giusto regolamento. E questo basti aver detto circa il concorso della fantasia agli atti della divina contemplazione.

215. Ma procediamo avanti nella materia, che abbiamo presa a trattare: e dopo aver mostrato qual sia l'essenza della contemplazione, quali i suoi oggetti, quali le cagioni, che la producono, quali i mezzi, o le specie, in cui essa rimira i propri oggetti, passiamo a vedere quali sieno le sue proprietà, ed i suoi effetti: onde abbia di lei il Direttore piena notizia.

CAPO XX.

Si dichiara quali sieno le proprietà, e quali gli effetti della Contemplazione.

216. Acciocchè s' intenda ciò che in questo capo dovrà dirsi, conviene distinguere ciò che va sempre connesso con la contemplazione, e sempre si trova nell' anima, mentre essa vi è, da ciò che va disgiunto dalla contemplazione, e rimane nell' anima, quando ella n'è già partita. Il primo si chiama proprietà, perchè siccome è proprietà del fuoco il calore, che sempre l' accompagna, è proprietà del Sole la luce, che mai non lo abbandona; così è proprietà della contemplazione ciò, che mai da essa non si separa. Il secondo chiamasi effetto, perchè siccome sono effetti del Sole tutte quelle qualità benefiche, ch' esso lascia ne' corpi sublunari, quando va a nascondersi sotto altro emisfero; così sono effetti della contemplazione quelle qualità divine, ch' essa lascia nell' anima, dopo che n' è partita. Le proprietà, che vanno sempre in compagnia della contemplazione, sono tre, *sospensione di mente in Dio*, *dilettazione gaudiosa*, *e pace serena*. Gli effetti che restano dopo la contemplazione, sono molti, e li vedremo in breve.

217. In-

217. Incominciamo dalle proprietà. La sospensione della mente in Dio consiste in una perfetta attenzione all'oggetto divino, che si contempla, con piena dimenticanza di qualunque altra cosa. Anche nella meditazione v'è attenzione, ma non però sì profonda; mentre veggiamo, che tra discorsi meditativi facilmente si mescolano pensieri importuni; anzi l'istessa attenzione non sta sempre ferma sulla medesima verità; all'opposto durante l'atto della contemplazione rimane l'anima in una totale oblivione di tutte le cose, stabilmente fissa in Dio, e perciò l'attenzione della meditazione non chiamasi sospensione di mente. Questa sospensione nasce da due cagioni: dalla luce di Dio, e dall'amore. La luce rappresentando con chiarezza l'oggetto divino, vi ferma sopra la mente, e ve la tiene immobile; l'amore ancor. adona tutte le forze dell'anima attorno l'oggetto amato, acciocchè tutta s'immerga in quello: onde non vi è luogo a divertimento di pensieri, nè a rimembranza di altri oggetti. *Amor Dei amorem animæ parit*, dice S. Bernardo (*in Cant. Serm. 69.*) *& illius praecurrens intentio intentam animam facit*. L'amor di Dio sveglia amore nell'anima diletta, che la rende tutta attenta all'amato suo bene. E però posta l'anima in contemplazione, va dolcemente ripetendo con la sacra Sposa, se non con le parole, almeno con gli effetti (*Cant. cap. 2. 16.*) *Dilectus meus mihi, & ego illi*. Il mio Diletto pensa sempre a me; ed io voglio pensare a lui solo in una perfetta dimenticanza di tutto ciò, che egli non è. Questa sospensione è più che la sola elevazione di mente in Dio, perchè fa che l'anima s'interni più nel sommo bene, e con maggiore stabilità, e tranquillità vi riposi.

218. Dalla sospensione nasce l'ammirazione della mente, la quale numerano alcuni tra le proprietà della contemplazione: ma avendola noi inclusa nella sua definizione, non abbiamo occasione di ragionarne in questo luogo. Ciò non ostante dico, che entrando l'anima in contemplazione, quello appunto le avviene, che accaderebbe ad un cieco nato, che tutto ad un tratto ricuperasse la luce degli occhi. Certo è, che al vedere tante belle creature, che sono sparse sopra la nostra terra, in vedere quel vago azzurro, di cui è dipinto il Cielo, quel Sole, quella Luna, que' pianeti, di cui è adorno, e quelle tante stelle, di cui è tempestato, rimarrebbe sorpreso da grande ammirazione. Così aprendo Iddio in un subito a qualche anima diletta gli occhi della mente, in vedersi ella comparire avanti quasi su teatro di gloria le divine grandezze, non può fare a meno di restare sospesa in soave ammirazione. E siccome la Regina Saba (*Reg. lib. 3. cap. 10. 4.*) in osservare la sapienza, e la magnificenza di Salomone, la maestà de' palagi, la sontuosità delle vivande, la ricchezza de' tesori, la moltitudine, ed il decoro de' cortigiani, e de' servi, la copia delle vittime offerte al tempio, si lasciò tanto soprafsare dalla maraviglia, che *non habebat ultra spiritum*, sicchè sentissi mancare lo spirito in un dolce languore: così alcune anime innalzate a straordinariissima contemplazione, a vista delle divine perfezioni rimangono soprafatte da sì alto stupore, che abbandonano affatto i sensi, e lasciano il corpo estatico senza spirito, senza moto, senza vista, senza vigore, inabile affatto ad operare alcun atto esteriore.

219. La seconda proprietà della contemplazione è la dilettazione, ed il gaudio. Questa è sì grande, che S. Gregorio (*in Ezech. hom. 4.*) arriva a dire, che la contemplazione è l'istessa dolcezza, e dilettazione istessa: *Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*. Riccardo di S. Vittore (*de Contempl. lib. 5. c. 16.*) afferma, esser tale la soavità di questa dilettazione, che rende insipido a chi la gusta ogni altro piacere terreno, e lo costringe a rigettarlo con nausea. *Tanta est, ut nulla exterior delectatio possit animæ aliquatenus sapere, nec aliqua hujus mundi gloria aliquid consolationis afferre, ita ut veraciter audeat profiteri, & dicere: Renuit consolari anima mea; & quod veraciter sentiat, & pro certo definiat, quia omnis caro fœnum, & omnis gloria ejus quasi flos fœni. Denique tædet eam vitæ suæ, quoties non datur consuetas delicias pro voto habere: vitaque ipsa in tædium, imo & in odium vertitur, quoties hæc illi sua internæ solemnitatis gaudia aliquando subtrahuntur*. Ma se vuole intendere il Lettore la cagione di questo gaudioso diletto, faccia due riflessioni. Rifletta in primo luogo, che la dilettazione è un affetto, che si desta alla presenza di un bene che s'ama, e che quanto è maggiore il bene presente, tanto è maggiore il diletto che prova la volontà nel suo possedimento. Rifletta in secondo luogo, che nella contemplazione Iddio si fa presente all'anima, e le palesa se stesso, e le sue perfezioni. Quivi le dà quegli abbracciamenti, che tanto bramava la Sposa (*Cant. cap. 8. 3.*) *Læva ejus sub capite meo, & dextera illius amplexabitur me*. Quivi le dona que' dolci baci, che gli chiedea,

dea la Sposa con tanto affetto (*Cant. cap. 1. 1.*) *Osculetur me osculo oris sui . Nimirum omnimodis cupiens* , come spiega S. Bernardo (*in Cant. Serm. 2.*) *sanctæ suavitatis participatione non fraudari* . Poi deduca , quale debba essere la dilettazione, ed il gaudio dell' anima , trovandosi alla presenza, fra i baci, e tra gli amplessi, cioè dentro l' affetto esperimentale , che prova del sommo bene . Finalmente concluda con lo stesso S. Bernardo (*vel alius de inter. domo c. ult.*) che un tal godimento , posseduto per breve tempo in questa vita , è una vera caparra dell' eterna felicità : *Qui divina inspiratione, & revelatione ad contemplationis gratiam promovetur , quasdam arrhas illius plenitudinis accipit , ubi sempiternæ contemplationi perpetuo inhærebit* . Anzi è un piccolo saggio di quella beatitudine , che dovrà godere per tutt' i secoli, come dice lo stesso Santo (*vel alius lib. de Amor. Dei*) *Sicut in sanctitate vitæ & hominis interioris contemplatione jam futuræ vitæ beatitudinem prælibare in hac vita videntur , & imitari : sic etiam de corpore ipsorum glorificatione , quam plene ibi percepturi sunt , in hac vita non nihil præcipiunt* .

220. Si avverta , che questa dilettazione, tanto propria della contemplazione , alle volte si contiene nella parte superiore dell' anima, ed allora siccome è più spirituale , più ne gode la volontà , sebbene non lascia di parteciparne in qualche modo il corpo ancora . Altre volte passa dalla parte superiore all' inferiore dell' anima : ed allora siccome è molto sensibile , riempie i sensi interiori di una indicibile soavità . Onde seguono certi amorosi accendimenti , certi soavi svenimenti, e talvolta certe lagrime dolci, non procurate con industria , ma tramandate spontaneamente da quella fonte di amore , che Iddio ha aperta nel cuore . Qualche volta accade , che questa gran dilettazione da' sensi interni giunga a traboccare fino ne' sensi esterni : ed allora si sentono certi sapori ineffabili , al cui confronto tutte le vivande più esquisite degli Ellogabali sembrerebbero ghiande vili , e cibo di animali immondi ; certe fragranze ammirabili , che non sono da paragonarsi con gli odori delle rose, de' gigli , de' giacinti , delle giunchiglie , de' cinnamomi , e de' balsami più delicati : certe voci , certi canti , certe armonie sì soavi, a fronte di cui le nostre musiche dovrebbero dirsi belati rauchi di pecore . Sicchè si verifica letteralmente il detto del Profeta Reale (*Psalm. 83. 3.*) *Cor meum , & caro mea exsultaverunt in Deum vivum* : che il cuore , in cui risiede l' appetito sensitivo , e la carne, in cui si fondano i sentimenti del corpo , si uniscono ad esultare con dilettazione, e con giubilo in Dio vivo . Spiega mirabilmente tutto ciò S. Bonaventura (*Process. 7. Relig. c. 20.*) *Sunt etiam quædam sensibiles dulcedinis , & suavitatis experientiæ , quæ devotis quandoque infunduntur , & mirabilis fragrantia odoris , & ineffabilis suavitas saporis , & hymnidica melodiæ vocum , & sonorum , & tactu perceptibiles experientiæ indicibilium suavitatum , quæ cum veræ sunt , & a Deo possumus æstimare , quod aut dentur quibusdam novis , aut rudibus qui spiritualia nondum lucide intelligunt , ut saltem per sensibilia consolentur in Domino , qui veritatem puræ spiritualium non cognoscunt , in quibus major vis est , & certior veritas , & fructuosior profectus , & purior perfectio ; aut quod ideo dentur perfectioribus in spiritus sensibiles consolationes propter redundantiam interioris dulcedinis , ut sicut anima communicat corpori suo quasi comiti , & socio viæ passiones suas , ita & communicet ei consolationes* .

Si noti però, che il Santo Dottore parlando delle persone avanzate nella perfezione, vuole che questi odori , sapori , e diletti corporali purissimi si producano ne' loro sensi esterni per ridondanza di dolcezza interiore , nata dalla divina contemplazione , come dianzi dicevamo anche noi ; ma parlando di persone rozze , ed imperfette , che non sono ancora capaci di contemplare con lo sguardo puro della mente le cose divine, dice, che queste dilettazioni sensibili esteriori debbono attribuirsi al ministero degli Angeli , che producono ne' loro sensi esterni tali diletti spirituali , acciocchè si consolino in Dio con questo modo sensibile , e basso , giacchè di altre comunicazioni più perfette non sono capaci in quello stato .

221. La terza proprietà , che va sempre con la contemplazione congiunta , è la pace interiore , serena , e sincera . Nasce questa dolce pace dall' oggetto , e dall' atto stesso della contemplazione . Nasce dall' oggetto , ch' è Dio ; e siccome un sasso giunto al suo centro , più non si muove , ma in esso riposa ; come una fiamma , giunta alla sua sfera, più non si agita , ma in essa si quieta : così arrivata l' anima con l' atto della contemplazione al possesso di Dio , ch' è la sua sfera, il suo centro , il suo ultimo fine , in esso placidamente riposa con bella pace . Tanto più , che l' anima avea prima ardentemente bramata la presenza del suo Diletto , ne era ita in cerca , come la sacra Sposa *per vicos , & per plateas* , per mezzo di molte considerazioni fatte sopra le creature ; sicchè rag-

raggiuntolo alla fine con lo sguardo della contemplazione, dice anch' essa con la Sposa: *Tenui eum, nec dimittam*. Lo abbraccia con lo sguardo, co' suoi affetti, ed in lui riposa dolcemente, come in termini delle sue brame. Così dice S. Lorenzo Giustiniani (*de casto connub. c. 25.*) *Ex hujusmodi luminis, & gustus infusione, quasi duabus fultum pennis amantis cor ab infimis elevatur ad summa: de intelligentia transcendit ad veritatem eo altius, quo intuetur clarius, suaviusque degustat. Magna tunc mens potitur pace, & gaudio jucundissimo, nam quod sitibundo quærebat affectu, invenit, in eoque requiescit*.

222. Nasce ancora questa pace dallo stesso atto della contemplazione: perchè siccome questo è pieno di un diletto, che empie tutt' i sensi dell' anima, e la rende paga, così debbe in lei partorire una dolce pace. Leggesi in Isaia (*c. 66. 10.*) che Iddio dona prima allegrezza, e gaudio, e poi pace in abbondanza: *Lætamini cum Jerusalem, & exultate in ea omnes, qui diligitis eam: gaudete cum ea gaudio universi, qui lugetis super eam; ut sugatis, & repleamini ab ubere consolationis ejus*: ecco la consolazione, ed il gaudio. *Quia hæc dicit Dominus, ecce declinabo super eam fluvium pacis*: ecco la pace. Così Iddio nella contemplazione immerge prima l' anima nel suo gaudio, quasi dicendole, *Intra in gaudium Domini tui*; e poi l' assorbisce in un fiume di pace, *declinat super eam fluvium pacis*. Dentro questo fiume di pace si perdono tutte le immaginazioni importune, nè più recano all' anima alcun disturbo; dentro questo fiume di pace rimangono sommerse tutte le sollecitudini, tutt' i moti inquieti dell' appetito sensitivo, nè più apportano all' anima agitazione alcuna, perchè quel Dio, che *imperavit ventis, & mari, & facta est tranquillitas magna*, che comandò a' venti, ed al mare, e lo pose in calma, appressandosi all' anima diletta con la contemplazione, comanda a' pensieri della mente, e questi si quietano; comanda agli affetti torbidi del cuore, e questi si placano; e fa nascere in tutto l' interiore dell' uomo una piena calma, ed una perfetta serenità. Ecco dunque le tre proprietà, che mai non vanno disgiunte dalla contemplazione, sospensione di mente in Dio, diletto, e pace serena. Passiamo ora a vedere i frutti, che dopo la contemplazione restano nell' anima per perfezionarla.

223. Non è già mia intenzione numerare tutt' i frutti, che partorisce la contemplazione nell' anime pure; poichè questi tanti sono, quanti sono i beni spirituali, di cui sono capaci l' anime nostre, mentre di tutti essa è feconda: e però basterà che ne riferisca alcuni de' principali. Il primo frutto è un' umiltà intima, e profonda. Nasce questa dalla luce contemplativa, la quale siccome mostra all' anima la grandezza di Dio, così le palesa la sua bassezza. Tornando la persona a se stessa, dopo quel dolce commercio avuto con Dio, conosce con chiarezza il suo nulla, e vede, che nel favore, che allora ha ricevuto, niente vi è del suo. Conosce la sua miseria, le sue imperfezioni, le sue debolezze, perchè il raggio divino le scuopre ogni macchia, ogni neo, ed è costretto abbassare la testa, ed a riempirsi d' interna confusione: *Sedebit solitarius, & tacebit*, dice Geremia (*Tren. c. 3. 28.*) *quia levavit super se, ponet in pulvere os suum*. Dimorando taciturno nella sua solitudine, s' innalzò con la contemplazione sopra se stesso, e pose la faccia sopra la polvere, perchè a vista delle divine grandezze comprese la sua miseria; come l' intese anche Abramo (*Gen. cap. 18. 27.*) proseguendo a parlare con Dio: *Quia semel cœpi, loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis, & cinis*. S. Tommaso spiegando quelle parole del Santo Davide (*Psalm. 30. 23.*) *Ego autem dixi in excessu mentis meæ: Projectus sum a facie oculorum tuorum*: dice, che quanto più l' anima si accosta a Dio con la contemplazione, tanto più intende la sua picciolezza, la sua bassezza. E che però essendosegli il Reale Profeta molto avvicinato in quell' eccesso di mente, conobbe quanto fosse da lui diverso. *Projectus sum a facie oculorum tuorum; idest, perpendi me longe esse a te: quia quanto homo magis accedit ad Deum, tanto se minorem advertit*. Lo stesso S. Anselmo (*hom. 4. in Matth.*) dice, che a proporzione che l' anima si avanza nella cognizione di Dio, cresce anche nella cognizione del suo nulla; e più profondamente si annichila avanti a Dio: *Omnes Sancti, cum in Dei virtute proficiunt, quanto magis divinitatis interna conspiciunt, tanto magis se nihil esse cognoscunt*. Donde s' inferisce, che quanto è più alto il grado della contemplazione, a cui un' anima è sublimata, tanto è più basso il concetto, ch' ella forma di se, e tanto è maggiore il dispregio, che di se concepisce. E si avverta, che questa cognizione sì umiliativa non nasce per via di meditazione, e di discorso dalle proprie industrie, ma vien partorita nell' anima da quell' istessa luce infusa, che l' innalzò alla contemplazione: e però le fa vedere chiaramente, e toccar con mano, e quasi palpare le proprie miserie, e più giova ad annientarla, che molti mesi, e for-

e forse anche molti anni di meditazione, ch' ella abbia impiegati in conoscere se stessa.

224. Il secondo frutto è il distacco da tutte le cose terrene: l' afferma San Bernardo (*vel alius de inter. domo*) appoggiato alla propria esperienza, se pure egli è che parla in quel trattato: *Gratia contemplationis cor ab omni mundano amore non solum mundat, sed sanctificat, & animum ad cœlestium amorem inflammat*. Poichè l' anima cominciando a provare *quoniam suavis est Dominus*, quanto sia dolce il Signore, vede con le proprie esperienze, che tutt' i diletti, e le delizie di questa terra sono spazzature, e mondiglia vile; e non solo se ne distacca, ma le disprezza, ma si arrossisce di avere per lo passato pasciuto di cibo sì insipido i proprj affetti. E però torna a ripetere il Mellifluo (*idem in medit. c. 7.*) con più viva espressione: *Nihil in hac vita dulcius sentitur, nihil avidius sumitur, nihil ita mentem ab amore mundi separat .... quam gratia contemplationis*.

225. Il terzo frutto si è, che toglie dall' anima i difetti, perchè scoprendoglieli con la sua luce, fa che gli abborrisca. Ma ciò ch' è più stimabile, svelle da lei la radice de' mancamenti abbattendo le passioni tumultuose, che ne sono la cagione. Una selva nociva può gettarsi a terra o col ferro, o col fuoco: se si adoperi il ferro, vi vuole più tempo, e più fatica per atterrarla; e poi più presto ripullula: ma se vi si getti dentro il fuoco, prestamente l' incenerisce, e la consuma; nè è sì facile che torni poi a gettare i suoi rampolli. Tanto chi medita, quanto chi contempla, ha di mira lo svellere dal suo cuore la selva dannosa de' proprj difetti. Chi medita par che adopri il ferro, mentre ora investe una imperfezione con le sue considerazioni, ora ne abbatte un' altra co' suoi propositi: e se egli non è molto cauto, sradicate che esse sieno, tornano presto a germogliare. Ma se entri in lui la contemplazione, e con essa entri, come suol accadere, il fuoco del divino amore, presto ogni mancamento si consuma, e proseguendo ad ardere quella fiamma di amore, dissecca le radici delle passioni ribelli, nè è sì agevole che i difetti tornino di nuovo a pullulare. E questo è appunto uno de' più belli pregi, che S.Climaco (*Grad.9.*) ammiri nella contemplazione, parlando di essa sotto nome di tranquillità, cioè mondare il cuore, e purgarlo da' vizj: *Suscitet quidem a terra mentem inopem, atque a stercore vitiorum erigit pauperem beata tranquillitas, quæ videlicet liberatio a vitiis, cordisque munditia est*.

226. Il quarto effetto si è il desiderio di mortificazione nel corpo con le penitenze ne' sensi, col raffinamento de' loro atti negli appetiti, coll' abbattimento de' loro moti; perchè l' amor di Dio, che nella contemplazione sempre si accende, mette nella persona un santo odio di se, ed insieme istilla desiderj di gran perfezione, che acquistar non si può senza l' esercizio di una continua mortificazione. Onde ella ancora dice con la Sposa de' Cantici (*Cant.1.12.*) *Fasciculus myrrhæ Dilectus meus mihi*. Il mio Diletto sempre stiami nel seno, sempre nel cuore, come un fascetto di mirra amara, che mi fa sempre soffrire alcuna cosa per lui.

227. Il quinto effetto è la fortezza in soffrire le tribolazioni, o queste vengano dagli uomini con le persecuzioni, o da' demonj con le tentazioni, o dalla natura istessa co' dolori, e con le infermità: perchè la persona contemplativa infiammata dall' amore di Dio, desidera patire gran cose per lo suo amato Signore; e se perfezionandosi la contemplazione, si accresca, e si avvalori nel divino amore, giugne a mettere la sua gloria, il suo diletto, il suo gaudio ne' travagli come l' Apostolo (*2. ad Corinth. 12. 9.*) *Gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi*; o a protestarsi con una delle Serafine del Carmelo, che vuole o patire, o morire *aut pati, aut mori*; o con l' altra, che non vuole morire, ma patire per lo suo Diletto *non mori, sed pati*. E talvolta arriva a dire per eccesso di amore con Sant' Ignazio Martire: Vengano pure sopra di me le fiamme, e le croci, le fiere, la rottura dell' ossa, lo squarciamento delle membra, lo stritolamento di tutto il corpo, ed i tormenti di tutt' i Diavoli dell' Inferno, che io non li temo punto, purchè aggradisca a Gesù, e m' impossessi di lui mio sommo bene: *Ignis, crux, bestiæ, ossium confractio, membrorumque divisio, & totius corporis contritio, & omnia tormenta diaboli in me veniant, tantum ut Christo fruar* (*In Epist. ad Romanos.*)

228. Il sesto effetto si è l' annegazione del proprio giudizio, e della propria volontà: perchè la sapienza, donde trae l' origine la contemplazione, non è dura, non è proterva, dice l' Apostolo S. Giacomo (*in Epist. Canon.cap.3.17.*) ma docile, ma piacevole: *Quæ autem desursum est Sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis*. Ed in fatti i contemplativi veri sono facili a soggettarsi all' obbedienza de' loro Superiori, ad accomodarsi al volere degli uguali, ed a soggettare il proprio

prio giudizio all'altrui parere. *Non obstinata*, dice Riccardo (*in Cant.* 15.) parlando della sapienza, *sed suadibilis*, *bonis consentiens*, *benevolentibus concordans*.

229. Il settimo effetto principalissimo si è la carità del prossimo, il faticare, il patire, e l'operare indefessamente per loro. Ognun sa, che la carità di Dio va connessa con la carità del prossimo; perchè nascono dall'istesso motivo della divina bontà, e possono dirsi parti gemelli di una stessa madre. Onde non par possibile, che uno si accenda in contemplazione dell'amor di Dio, e non arda insieme di carità, verso il suo prossimo; che voglia patire per Dio, e non voglia molto impiegarsi in vantaggio de' suoi fratelli. E di fatto veggiamo coll'esperienza, che que' Santi, i quali sono saliti a più alto grado di contemplazione, sono stati anche più utili al genere umano con le loro sante operazioni. Così Mosè salito nella cima del Monte entrava dentro la sacra caligine a parlare con Dio; ora discesone alle falde, si trattenea col popolo. Così il Batista nella sua solitudine ora era immerso con la contemplazione in Dio, ora era tutto inteuto a predicare alle genti la penitenza. Lo stesso dicesi degli Apostoli, lo stesso di tanti Santi Dottori, e di tanti Santi Prelati, che hanno retta, ed illustrata la Chiesa di Dio: lo stesso de' Santi Fondatori delle Religioni: e di tanti Uomini Apostolici, i quali tutti per amore de' prossimi si privano in parte almeno di quelle dolcezze, che contemplando godevano in Dio. Ed in questo modo davano a vedere quanto fosse forte, e sincera quella carità, che nella contemplazione era sì accesa ne' loro cuori, come dice S. Tommaso (*in* 3. *dist.* 35. *q.* 1. *art.* 4.) *Hoc ipsum videtur esse fortioris caritatis secundum genus, quod homo prætermissa consolatione, qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum conversione quærat: quia etiam in humana amicitia verus amicus quærit magis bonum amici, quam de ejus præsentia delectari*. Altri contemplativi poi non potendo giovare a' prossimi con la dottrina, e con la predicazione, si sono con l'orazioni impiegati a pro loro, e con grandissimo vantaggio non solo delle persone private, ma talvolta delle Provincie, de' Regni interi, come saviamente riferte Giovanni Gersone (*de more Cont. c.* 27.) *Contemplativi per devotas suas orationes omnibus aliis prosunt, & accidit sæpius, quod propter eorum merita Deus faciat quibusdam mundanis, etiam si mali sint, quoddam maximum bonum, puta pacem alicujus regni, vel consimilia: quia nihil possumus sine gratia speciali, quam citius boni contemplativi impetrant a Deo, quam activi*. Altri poi non contenti di dar soccorso all'anime de' loro prossimi, si sono industriati a tutto loro potere di sollevargli anche dalle miserie corporali, o servendo loro negli ospedali, o consolandoli nelle carceri, o loro soccorrendo con le proprie sostanze nelle loro necessità, come è facile vedere nelle vite de' Santi contemplativi. Altri molti sono gli effetti, che lascia nell'anima la divina contemplazione, perchè non vi è bene spirituale, che o da essa non nasca, o per mezzo di essa non si perfezioni, come dissi sin dal principio.

CAPO XXI.

Si dice quali sieno quelle disposizioni, con cui dee l'anima prepararsi all'acquisto della divina Contemplazione.

230. Parlo in questo Capo congruentemente alle dottrine, che ho date di sopra; e dico, che posta anche qualunque buona disposizione, con cui l'uomo spirituale siasi preparato alla celeste contemplazione, pure non gli è di rigore dovuta. Perchè questo è un dono, che, come parlano i Teologi, non si può da noi meritare *de condigno*: al più può la persona, apparecchiandosi con somma cura, mettere qualche merito congruente al ricevimento di una tal grazia. Ma che? Neppure in questo modo è sicura di ottenerla, perchè tanto Iddio rimane con le mani libere, per compartirglie la, o no, come più gli aggrada. Il che è più vero, se si parli della contemplazione infusa, in cui Iddio non si è soggettato nè a leggi, nè a regole, nè a condizioni; ma ha voluto esser libero, e dispotico dispensatore. So, che neppure si è il Signore obbligato di compartire ad alcuno la contemplazione acquisita; ma almeno questo suole da lui concedersi in riguardo, ed in premio delle congrue disposizioni, con cui siasi l'anima apparecchiata al di essa conseguimento. Onde può in qualche vero senso dirsi frutto delle sue fatiche, ed acquisto delle sue industrie.

231. Non ostante però che Iddio nella distribuzione della contemplazione, e specialmente dell'infusa, non ha voluto legarsi ad alcuna disposizione, che trovisi nella creatura; è sempre vero, che volendola donare ad alcuno, di ordinario la comparte piuttosto a chi è disposto, che a chi si trova non preparato a riceverla. Onde è necessario, che io dichiari quali sieno le disposizioni

(almeno le principali) che rendono l' anime abili al ricevimento di sì gran dono, acciocchè conoscendole il Direttore, si studj introdurle in quelle persone spirituali, che vedrà chiamate da Dio alla vita contemplativa. Sappia dunque il Direttore, che oltre le disposizioni morali soprannaturali, di cui parleremo poi, molto conferisce all' acquisto della divina contemplazione aver sortito da Dio *animam bonam*, voglio dire un buon naturale, quieto, placido, tranquillo, facile e pieghevole: non già perchè le doti naturali possano positivamente disporci all' infusione de' doni soprannaturali, e divini, mentre tra l' opera della natura, e della grazia non v' è proporzione; ma perchè una buona indole è priva di molti impedimenti, di cui un' indole cattiva abbonda per lo conseguimento di questo dono. E però le persone inquiete, torbide, focose, dure, ed indocili non sono atte a fare gran progressi nella contemplazione a cagione del loro naturale, che non le lascia trovare quella quiete, e quel riposo interiore, ch' è necessario per contemplare le divine cose, e le porta piuttosto a faccende, a fatiche, e ad operazioni esteriori, proprie della vita attiva. Onde conclude S. Gregorio (9. *Moral. cap.* 17.) le persone placide, e quiete più debbono attendere alla contemplazione che all' azione, e le persone ardenti, ed inquiete più debbono applicarsi all' azione che alla contemplazione: perchè a' primi può essere di danno la soverchia fatica, ed a' secondi può essere di pregiudizio la troppa quiete. *Nonnulli namque hominum ita otiosæ mentis sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant; & nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent, qua tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. Unde necesse est, ut nec quieta mens ad exercitationem se immoderati operis dilatet, nec inquieta ad studium contemplationis se angustet: sæpe enim qui contemplari quieti Deum poterant, occupationibus pressi ceciderunt, ut sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt.*

222. Contuttociò se il Direttore avvertirà, che la persona dotata d' indole inquieta, sia chiamata da Dio alla contemplazione, o abbia già abbracciata la vita contemplativa in qualche Religione, che la professi per suo instituto, non dovrà in modo alcuno ritrarla dallo studio della contemplazione, anzi con tutto suo potere dovrà animarla, perchè tali con l' ajuto di Dio potranno conseguire questo dono, se lo chiederanno, ed insieme si sforzeranno di superare tutte le difficoltà della natura. Così saggiamente insegna Dionisio Ricchellio (1. *de Contempl. art.* 23.) *Porro si qui naturaliter inquieti in statu perfectionis fuerint constituti, non propter naturalem inhabilitatem debent totaliter a contemplatione cessare, sed propter gratiam emendationis, & reformationis suorum defectuum Deum inexorabiliter exorare, & sibi ipsi bonam violentiam facere, intendendo solitudini, & quieti, orationi, & meditationi, donec naturalem ineptitudinem gratiæ suppleat incrementum*. Se poi vedrà il Direttore, che la persona di sua natura fervida, ed inquieta, non sia tenuta per obbligo o d' instituto, o di particolare sua vocazione ad applicarsi alla celeste contemplazione, potrà prescriverle un tempo determinato da darsi ogni giorno alla meditazione di qualche massima di fede; ed una certa tassa proporzionata di orazioni vocali, (giacchè tali esercizj convengono ad ogni sorta di persone) e poi occuparla in opere esteriori, che sieno in vantaggio o corporale, o spirituale de' prossimi. E questo, secondo il consiglio di S. Gregorio, sarà ottimo regolamento per lui.

223. Dall' attitudine naturale, che può aversi per la contemplazione, passiamo a vedere le disposizioni, che noi possiamo mettere con le nostre industrie, per facilitarne l' acquisto. Tali disposizioni, se bene si considerino, sono quelle istesse virtù, che dalla contemplazione già introdotta nell' anima divota si perfezionano, e noi già le numerammo come suoi effetti nel precedente Capitolo. Poichè siccome il calore operando con gran forza nel legno, vi produce il fuoco, e poi lo stesso calore è effetto del fuoco già prodotto, ma però in grado più fervido, e più intenso: così le virtù portano la contemplazione nell' anima, e poi sono dalla contemplazione innalzate a grado di maggior perfezione, e talvolta sono sublimate a grado di eroicità. Ma per venire al particolare, dico che la prima disposizione alla contemplazione debb' essere la solitudine, il ritiro, la custodia de' sensi, e la moderazione dell' opere esteriori; sì perchè Iddio si è dichiarato di non voler parlare all' anima, nè lasciarsi goder da lei, se non la vede solitaria: *Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus*: sì perchè l' anima per mezzo della solitudine, del raffrenamento de' sensi, della cessazione dalle operazioni indiscrete rimane sgombra da mille specie importune di oggetti terreni, che le ritardino il volo della mente a Dio.

224. Ma qui fermiamoci un poco ad os-

servare, che tutto questo debb' essere inteso, e praticato con molta discrezione, acciocchè la persona divota per quella via, per cui cerca la contemplazione, non perda la perfezione del proprio stato, e con essa la contemplazione ancora. Perciò avverta il Direttore, che niuno per brama di ascendere alla contemplazione, dee cercare un ritiro improprio dello stato, in cui Iddio l'ha posto, nè intermettere quelle operazioni, che sono o dovute, o convenienti a' proprj impieghi; perchè tali occupazioni, essendo da Dio volute, sono pienamente conformi alla di lui perfezione, nè possono essere d'impedimento a' progressi della sua orazione. Quindi deduca il Direttore, che sarebbe degno di molta riprensione quel Religioso, che obbligato dal proprio Instituto ad operare co' prossimi predicando, insegnando, confessando, ed esercitando anche opere di carità corporali, volesse esentarsene, e per desiderio di solitudine amasse piuttosto di starsene ritirato, e nascosto nella sua cella: che sarebbe molto biasimevole quella donna, che poco amante de' lavori manuali, e poco sollecita di soddisfare alle faccende domestiche, volesse menare vita romita in un angolo della sua casa: che sarebbe molto condannevole qualunque Capo di casa, che in vece d'invigilare su gli andamenti della propria famiglia, e in vece di attendere a' lavori, a' negozj, ed agli affari necessarj per lo suo decoroso mantenimento, volesse passare le giornate intere o nelle Chiese orando, o nella sua stanza leggendo libri divoti. La solitudine di questi sarebbe degna di molto biasimo, perchè contraria alla perfezione del loro stato; nè mai potrebbero per questa via innoltrarsi nella cognizione, e nell'amore di Dio.

235. La solitudine virtuosa, e lodevole consiste in due cose. La prima, che compiute interamente tutte le obbligazioni del proprio stato, la persona non si vada dissipando in ragionamenti inutili, non si trattenga in conversazioni vane, non si prenda divertimenti più conformi alla sua inclinazione, ed al suo genio, che alla virtù: ma si ritiri da solo a solo con Dio o in orazioni vocali, o in lezioni divote, o in sante meditazioni. La seconda, che in tempo delle occupazioni esterne, e del tratto co' prossimi l'uomo spirituale non perda di vista Iddio; ma a lui indirizzi tutte le azioni sue esteriori con purissima intenzione di piacere a lui solo, e poi mentre opera, lo tenga presente a se quanto gli è più possibile. In una parola, non si doni a' suoi impieghi, immergendosi con l'affetto in quelli: ma a loro solamente si presti, rimanendo tra le sue occupazioni con la mente, e col cuore libero a Dio. In questo modo l'opere esterne non gl'impediranno quella solitudine, ch'è necessaria per la contemplazione: perchè passando dalle fatiche esterne alla quiete interna, e dal tratto co' prossimi al tratto con Dio, troverà il cuore disposto ad innalzarsi, e ad unirsi a lui. Tutto questo con utilissima dottrina c'insegna S. Lorenzo Giustiniani (*lib. de cast. connub. c. 12.*) *Magni æstimet* (parla dell'anima contemplativa) *si pro Dei honore prosit proximo; non autem minoris, si se illibatam custodiat verbo. Propterea laudabili discretionis moderamine sic secum agit, ut nec pro commodis proximorum contemplationem deserat, neque pro amore contemplationis aliorum curam funditus derelinquat. In utroque se constituit in medio. Nam, cum licet, vacat sibi, cum caritas urget, se exponit proximo; sic tamen, ut continue anhelet ad cubile sponsi secreti reditum, de quo fraternæ caritatis accensa zelo egressa est. Semper, cum foris manet, cordis postes prudenter observet, ne cum ad se tota revertitur, iniquitatis maculam contrahat, per quam sponsi aspectibus valeat displicere . . . . Sollicitaque ad se redit, sic in Verbi amplexus jucundissime ruit, dulci gestu repletur, perfunditur gaudio, exultat affectu, lumine coruscat, & dilectione languescit.*

236. La seconda disposizione sia un generoso distacco da tutte le cose terrene: perchè l'amore de' beni caduchi non può far lega ne' nostri cuori col divino amore, che nella contemplazione si accende. Volendo Iddio palesarsi a Mosè nel Roveto (*Exod. c. 35.*) sotto figura di fiamme ardenti, gli comandò, che sciogliesse le scarpe da' piedi: *Solve calceamenta de pedibus tuis*. Per queste scarpe vili s'intendono gli affetti bassi, con cui il nostro cuore s'immerge, e si lorda nel fango de' beni terreni. E da questi attacchi bisogna che si sciolga l'anima fervorosa, che brama come Mosè vedere in contemplazione le grandezze di Dio. Perciò saggiamente ci avverte S. Bonaventura (*7. itiner. Ætern. itin. 3. dist. 2.*) che i primi passi, che dà un contemplativo nel cammino dell'orazione, debbono essere il calpestare con piè magnanimo tutte le cose terrene, farsi a tutte superiore con l'affetto, acciocchè lo spirito libero, e sciolto sen voli a Dio. *Debet*, dice il Santo, *esse liber a desiderio, & cura temporalium, quæ sunt juga dura servitutis. Liber autem spiritus dimittitur, quando calcatis terrenis desideriis, ab appetitione temporalium*

lium in securitate mentis exoneratur. Ed altrove insinua più caldamente a' contemplativi la necessità, che hanno di morire co' loro affetti al mondo, per entrare con la contemplazione nelle cose eterne, e divine, e rimanere dolcemente assorbiti dentro di quelle. E la ragione di ciò l'arreca Ugone di S. Vittore (*de Anim. lib. 3. c. 49.*) perchè la persona non distaccata dalla terra, e da' suoi beni meschini, starà in orazione col corpo, ma andrà altrove vagando col cuore, nè potrà mai fissare lo sguardo puro della contemplazione a mirare e godere quanto è soave il Signore: *Multi siquidem etsi sciunt vacare corpore, minime tamen valent vacare corde, nescientes facere Sabbatum de Sabbato, & ideo non valent implere quod dicitur in psalmo: Vacate, & videte quoniam suavis est Dominus. Vacantes siquidem corpore, sed vagantes ubique corde, nequaquam merentur videre quam dulcis est Deus, & quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde.*

237. La terza disposizione è la purità del cuore, e la mondezza della coscienza, non solo da ogni peccato grave, ma anche da ogni colpa leggiera, e mancamento volontario: perchè siccome ogni piccola macchia, che entri nell'occhio, basta ad intorbidargli la vista, sicchè non possa più con chiarezza mirare gli oggetti; così ogni macchia di colpa volontariamente contratta è bastevole ad offuscare l'occhio della mente, onde non possa in contemplazione vedere le divine perfezioni. Già l'ha detto Gesù Cristo, che per vedere Iddio o svelatamente nell'altra vita, o sotto i veli della fede nella vita presente, è necessario aver l'anima monda, e purgata da ogni neo di volontaria imperfezione: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Perciò debbe il contemplativo con incessante cura invigilare sopra ogni sua operazione, e sopra ogni moto del suo cuore, acciocchè non ammetta mai avvertentemente atto alcuno, che possa macchiare il suo candore. Se la persona non si trovi ben disposta, anzi si vegga contaminata da molte colpe da lei vedute, non accade, dice S. Bernardo (*in Cant. serm. 32.*) che vada in cerca dello Sposo divino, perchè non le sono ancora dovuti i di lui dolci amplessi. Cerchi piuttosto un medico spirituale, che rechi balsamo alle sue piaghe. *Qui nondum invenitur ita affectus, sed compunctus magis actuum recordatione suorum, loquens in amaritudine animae suae dicat Deo: Noli me condemnare; aut forte etiam periculose teneatur a propria concupiscentia abstractus, & illectus: hic talis non sponsum requirat, sed medicum; ac per hoc non oscula quidem, & amplexus, sed tantum remedia vulneribus accipiat suis in oleo utique, & unguentis.*

238. La quarta disposizione debb'essere l'estirpamento de' vizj, e delle passioni. Per salire alla contemplazione non basta togliere i difetti, ma bisogna svellerne le radici, che sono le passioni scorrette: e ciò per due ragioni. La prima, perchè rimanendo queste radicate nel cuore, non è possibile che non producano sovente maligni germogli di peccati, e di colpe almeno leggiere. Secondo, perchè le passioni immortificate turbano co' loro interni tumulti quella pace serena, ch'è tanto necessaria per la contemplazione delle divine cose; e ciò ch'è peggio, sono di grave peso allo spirito, lo tengono al basso, e lo deprimono, onde non possa salire agile a Dio. Spiegò questo a maraviglia bene in una sua conferenza spirituale l'Abate Isacco con la similitudine di una piuma, che di sua natura è leggiera, ed attissima ad esser portata in alto dal soffio di ogni aura tenue: ma se però sia macchiata con qualche spruzzo di fango, e renduta grave per qualche stilla di umore, di cui siasi imbevuta, perde la sua leggerezza nativa, e se ne resta immobile sopra il terreno, inabile a muoversi anche all'urto de' venti. Non altrimenti, dic'egli, è il nostro spirito facile di sua natura a sollevarsi a Dio, ed a spiccare sull'ali della contemplazione voli sublimi verso le cose celesti, sovrumane, e divine, se però non sia macchiato di vizj, ed aggravato dal peso di malnate passioni: *Ita mens quoque nostra si accedentibus vitiis, curisque mundanis aggravata non fuerit, noxiaque libidinis humore corrupta, veluti naturali puritatis suae beneficio sublevata, levissimoque spiritualis meditationis affectu sublimabitur ad superna, & humilia deserens, atque terrena, ad caelestia, atque invisibilia transferetur.* (*Cass. collat. 9. c. 3.*)

239. Quindi si deduce la quinta disposizione, ch'è la mortificazione continua del suo interno: perchè altro modo non vi è per abbattere le inclinazioni perverse dell'appetito sensitivo, che percuoterle incessantemente con colpi di generosa mortificazione. Abbiamo dentro di noi tanti nemici, quante sono le nostre sregolate passioni, e siccome non si può vincere in battaglia il nemico senza una forte resistenza, così in questa guerra intestina, che proviamo nostro mal grado dentro di noi, non potremo mai ottenere la vittoria de' nostri appetiti scorretti senza la continua resistenza di atti contrarj, che diano loro

loro la morte, o almeno li soggettino alla ragione. Onde segue a dire il predetto Abate Isacco (*ead. Collat.*) che se vogliamo salire con alta orazione fino sopra i Cieli, ci è necessario sempre combattere con l'armi della mortificazione fino all'estinzione d'ogni nostra passione ribella: *Idcirco si volumus orationes nostras non solum cœlos, sed etiam quæ super cœlos sunt, penetrare, curemus mentem ab omnibus terrenis vitiis expurgatam, cunctisque mundatam fæcibus passionum, ad sublimitatem perducere naturalem, ut ita ad Deum omnis oratio ejus nullo vitiorum pondere prægravata conscendat.*

240. Finalmente conclude su questo proposito S. Gregorio, (*6. Moral. cap. 17.*) che bramando alcuno ascendere all'alto della contemplazione, esamini prima se stesso, se con l'esercizio della mortificazione siasi tanto avanzato nella vittoria delle sue passioni, fino a non volere alcun male a' prossimi, da cui riceve gran male, a non rallegrarsi soverchiamente nell'abbondanza de' beni, ed a non rattristarsi della loro mancanza, e fino a non provar più molestia nelle sue orazioni da pensieri importuni, fattosi superiore a tutti con la vittoria di tutto. *Qui culmen perfectionis apprehendere nituntur, cum contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent, ut sollicite sciant si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis æquanimiter portant, si objectis temporalibus bonis nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciatur; ac deinde perpendant, cum ad se ipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum temporalium umbras trahunt, vel fortasse tractat manu discretionis abigunt.* Quando dunque si vedrà egli fatto già con la mortificazione superiore ad ogni sua mala inclinazione, allora potrà con qualche fondamento sperare il dono della contemplazione, ed arriverà anche a possederlo, se però glie l'avrà Iddio destinato.

241. La sesta disposizione debb'essere il disprezzo d'ogni onore, e gloria mondana. Ogni passione da' contemplativi dee mortificarsi, perchè tutto sono d'impedimento al tratto familiare con Dio; ma più d'ogni altra debb'esser combattuta, e vinta la passione della vanagloria, perchè *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*: Iddio si ritira da' superbi, e li rigetta da se; e solamente agli umili dona la grazia della contemplazione. Perciò riflettendo S. Gregorio su quel testo dell'Esodo (*cap. 19. 18.*), in cui si narra, che Dio nel monte Sinai apparve a Mosè in forma di un fuoco, che tramandava un gran fumo, dice che Iddio a' superbi è un fumo, che offusca loro la mente, acciocchè non mirino le sue grandezze; ed agli umili è un fuoco luminoso, che rischiara loro l'intelletto, acciocchè veggano, e godano le sue bellezze. Indi conclude, che chiunque desidera volare all'alto della divina contemplazione, bisogna che prima calpesti la gloria terrena, e ne svella dal suo cuore ogni brama (*6. Moral. cap. 17.*) *Hinc est, quod legem daturus Dominus, in igne, fumoque descendit: quia & humiles per claritatem suæ ostensionis illuminat, & superborum oculos per caliginem erroris obscurat. Prius igitur mens ab appetitu gloriæ temporalis, & ab omni carnalis concupiscentiæ delectatione tergenda est, & tunc ad arcem contemplationis erigenda.* Concordemente a questi sentimenti asserisce S. Bernardo (*vel alius, de modo bene vivend. Ser. 53.*) che sarà rigettato dalla contemplazione come un indegno, chiunque avido della gloria temporale cerca di comparire sugli occhi altrui: *Quicumque prius in vita activa proficit, ad contemplativam bene conscendit. Qui autem hanc temporalem gloriam, aut carnalem affectat concupiscentiam, a contemplativa prohibetur.* Chi dunque desidera accostarsi a Dio per mezzo della contemplazione, ed unirsi strettamente con lui, disprezzi con tutte le forze del suo spirito l'onore mondano, l'abbomini, lo calpesti: altrimenti rimarrà deluso nelle sue speranze, e sarà costretto a dire ciò, che dicea S. Agostino (*7. Conf. cap. 1.*) piangendo gli anni male spesi della sua passata vita: *Tumore meo separabar abs te, & nimis inflata facies claudebat oculos meos.* Il tumore della mia vanità mi tenea lungi da te, mio Dio, e l'enfiagione del mio spirito vano mi chiudea gli occhi della mente, per non poterti rimirare.

242. Tutto ciò, che ho detto fin'ora, in sostanza altro non è, che ciò che concordemente insegnano i Dottori Mistici, cioè, che alla contemplazione dee precedere l'azione, ed alla vita contemplativa la vita attiva: nè vogliono altro con questo significate, senonchè di legge ordinaria non giunge la persona divota a contemplare le divine grandezze, se prima con un incessante esercizio di azioni mortificative, e laboriose non abbia composto l'animo sulla norma della Cristiana perfezione. Tra cento e cento sentiamo ciò che dice a questo proposito S. Bonaventura (*in 3. itin. æern. dist. 4. art. 4.*) appoggiato anch'esso all'autorità di Origene: *Ut patet de sex gradibus contem-*

plat.

plationis Origenis, quod declarat dicens: Contemplatorem verum, & jubilatorem certum te judico, si primum perficiat te actio. Hic Origines subtiliter considerat, quod ubi vita activa terminatur, & perficitur, ibi vita contemplativa ordinate incohatur, & gradatim sursum tendit, & proficit, donec in visionem intuitivam consumetur. Unde proprie loquendo de contemplatione, perfectio actionis non est gradus contemplationis; sed potest dici status quidam resultans a perfectione vitæ activæ, quæ necessario præcedit; disponens potentias contemplativas ad actus suos non impeditos, sed perfectos. Ecco che il Santo mette la perfezione della vita attiva, come disposizione necessaria alla contemplazione. Il che è appunto quello, che abbiamo detto ne' precedenti numeri.

243. La settima disposizione sia un indefesso studio di orazioni vocali, e mentali, ed una continua presenza di Dio: perchè questi sono i gradini, per cui si sale all'alta cima della celeste contemplazione. Con la meditazione comincia l'anima ad accendersi in amore; con la presenza di Dio va mantenendo quel sagro calore, che nella meditazione si accese; sicchè tornando tante volte a riscaldarsi, e ad accendersi in questo santo fuoco, scende alla fine sopra di lei il raggio della contemplazione, che la fa tutta ardere in fiamme d'amore, fino a farla talvolta divenire per trasformazione l'istessa fiamma di amore. Ma per giungere qui, una gran costanza vi vuole nell'esercizio dell'orazione. Quante stanchezze di testa, quanti tedj, e quante noje, quanti rincrescimenti, quante desolazioni, quanti travagli convien soffrire! Dicesi nel Genesi (*cap.* 2. 2.) che Iddio operò sei giorni nella creazione dell'universo, il settimo giorno poi si riposò: *Requievit septimo die ab universo opere, quod patraverat*: Così dobbiamo noi operare lungamente, e costantemente colle potenze nell'uso frequente delle meditazioni, ed orazioni vocali, e nella divota pratica della presenza, per giungere poscia un giorno a riposare con Dio nel monte sublime della contemplazione.

244. Oltra queste disposizioni, che certamente sono le principali, molte altre ve ne sono, con cui l'anima rendesi idonea a ricevere i luminosi influssi della contemplazione. A niuna però di queste, io torno a dire, anzi neppure a tutte queste insieme è dovuto per giustizia sì eccelso dono. E però quando la persona avrà molto faticato, molto patito, e molto si sarà innoltrata nel cammino della perfezione, non avrà a mettersi in pretensioni vane; ma dovrà rimanersene indifferente nelle mani di Dio, contenta di lei, dicendo con rassegnazione, ed umiltà (*Luc.* 17. 10.) *Quod potuimus facere, fecimus: servi inutiles sumus*. Avverta però il Direttore, non esser necessario che le predette virtù, acciocchè sieno disposizioni alla contemplazione, debbano trovarsi nell'anima in grado perfetto: giacchè il perfezionarle, come ho già detto di sopra, appartiene all'istessa contemplazione. Ma basterà, che la persona procurri con tutte le sue forze di conseguirle, e che di fatto vada profittando in esse. Quando Iddio vegga ciò, non lascerà di compartirgliele, se però avrà stabilito di condurla per questa via alla celesta patria.

CAPO XXII.

Si risponde ad alcuni quesiti, che possono farsi circa la materia del presente Trattato.

245. PRimo Quesito. Se i tratti della divina contemplazione sieno brevi, o pure durino lungamente. Rispondo che la contemplazione secondo la dottrina comune de' SS. Padri, e de' Teologi Mistici, suol essere breve, perchè *corpus quod corrumpitur, aggravat animam* (*Sap.* 9. 15.). S. Agostino parlando di se stesso dice così: Era rapito a te, mio Dio, dalle tue bellezze: ma poco dopo dal peso del mio corpo n'era distaccato, e con mio grave cordoglio era restituito a me stesso: *Rapiebar ad te decore tuo, moxque diripiebar abs te pondere meo, & ruebam in ista cum gemitu; & pondus hoc consuetudo carnalis est* (*Confess. lib.* 7. *cap.* 17.) Altrove torna a querelarsi, dicendo: Mi introduci alcune volte, Signore, in una sì insolita dolcezza, che se giungesse a perfezione, io non so ciò che sarebbe di me e solo, che non sarebbe quello un diletto proprio di questa misera vita. Ma che? Presto ricado nel mio solito stato: e per la condizione mortale di questo corpo sono molto tenuto, che non torni col volo per la contemplazione a riposare in te (*Idem Confess. lib.* 10. *cap.* 40.) *Et aliquando introducis me in affectum quemdam inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quæ si perficiatur in me, nescio quid erit: scio quod vita ista non erit: Sed recido in hæc ærumnosis ponderibus, & reabsorbeor solitis & teneor: & multum fleo; sed multum teneor: tantum consuetudinis sarcina degravat: hic esse valeo, nec volo, illic volo, nec valeo: miser utrobique*. S. Gregorio aperta-

tamente afferma (*Moral. lib. 5. cap. 23.*) che non può la nostra labile mente stare lungo tempo fissa nella contemplazione delle divine cose: e però la rassomiglia ad un raggio di luce, che improvvisamente risplende, ma tosto si nasconde: *Nec enim in suavitate contemplationis intimæ diu mens figitur, quia ad se ipsam immensitate lucis reverberata revocatur: cumque internam dulcedinem degustat, amore æstuat, ire supra semetipsam nititur, sed ad infirmitatis suæ tenebras refracta relabitur, & magna virtute proficiens videt, quod videre non potest, hoc quod ardenter diligit: nec tam ardenter diligeret, nisi aliquatenus videret. Non ergo stat, sed transit spiritus, quia supernam lucem nostra nobis contemplatio aperit, mox infirmantibus abscondit.* Riccardo di S. Vittore dice (*in præpar. ad contempl. cap. 76.*) che rari sono quelli, che salgano al monte della contemplazione, più rari quelli, che vi si fermano, rarissimi quelli, che vi mettono stanza, e vi riposano. *Rarum valde in hunc montem ascendere; sed multo rarius in ejus vertice stare, & ibi moram facere; rarissimum autem ibi habitare, & mente requiescere.* Volendo con questo significare, che la contemplazione è di pochi, ed è breve. Cassiano pronuncia assolutamente, non esser possibile, che l'uomo finchè è ricoperto da spoglie mortali, goda lungamente la divina contemplazione: *Inhærere quidem Deo jugiter, & contemplationi ejus, quemadmodum dicitis, inseparabiliter copulari, impossibile est homini istius carnis fragilitate circumdato* (*Collat. 1. cap. 13.*)

246. Si avverta però, che quando i Sacri Dottori dicono, che la contemplazione è breve, parlano, come spiega S. Tommaso, della contemplazione eminente giunta già al sommo; non parlano di alcuni gradi di contemplazione più bassi, e neppure della contemplazione presa alternativamente ne' suoi incrementi. Ma perchè questa è una dottrina, che suppone altre notizie, ne rimetto la spiegazione al capo 24. del seguente Trattato. Per ora basti al lettore sapere, che la contemplazione, generalmente parlando, è di breve durata.

247. Secondo quesito: Se possa darsi in qualche contemplazione amore di Dio, senza alcuna cognizione dello stesso Dio. Pare che non vi sia di che dubitare su questo ponto, mentre essendo la nostra volontà potenza cieca, non può muoversi verso l'oggetto, se l'intelletto prima non glielo mostra con la luce delle sue cognizioni. E pure vi sono stati alcuni Teologi Mistici, i quali non solo hanno detto che sia possibile, ma che di fatto accada cosa sì portentosa, affermando che nelle contemplazioni più alte, e più perfette la volontà ama Dio senza conoscerlo. Di questa opinione fu S. Bonaventura nel trattato della Mistica Teologia, se pure una tal' opera fu parto di quella gran mente, mentre e per questa, e per qualche altra dottrina non ben fondata, appresso alcuni è sospetta. Di questo parere fu Giovanni Gersone; sebbene le ragioni, che adduce per prova del suo intento, non sono di molto peso. Il P. Alvarez de Paz (*Tom. 3. lib. 4. p. 3. c. 9.*) quantunque non s' impegni a tenere questa sentenza, difende però acremente quelli, che la tengono, ne promuove i fondamenti, risponde con impegno alle difficoltà, che gli si oppongono, e sopra tutto si duole molto di alcuni Teologi scolastici, che deridono come semplici quei contemplativi, che dicono di amare senza conoscere l'oggetto amato.

248. Contuttociò dico, che non è possibile, neppure per divina virtù, amare o in contemplazione, o fuori di contemplazione qualsisia oggetto senza conoscerlo. Questo è il sentimento di quasi tutt' i Teologi scolastici, e mistici, insinuatoci da S. Agostino (*de Trin. lib. 8. cap. 4. & lib. 9. cap. 2.*) da S. Gregorio, da S. Bernardo, da S. Anselmo; e da S. Tommaso nella sua Somma: perchè l'amore ha una dipendenza essenziale, ed indispensabile dalla cognizione del suo oggetto, secondo il celebre detto dello stesso S. Agostino, che *voluntas non potest ferri in incognitum*; che la nostra volontà non può portarsi co' suoi affetti ad un oggetto ignoto. Per intender questo, conviene sapere, che l'oggetto amato non è solamente termine, o scopo a cui va a ferire la volontà co' suoi affetti, ma è anche cagione movente, necessariamente richiesta alla produzione di tali affetti. Ma come potrà l'oggetto muovere la volontà, e movendola produrre, come sua cagione obbiettiva, l'amore, se non sia conosciuto? Questo è un impossibile. Risponde a questo il P. Alvarez, che basta che la cognizione sia preceduta, ancorchè attualmente non si congiunga con l'amore. Dunque se questo è vero, ripiglio io, potranno gli occhi nostri mirare gli oggetti all'oscuro, perchè basterà per vederli, che la luce sia preceduta. La parità ha tutto il suo vigore, perchè siccome gli occhi si muovono a formare la vista all' oggetto illuminato, così si muove la nostra volontà a produrre il suo amore dall' oggetto conosciuto. Non ammetterà certo una illazione sì falsa il precitato Autore: e però converrà dire, che sic-

ficcome non basta alla vista delle nostre pupille, che sia preceduta la luce; così non basta all' amore della nostra volontà, che sia preceduta la cognizione. Risponde Giovanni Gersone, che Iddio può con la sua Onnipotenza supplire le veci dell' intelletto, e l' impotenza della volontà, con produrre da se solo l' amor santo, infonderlo, e conservarlo nella volontà del contemplativo. Ma chi non vede quanto ciò sia falso, perchè l' amore, che pruova l'anima in contemplazione, è atto vitale, ed è di essenza di tali atti, come dicono i Filosofi, l' essere prodotti dalla potenza, ed essere ricevuti in quella; altrimenti non potrebbe dirsi, che per tali atti ella vive. Spiego questo con una similitudine. Se noi legassimo al tralcio di una vite un grappolo di uva non prodotto da essa, potrebbe dirsi con verità, che fosse uva di quella vite? Certo che no. Potrebbe solo dirsi, che l' uva è stata attaccata a quella pianta. Così Iddio se infondesse nella volontà del contemplativo un atto di amore da lui non generato, non potrebbe quello chiamarsi amore di una tal volontà, ma soltanto amore attaccato, od unito ad una tal volontà.

249. A questo proposito osservo, che quando noi usiamo questi termini, contemplazione infusa, o passiva, non intendiamo significare, che Iddio produce atti di cognizione, di amore, e ce l' infonde nell' intelletto, e nella volontà, come s' infonde l'acqua, o il vino nel vaso: perchè tali cognizioni, ed amori, oltre che non sarebbero liberi, e meritorj, neppure sarebbero propriamente atti delle nostre potenze. Pretendiamo solo di dire, che Iddio infonde nella nostra mente la luce, dipendentemente da cui produce il nostro intelletto quella cognizione spirituale, ch' è semplice sguardo delle divine verità. Infonde ancora certe interne mozioni, che svegliano la volontà, e la rendono potente a produrre certi atti fervidi, e soavi di amore, sicchè tutta l' infusione della contemplazione non istà negli atti contemplativi, che non sono infusi, ma generati da noi: sta nelle cagioni, che concorrono alla produzione di tali atti. Nè bisogna in questo dar retta alle persone divote, quando dicono, che trovandosi in alta contemplazione, non par loro di produrre l' intelligenze, e gli affetti, ma solamente di riceverli: perchè ciò proviene dalla gran dolcezza, e facilità, con la quale producono i loro atti, a cagione di cui operano, e non par loro di operare. In questo senso ancora debbono prendersi quell' altre frasi mistiche, con cui diciamo, che in alcuni tratti di orazione l' anima *passive se habet*, o pure *patitur divina*, e simili. Tutto questo dee sempre intendersi in riguardo alle cagioni, e non agli atti della divina contemplazione.

250. Ma diamo il caso, che potesse la nostra volontà amare Iddio alla cieca, senz' aver di lui alcuna, benchè minima, cognizione; io non intendo che perfezione della contemplazione sarebbe mai questa. Certo è, che la contemplazione de' Beati è senza comparazione più perfetta della nostra, e pure quelle anime felici non amano mai Iddio senza conoscerlo. L' istesse fiamme di amore, in cui ardono i Serafini del Cielo, non sono mai senza luce di cognizione, anzi da questa prendono forza, e vigore i loro ardori. Che più? Iddio stesso non potrebbe amare un oggetto, se non lo conoscesse. Come dunque ha da essere perfezione della terra amare ad occhi chiusi, se è perfezione grande del cielo amare ad occhi aperti? Dal non poter noi vedere svelatamente la faccia di Dio, proviene la languidezza de' nostri affetti: e poi dal non vederlo, neppure trasparente sotto i veli della fede, ha da nascere l' ardore de' nostri amori? Non è facile a persuaderlo. E la ragione di questo si è, perchè la cognizione è la cagione prossima dell' amore, e quasi l' esca di questo fuoco: nè è possibile, che coll' allontanamento della causa abbia a crescere la perfezione nell' effetto. Chi direbbe mai, che con rimovere il fuoco abbia a crescere il calore nel legno, che è già vicino a bruciarsi? che con nascondere il Sole, debba crescere il tepore nell' aria, che già incomincia ad intiepidirsi? Niuno certamente: perchè il fuoco è la cagione di un tal calore, ed il Sole di un tal tepore. Come dunque sarà possibile, che con allontanare dall' anima la cognizione di Dio, abbia da avvalorarsi il fuoco del santo amore, di cui quella è cagione?

251. Risponde a questo il P. Alvarez, che dalla debolezza dell' anima nasce, che alle volte ami senza conoscere: perchè essendo limitate le sue forze, lascia di conoscere per impiegarsi tutta in amare: come accade nell' estasi, in cui l' anima abbandona i sensi, per essere tutta intenta alle operazioni dello spirito. Dunque, replico io, se l' occhio è debole, bisognerà togliergli ogni luce, e lasciarlo fra dense tenebre, acciocchè possa vedere. Dunque se il fuoco è fiacco, converrà sottrargli ogni esca, ed ogni pascolo, acciocchè possa meglio bruciare. Chi non vede, che

che queste sono false conseguenze? Perchè una cagione debole in produrre i suoi effetti, non può mai divenir forte, con toglierle quelle cose, che la rendono o più disposta, o più robusta nell'operare. Donde siegue, ch'essendo la cognizione di Dio l'unica cosa, che può render la nostra volontà vigorosa ad amare quel sommo bene, non può esser mai vero, che la sottrazione di questa l'abbia a rendere più potente ad amarlo. La parità dell'estasi nulla prova: perchè i nostri sensi, disturbando l'attenzione della nostra mente, sono d'impedimento alla contemplazione: onde conviene che talvolta si chiudano, acciocchè l'anima stia tutta in Dio. Ma la cognizione di Dio non è punto di ostacolo all'amore dello stesso Dio; anzi che l'invigorisce, lo accende, lo fa più fervido, come essenziale cagione di esso; e però non può essere mai espediente che quella si ritiri, acciocchè l'amore si avvivi.

252. Ma andiamo a toccare il fondo di questa difficoltà. Il motivo principale, che induce alcuni Dottori Mistici ad ammettere un amore sì portentoso, è l'esperienza o di se, o di altri contemplativi, i quali asseverantemente affermano, che in certi accendimenti di spirito amano grandemente Iddio, senza punto conoscerlo; anzi dicono, che questo loro accade talvolta improvvisamente per mezzo di certi tocchi interni, mentre nè pure pensano a Dio. Ma a tutto questo pare a me che possa facilmente rispondersi, senza mettere in campo nuove dottrine, dicendo, che questi tali hanno nelle loro sublimi contemplazioni vera cognizione di Dio; ma è essa sì spirituale, sì delicata, sì pura, che non l'avvertono, perciò non se ne rammentano, nè la sanno ridire. Quante volte accade lo stesso negli atti stessi sensibili, e grossi del nostro corpo? Quanti passi facciamo noi dalla mattina alla sera? Quanti moti col corpo, e con le membra tutti liberi, e volontarj, di cui per mancanza di riflessione punto non ce ne ricordiamo; ed interrogati, non li sapremmo ridire? Prende un esperto Sonatore la sua cetra; e suonando discorre, e discorrendo suona. Certo è, che ogni moto della sua mano, con cui tocca le corde, è conforme alle note; e però è necessario che nell'atto che parla, e suona, conosca quelle note, a cui si conforma col moto delle sue dita. E pure questa cognizione è sì tenue, ch'egli stesso nè pure si accorge di averla, ed interrogato risponde che suona, e suona regolatamente, senza riflettere alle regole di quel suono. Or se questo accade negli atti grossolani, e materiali del nostro corpo; quanto più debb'accadere in certe cognizioni spiritualissime, e purissime, che si ricevono in alcune contemplazioni, sicchè l'anima avendole, non avverta di averle? E tanto più che in tali contemplazioni l'anima è sì fissa con la mente, e sì assorbita con gli affetti in Dio, che non è capace di riflettere sopra gli atti suoi. Onde non è maraviglia, se tornando la persona a se stessa dopo quell'assorbimento, non si ricordi di aver avuta alcuna cognizione di Dio, benchè in realtà l'abbia avuta semplice, e pura. Io credo costantemente, che la cosa passi così, come spiegherò più a lungo nel seguente Trattato, in occasione che avrò a parlare di certi gradi di particolare contemplazione. Ma se tali esperienze di persone contemplative possono fondatamente dichiararsi in tal modo, che serve ammettere un amore spogliato di ogni cognizione, che dagli Scolastici è rimirato, non dico come un portento, ma come un mostro introdotto nell'ordine della grazia, nè si può da essi mirare senza stupore?

253. Terzo Quesito. Se nella contemplazione si possa più amare che conoscere, e più conoscere che amare. In quanto alla seconda parte non vi può esser dubbio, che possa l'intelletto conoscere più, e la volontà amar meno, perchè l'amore è libero: e siccome può la volontà, conosciuto il merito dell'oggetto, non amarlo in modo alcuno, così può amarlo meno del suo merito. Qualche difficoltà può essere nella prima parte: mentre hanno voluto alcuni Autori, che per la dipendenza, che ha dall'intelletto la nostra volontà, non possa amare più intensamente l'oggetto, di quello che l'intelletto l'apprende. Ma l'opposto insegna espressamente l'Angelico: poichè sebbene per amare un oggetto, si richiegga, come condizione indispensabile, qualche cognizione, che alla volontà dimostra la di lui amabilità, come ho provato nel precedente numero; presupposta però una tal notizia, può la volontà amarlo con maggior perfezione di quella, con cui l'intelletto lo conosca. Ne adduce il Santo Dottore la ragione: perchè l'intelletto non conosce l'oggetto in se stesso, ma solo nelle specie intellettuali, che glielo rappresenta; ma bensì la volontà in se stesso lo ama. Onde proporzionandosi al di lui merito, può essere nell'amare più fervido, di quello che l'intelletto sia nell'intenderlo splendido, e luminoso. Reca anche la similitudine di chi si dia allo studio di qualche scienza, ed in specie della Rettorica. Ha questi di una tale scienza una cogni-

gnizione molto confusa, ed imperfetta, perchè altro di essa non sa, fenonchè insegna il modo di persuadere: e pure l'ama con grande ardore, mentre per acquistarla, fatica incessantemente, e si lambicca il cervello su i libri la notte, ed il dì: (*S. Thom. 1. 2. quæst. 27. art. 2. ad 2.*) *Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem, secundum quod in se est: unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit, quod aliquid plus ametur, quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiamsi perfecte non cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter summariam aliquam cognitionem, quam de eis habent, puta quod sciunt Rhetoricam esse scientiam, per quam homo potest persuadere, & hoc in Rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei*. Lo stesso, conclude il Santo, dee dirsi dell'amore di Dio. Ed in fatti entrata che sia l'anima nella caligine luminosa della mistica Teologia, ha di Dio una cognizione alta sì, ma molto generale, e confusa; ma pure risulta da essa un amore fervidissimo, mentre dentro quelle splendidi caligini si forma l'unione trasformativa di amore. Così certi tocchi sostanziali, che dà Iddio a certe anime dilette, benchè non sieno senza qualche cognizione di Dio, lo gustano però, e lo saporeggiano in modo, che qualunque cognizione non avrebbe potuto mai loro rappresentarlo. Anzi risulta da essi una molto particolare, e saporosa notizia dello stesso Dio, che l'accende in un più fervido amore, come vedremo meglio a suo luogo. Concludiamo dunque con S. Bonaventura (*5. itin. æter. dis. 5.*) *Ex his igitur patet plane, quod actus dilectionis excellit, & præcedit actum cognitionis intellectualis in aliquo gradu. In quantum autem eum excellit, in tantum eum excedit, attingendo Deum in aliquo gradu dilectionis, ad quem actus intellectualis extendi non potest*. Il che è appunto quello, che andiamo dicendo.

254. Quarto Quesito. Se vi sia grado di sì alta contemplazione, in cui l'anima perde la libertà ad amare. Per intelligenza di ciò che dirassi, conviene avvertire, che qui non si parla di certe contemplazioni inferiori, in cui non vi può essere dubbio che l'anima ami con piena libertà; perchè siccome è indifferente, e libero il giudizio, che ella forma di Dio in tali orazioni; così debb'esser libero l'amore, con cui dolcemente si porta a lui. Si parla solo di certe contemplazioni altissime di estasi, e di ratti, in cui la cognizione, che ha l'anima delle cose divine, non è libera; voglio dire, che non l'ha per sua elezione, ma le viene infusa da Dio, e per mezzo di essa è sì potentemente fissata nelle divine perfezioni, che non può divertirsi ad altro oggetto. Il punto dunque della difficoltà consiste in questo, se posta questa necessità di conoscere, l'amore che siegue, sia dalla volontà prodotto con libertà, e con merito più, che nel tempo stesso è la volontà da una mozione soavissima fortemente provocata ad amare. Mosso questo dubbio da S. Teresa nella contemplazione della Cantica (*c. 6.*) dicendo: *Ma può nascer dubbio, se stando* (l'anima) *tanto fuori di se, e tanto assorta, che pare non possi operare cosa alcuna per esercizio delle potenze, come può meritare?* poi immediatamente risponde, *che dall'altro canto pare che non sia possibile, che le faccia Dio favore sì grande, perchè perda tempo, e non acquisti cosa alcuna, meritando in quello: ciò non è da credere*. Questa è un'ottima ragione estrinseca a persuadere, che in queste altissime unioni debb'essere l'amore libero, e meritorio. Altrimenti che servirebbe tener l'anima lungo tempo così legata, e ristretta? Meglio sarebbe per lei esser lasciata in sua balìa, che potrebbe allora con qualche atto di carità meritorio procacciarsi un'eterna felicità. Sebbene prima ancora di proporre questo dubbio, l'avea già deciso la S. Maestra, con conclusione dogmatica, e magistrale, dicendo così: (*eodem cap.*) *Ben è vero, che nè anche per l'amore si trova svegliata: ma felice avventurata ubbriacchezza, che fa che lo Sposo supplisca quello, che l'anima non può, che è il dare un maraviglioso ordine, affinchè stando tutte le potenze morte, ed addormentate, resti vivo l'amore, e che senza intendere come opera, ordini il Signore che operi tanto maravigliosamente, che resti fatta una cosa istessa col medesimo Signore dell'amore, ch'è Dio, con una purità grande: poichè non vi è chi lo disturbi, nè sensi, nè intelletto, nè memoria; ma solo la volontà è quella, che attende, ed opera con l'amore, e merita il libero arbitrio*. E' cosa degna di riflessione, che una Santa sì umile, e sì modesta, sì attenta, sì circospetta in parlare di materie dottrinali, trattandosi della libertà, e del merito, che ritiene l'anima in queste unioni estatiche, parli sì risoluta, *e merita il libero arbitrio*. E più mi fa maraviglia, ch'essendo ella amantissima delle lettere, e de' letterati, si ponga a riprendere alcuni di essi, che non ammettevano una tal libertà: (*eodem cap.*) *Non come alcuni letterati, i quali non guida il Signore per questo cammino di orazione, an-*

zi neppure sanno tali principj, volendo essi incamminare tutte le cose per la sola, e troppa ragione, e tanto alla misura de' loro intelletti, che non pare senonchè così le loro lettere abbiano a comprendere tutte le grandezze di Dio. Tanto premeva alla Santa di tenere ferma, ed inconcussa la libertà, ed il merito negli atti contemplativi, benchè eminenti.

255. La ragione teologica di questo si è: perchè non ostante la forza, che Iddio fa all' intelletto nel ratto, e non ostante la necessità, con cui è tenuto egli fisso nell' oggetto, tanto la volontà è padrona de' suoi atti, e de' suoi affetti, ed assolutamente parlando può non amare: e questo basta, acciocchè amando ella, non solo sia santo, ma sia libero, e meritorio il suo amore. Allora la cognizione, che tiene la mente fissa in Dio, toglierebbe la libertà agli atti di amore, quando avesse sì forti attrattive, che rapisse irresistibilmente la volontà ad amare sì vago oggetto, come accade nella visione beatifica. Ma questo mai non avviene nella contemplazione di qualunque estasi, o ratto; perchè in tali orazioni la cognizione non è intuitiva: non vede Iddio in se stesso, nè scuopre avidentemente il merito, ch' egli ha di essere da noi amato; è soltanto astrattiva, e lo mira solo nello specchio di qualche specie intelligibile. Oltrechè ancora la cognizione predetta, per quanto sia altamente illustrata da' doni dello Spirito Santo; in sostanza è un atto vero di fede, che tra i suoi chiarori nasconde tenebre, ed oscurità, sicchè non può avere tanta forza di rapire la volontà a Dio, che non rimanga alla volontà potenza bastevole a resistere: onde siegue che l' anima, amando il sommo bene, l' ami liberamente, non necessitata, ma invitata dalle di lui dolci attrattive.

256. Nè bisogna dar retta a' contemplativi, quando dicono, che trovandosi nell' atto delle loro unioni trasformati in Dio, non possono fare a meno di amarlo: perchè non tutti hanno la mente perspicace di S. Teresa, che sappia negli atti suoi unitivi ravvisare l' arbitrio, ed il merito. Questo loro modo di parlare altro non significa, senonchè appressati che eglino siensi a Dio per mezzo della luce contemplativa, sentonsi e dall' oggetto presente amabilissimo, e dalle mozioni interne soavissime sì fortemente provocati ad amarlo, che non potrebbero senza molta difficoltà, e ripugnanza sospendere un tal amore. Ma questo al più mostra, che in tal caso vi è un' impotenza morale a non amare un sì gran bene, ma non già un' impotenza fisica: perchè non ostante tali difficoltà, può assolutamente la volontà, adoprando tutte le sue forze, non amarlo. E questo basta, acciocchè il suo amore abbia il bel pregio di esser libero, e meritorio.

257. Quinto Quesito. Se chi gode la divina contemplazione, sia certo di stare in grazia di Dio. Si fonda questo dubbio nelle dottrine esposta ne' passati capitoli, in cui dicemmo, che alla contemplazione dee concorrere l' abito della carità, il quale secondo le diverse opinioni da' Teologi, o è l' istessa grazia santificante, o certamente da quella non va mai disgiunto. In oltre vi debbono cooperare i doni dello Spirito Santo, che sono insuperabili da detta grazia. Prima però di rispondere a questo Quesito, suppongo quella varità di fede, che niuno della vita presente può sapera di certo, se sugli occhi del Signore sia degno di amore, o di odio, e conseguentemente se trovisi in sua grazia, o in sua disgrazia (*Eccl. 9. 1.*) *Nescit homo, utrum odio, vel amore dignus sit*. Tutto questo però s' intende con la limitazione, che o l' uno, o l' altro non siaci rivelato da Dio: perchè sopraggiungendo la divina rivelazione, cessa ogni incertezza, ogni dubbio, a diveniamo sicuri o di possedere il tesoro della grazia, o di esserne privi. Posto questo, distinguo due specie di contemplazioni: una perfetta, che consiste nell' unione mistica, e fruitiva di amore; l' altra meno perfetta, che consiste in altre contemplazioni inferiori, che non giungono a questo alto grado di mistica unione; e dico, che chi possiede questa seconde contemplazioni, non è certo di stare in grazia di Dio, perchè, come dice il P. Alvarez da Paz (*3. tom. lib. 5. p. 2. c. 4.*) non può egli sapere di certo, che tali contemplazioni non provengano da qualche grazia gratisdata, che potrebbe molto bene combinarsi con la colpa mortale. Posciachè tali contemplazioni si formano per mezzo di una luce infusa, che mostra alla mente di chi ora, Iddio presente, ed in lui fissa un semplice sguardo; ma tutto questo può farsi dalla sapienza, in quanto è grazia gratisdata, e non dono. In oltre è vero, che tali contemplazioni portano seco un affetto dolce, a dilettevole. Ma potrebbe darsi il caso, che questo nascesse o dalla natura, o dal demonio, che con arte maligna destasse nell' appetito tali dolcezze. Donde si deduce non esservi sicurezza, che le dette contemplazioni abbiano origine dall' abito infuso della carità, e da' doni dello Spirito Santo; e per conseguenza che il soggetto che le ricave, possegga la preziosissima gioja della grazia santificante.

258. Dico in secondo luogo, che se il contemplativo goda attualmente l'unione mistica, e trasformativa di amore, è egli certo di stare in grazia. Il P. Filippo della Santissima Trinità (*Theol. Myst. tract. proem. art.* 8.) dice che questa è opinione comune tra i Dottori Mistici: perchè uno stato sì sublime esige, che Iddio riveli all'anima sua sposa l'amicizia che passa tra di loro. Anzi credo, che perciò sia rivelazione l'istessa mistica unione: conciossiacosachè l'anima elevata a quest' altissima contemplazione, ha cognizione soprannaturale evidente, ch' ella è unita a Dio, e che Iddio è unito a lei per amore. Dissi *evidente*, perchè una tal cognizione è esperimentale: mentre l'anima per mezzo di un intimo tocco sente Iddio, sente il suo amore, e ne gusta con un sapore di Paradiso: in quel modo appunto, che chi mangia il mele, ne sente la dolcezza, nè può dubitare di averlo dentro le sue fauci. Il che è tanto vero, che dopo l'unione (come dice S. Teresa, e noi vedremo a suo luogo) rimane impressa nell'anima una certezza indelebile, ch' ella fu con Dio, e Iddio con lei: segno chiaro, che fu evidente una tal notizia. Dunque se l'anima è certa che Iddio è unito a lei con unione di amore, è anche certa che ella gli è grata, e che vivi in grazia sua: e l'istessa unione è una specie di vera rivelazione, con cui Iddio stesso a lui praticamente lo notifica, e ne l'assicura.

259. Aggiunge S. Lorenzo Giustiniani (*de Cast. Conn. c.* 14.) che ella è anche sicura della sua eterna salute; *propria efficitur certus salutis, lumine gaudet veritatis, praesentia exsultat sponsi, gustu pinguescit caritatis, experientia nutritur amoris*. Ed altrove torna a dire lo stesso. *Sponsa de Thalamo ascendit in Caelum, & de Caelo jugiter descendit ad Thalamum, non pavida, non de salute incerta: ingreditur sponsa in supernorum mansionem; sed tamquam in dilecti domum, & in propriam possessionem*. S'intenda però, che tutta questa sicurezza è fondata in qualche rivelazione, che l'anima riceva della sua salvezza.

260. Ma si avverta, che tutto questo accade, mentre l'anima con perfetta carità sta unita a Dio, dovendo allora verificarsi il detto dell'Apostolo (1. *Joann.* 4. 18.) che *perfecta caritas foras mittit timorem*. Del resto poi permette Iddio in altri tempi, che ella entri in timore, ed in dubbio dell'esperienze, e rivelazioni, o pure se ne dimentichi, acciocchè operi con timore, e tremore il grande affare della sua salute. Così unendo il Signore con ammirabile innesto all'amore il timore, coll'uno tiene l'anima umile, e bassa, e coll'altro l'innalza a' suoi dolci abbracciamenti.

261. Sesto Quesito. Se le scienze, massime sacre, sieno d'impedimento alla contemplazione. Rispondo che no, anzi che le sono di ajuto: perchè insegna S. Tommaso (2. 2. *q.* 82. *art.* 3. *ad* 3.) che le scienze accrescono in chi le possiede la divozione, purchè però sieno con santa umiltà riferite all'autore di ogni bene, ch' è il sommo bene. Dà il Santo questa limitazione al suo detto: perchè l'umiltà è ad ogni persona, o sia rozza, o sia culta, o sia ignorante, o sia dotta, la disposizione più di ogni altra importante, per ricevere da Dio qualunque celeste dono. Dice dunque così: *Si scientiam, & quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdit, ex hoc ipso devotio augetur*. Dunque se le scienze possono conferire all'accrescimento della divozione, possono anche dar mano all'acquisto della contemplazione: giacchè questa da quella prende la sua origine. S. Teresa narra di se nella istoria della sua vita, che nutriva nel suo cuore ardentissimi desiderj, che i letterati si dessero allo studio dell'orazione, perchè avea veduto con l'esperienza quanto fossero disposti a farvi gran progressi; ed afferma di averne conosciuti alcuni, che in breve tempo erano saliti a gradi di molto elevata contemplazione. Quindi si scorge l'arroganza di Michele Molinos, ch' ebbe ardire di affermare, che i Teologi meno delle persone semplici, e rozze sono disposti al ricevimento della celeste contemplazione; e per provare il suo intento, in vece di ragioni, adduce quattro falsità calunniose ad una tal classe di persone degne di ogni stima per lo loro sapere, e d'ordinario anche per l'integrità della vita. Ecco la sua temeraria proposizione condannata da Innocenzo XI. (64. *Mol. damnat.*) *Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi: primo quia non habet fidem adeo puram: secundo quia non est adeo humilis: tertio quia non adeo curat propriam salutem: quarto quia caput habet refertum phantasmatibus, speciebus, opinionibus, & speculationibus, & non potest in illum ingredi verum lumen*.

262. Settimo Quesito. Se la perfezione consista nella contemplazione, o almeno se sia questa mezzo necessario per conseguirla. Alla prima parte del Quesito rispondo che no: perchè S. Tommaso ha già deciso (2. 2. *q.* 18. *art.* 1.) che la Cristiana perfezione consiste nella carità, che ci unisce a Dio

nostro ultimo fine. *Dicendum, quod unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis, quia qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo, ut dicitur* (*1. Joan. 4.*) *Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio humanae vitae*. Al più potrebbe dirsi, che nella contemplazione in qualche modo s'includa la Cristiana perfezione, in quanto che essa in se racchiude il divino amore, o come sua parte essenziale, o come sua proprietà. Ma tutto ciò può anche dirsi della meditazione, mentre in essa ancora si esercitano atti di carità, e talvolta più robusti, e più perfetti, benchè men soavi.

163. Alla seconda parte del Quesito rispondo, ch'essa neppure è mezzo necessario per lo conseguimento della nostra perfezione: perchè la carità, in cui la perfezione consiste, può acquistarsi anche per mezzo della meditazione, anzi per mezzo delle sole preghiere quotidiane, umili, e confidenti, a cui Iddio ha legata la concessione di tutte le grazie: *Petite, & accipietis*. Il che è più vero nelle persone rozze, che per debolezza di mente, e di discorso non son capaci di praticare una rigorosa meditazione. Poveri noi se i soli contemplativi possedessero la preziosissima gioja della carità! pochi amanti avrebbe Iddio nella sua Chiesa. La perfezione, come dissi un'altra volta, debb'essere acquistabile da tutti, perchè a tutti è stata da Dio consigliata. E però i mezzi necessarj per conseguirla, quelli debbono essere, che possono da tutti praticarsi. Ma tale è la contemplazione, di cui tutti concordemente dicono, che è dono gratuito; che Iddio lo concede senza legge a chi vuole, quando vuole, quanto vuole, e com' egli vuole, e che nessuno con veruno sforzo di spirito può conseguirla, finchè vive in questa carne mortale. Dunque non è essa mezzo necessario, ma solamente sufficiente per l'acquisto della perfezione, come mostrano in fatti tanti, e tanti che non menarono vita contemplativa, e pure furono ascritti nel ruolo de' Santi, che ora da noi si venerano sopra gli altari. Aspiri dunque ciascuno alla sua perfezione per quei mezzi, che Iddio gli ha dati, o questi sieno la contemplazione, o la meditazione, o l'orazione di fervorose, ed incessanti preghiere: e sia sicuro, che servendosi bene di tali mezzi, tutti valevoli ad ottenere il suo intento, giungerà a possedere il tesoro inestimabile della divina carità, in cui si contiene ancora l'alto tesoro della Cristiana perfezione.

264. Ottavo Quesito. Quale sia delle tre vite, contemplativa, attiva, e mista, la più perfetta. Acciocchè la risoluzione del dubbio sia ben intesa, conviene premettere alcune notizie. Siccome molte sono le mansioni nella celeste Gerusalemme, conforme il detto del Redentore (*Joan. 14. 2.*) *In domo Patris mei mansiones multae sunt*: così molte bisogna dire che sieno le strade, che conducono a quelle stanze beate. Questo in sostanza altro non sono, che varj, e diversi instituti, o tenori di vita tutti virtuosi, e tutti santi, per cui camminandosi rettamente, si giunge con sicurezza ad alcuna di quelle celesti magioni. I Santi Padri riducono tutte queste diverse forme, o maniere di vita a tre classi, che chiamano vita contemplativa, vita attiva, e vita mista. Così chiamolle S. Agostino in quella sua celebre divisione (*de Civit. lib. 19. c. 19.*) *Ex tribus vero illis vitae generibus, otioso, actuoso, & ex utroque composito*. Così chiamolle S. Gregorio, S. Bernardo, S. Tommaso, S. Bonaventura, e tutti gli altri Dottori Mistici.

265. La vita attiva è quella, che sta tutta intenta all'esercizio delle virtù morali, e all'opere esteriori di carità corporale, e spirituale de' prossimi. In primo luogo si appartiene a questa specie di vita l'esercizio delle sante virtù, con cui l'anima si purghi, si mondi, si abbellisca, si adorni, e divenga disposta al ricevimento della celeste contemplazione. Lo dice S. Agostino (*de Cons. Evang. lib. 1. c. 5.*) *Duae virtutes propositae sunt in anima, una activa, altera contemplativa; illa qua itur, ista qua pervenitur, & videtur Deus; illa qua laboratur, & cor mundatur, ad videndum Deum; ista qua vacatur, & videtur Deus; illa est in praeceptis exercendae hujus vitae temporalis, ista in doctrina illius vitae sempiternae. At per hoc illa operatur, ista requiescit: quia illa est in purgatione peccatorum, ista in lumine purgatorum*. In secondo luogo si appartengono a questo tenor di vita l'opere esterne di carità, che riguardano il corpo, e. g. far limosina, servire Infermi, visitare prigionieri, seppellire defunti; e quelle ancora, che spettano all'anima, come l'insegnare, il predicare, il confessare, riscattare gli schiavi, riconciliare le persone discordi, ed altre simili. Lo dice S. Bernardo (*de modo bene viven. Ser. 52.*) o chiunque altro sia l'autore di quel Trattato: *Soror carissima, inter activam vitam, & contemplativam maxima est differentia. Activa vita est panem esurienti dare, verbum sapientiae proximos docere, errantem corrigere, ad vi-*

viam humilitatis superbientem reducere, discordiam ad concordiam revocare, infirmos visitare, mortuos sepelire, captivos, & in carcere positos redimere; quæ singulis quibuscumque expediant dispensare, necessaria unicuique providere.

266. La vita contemplativa è quella, che sequestrata dalle cure del secolo, e dall' occupazioni esteriori, è interamente consecrata alla contemplazione delle divine cose. Dissi, ch' è consecrata, perchè la vita contemplativa, come dice l' Angelico (2. 2. *q.* 81. *art.*1. *ad* 5.) non è quella, che attualmente contempla, ma ch' è indirizzata per mezzi convenevoli alla divina contemplazione: *Sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam deputant.* Queste due vite si trovano sotto varj simboli espresse nelle sacre Scritture. Nel testamento vecchio ci sono rappresentate per Lia, e per Rachele. Per Lia lippa, e lagrimante negli occhi, ma feconda di prole, si figura la vita attiva, che debole, ed imperfetta negli occhi della mente, non può fissare lo sguardo nelle grandezze di Dio; ma però è feconda di sante operazioni esteriori. In Rachele di occhi purgata, e di vago aspetto, ma sterile, ed infeconda, si esprime la vita contemplativa, che fissa in Dio l' occhio puro, e vaga per mille splendori, che l' abbellisicono, si fa bramare dall' anime divote più che Rachele da Giacobbe per anni interi, nè si lascia possedere, senonchè dopo lunghe fatiche, e grandi stenti: ma pur è sterile d' opere esterne a beneficio de' prossimi.

267. Ma più chiaramente nel testamento nuovo sono simboleggiate ambedue le dette vite per Marta, e Maddalena. In Marta tutta sollecita in compiere le faccende domestiche per servizio del Redentore, vien significata la vita attiva, tutta data a servire con atti caritatevoli Gesù Cristo ne' prossimi. In Maddalena immobile, e quieta a' piedi del Redentore, e tutta intenta ad udire, ed a pascersi delle sue dolci parole, viene simboleggiata la vita contemplativa, che in Dio solo trova la sua quiete, il suo pascolo, il suo riposo. Così dice S. Gregorio (*in Ezechiel. hom.* 14.) *Bene utrasque vitas duæ illæ mulieres signaverant. Martha, & Maria; quarum una satagebat circa frequens ministerium, alia sedebat secus pedes Domini, & audiebat verba de ore ejus.* Conferma lo stesso S. Bernardo (*de Assumpt. B. M.V. Serm.* 55.) *Habet Martha, dum agit, formam bene operantis. Maria vero speciem explicat contemplantis, dum sedet, dum tacet, dum interpellata non respondet; sed tantum in Dei verbum tota mentis studio intendit, ac solam; quam diligit, gratiam divinæ cognitionis, cetera respuens, medullitus haurit, forisque ut insensibilis redditur, dum intus ad contemplanda Dei sui gaudia felicissime rapitur.*

258. La vita mista poi partecipa e della vita attiva, e della contemplativa, perchè dalla contemplazione passa alle azioni esteriori di carità, e dalle azioni torna a godere di Dio nella quiete della contemplazione. S. Bernardo (*vel alius in modo bene viv. Serm.* 53.) spiega a maraviglia bene l' unione di queste due vite, da cui risulta la terza, che chiamasi mista, dicendo così *Viri Sancti, sicut aliquando egrediuntur a secreto contemplationis ad activam vitam; ita rursus ab activa vita revertuntur ad secretum intimæ contemplationis, ut intime Deum laudent, ubi acceperunt unde foris ad ejus gloriam operentur. Sicut Deus vult, ut aliquando contemplativi egrediantur ad activam vitam, ut aliis proficiant; ita aliquando vult, ut nemo eos inquietet, sed ut quiescant in secreto contemplationis suavissime.*

269. Presupposte queste necessarie notizie, rispondo al Quesito, e dico, che se la vita contemplativa si ponga a paragone della vita attiva, è di essa sicuramente più perfetta, perchè l' ha detto Cristo di propria bocca (*Luc.* 10. 43.) *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* Maria abbracciando la contemplazione, ha scelta l' ottima parte; e ne arrecò lo stesso Redentore la ragione, come nota opportunamente S. Gregorio, (*in Ezech. hom.*41.) perchè ella erasi applicata a quella parte, che non le sarebbe mai tolta, *quæ non auferetur ab ea*; mentre la vita attiva finisce col finir di nostra vita, ma la vita contemplativa non ha mai fine: qui comincia, e poi nella patria beata si perfeziona, *hic inchoatur, in patria perficitur.* Se poi l' una, e l' altra, contemplativa, ed attiva, presa ciascuna da se, si metta al confronto della vita mista, dico che questa è di ambedue più perfetta, perchè contiene in se le perfezioni di ambedue. Questa è la sentenza di S. Tommaso (2. 2. *q.* 188. *art.*6.) *Sicut enim majus est illuminare quam lucere; ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari.* Meglio è compartire ad altri per mezzo di opere esteriori i frutti della contemplazione, che goderseli tutti per se. Questo è il sentimento di S. Bernardo: (*Serm. de S. Joan.*) *est enim tantum lucere vanum, tantum ardere parum: lucere & ardere perfectum.* Risplendere con la dottrina, e non ardere, è cosa vana: ardere nelle fiam-

fiamme della contemplazione, e non diffonderne fuori di se la luce, è poco; ardere in contemplazione, e comunicare ad altri la luce del suo interno fuoco, questo è il perfetto. S. Bonaventura (*lib. 4. in pharetra*) concorda con le di lui parole: *Bonum acquirit gradum, qui bene ministraverit proximo; forte meliorem, qui bene vacaverit Deo; optimum autem, qui perfectus est in utroque*. La vita attiva è buona, la contemplativa è migliore, la mista è l'ottima.

Nè si oppongono questi Santi Dottori alle sopraccitate parole del Redentore, colle quali chiama ottima la vita contemplativa: perchè ivi parla di essa comparativamente alla vita attiva di Marta, che solo era buona, *optimam partem*: ma ciò non impedisce che vi possa essere un' altra vita, che paragonata ad ambedue quelle vite divisamente, sia più perfetta. Se poi bramasi sapere quali regole debbano tenersi in questa vita mista, per passare dalla contemplazione all' azione, dirò in poche parole, che ciò dee farsi qualunque volta l'esiga il proprio impiego, od instituto, o pure l'obbedienza di chi presiede, o la carità de' prossimi, o l'interne inspirazioni, che Iddio pone nel cuore.

270. Finalmente si avverta, che tutto questo che ho detto, è vero, se le predette tre vite si considerino nelle loro specie; ma non è vero, se si considerino ne' loro individui: perchè nelle persone particolari quella vita è assolutamente più perfetta, che da loro si esercita con più perfetta carità, come dice l'Angelico sopraccitato.

Fine del Secondo Trattato.

TRAT-

TRATTATO TERZO

In cui si tratta in particolare di que' gradi di Contemplazione soprannaturale, ed infusa, che procedono da cognizioni indistinte.

INTRODUZIONE.

1. NEL Trattato precedente parlammo della Contemplazione soprannaturale ed infusa in termini generali, mostrando quali sieno i suoi principj, quali le proprietà, quali gli effetti. Ma poco gioverebbe al Direttore questa notizia generale, se non sapesse discernere in particolare que' gradi di contemplazione, a' cui da Dio sono innalzate le anime da lui regolate, e dirette. Conciossiacosachè accade qui ciò, che suole avvenire in tutte le arti liberali, e meccaniche, a chi comincia, e a chi siegue a professare, ed a chi ne è divenuto perfetto, si dà egualmente il nome di Professore dell' arte: però ci sono le regole, che si prescrivono a chi è ne' progressi, ed altre a chi è giunto alla perfezione delle istesse arti. Così quantunque possa giustamente chiamarsi contemplativo chiunque è giunto già a qualche grado d' infusa contemplazione; altri però sono i documenti, che conviene prescrivere a chi è ne' primi gradi, altri a chi è sollevato a gradi ulteriori, ed altri a chi è giunto agli ultimi gradi della divina contemplazione. Ma come potrebbe il Direttore assegnare questi regolamenti diversi, se non sapesse distinguere la diversità, che passa fra l' uno e l' altro grado di contemplazione, a cui fosse sublimato lo spirito de' suoi Penitenti? Dunque è troppo necessario che alle notizie che della contemplazione in generale abbiamo dato nello scorso Trattato, ne aggiungiamo altre particolari, per cui un grado di essa possa discernersi dall' altro; e che nel tempo stesso prescriviamo in ciascun grado alcuni avvertimenti proprj di quello, con cui il Direttore sappia opportunamente difendere i suoi Penitenti da quegli inganni, ed illusioni, che vi potrebbero occorrere, ed anche sappia regolarsi, per ricevere da Dio con frutto tali favori.

2. Gradi di contemplazione, secondo S. Bonaventura (*de septem itiner. Ætern. itin. 2' dist. 5. act. 1.*) altro non sono, che alcuni progressi, od avvanzamenti di cognizione intellettuale, e di un certo amore saporoso, in contemplare le divine grandezze, in quanto queste sono all' intelletto oggetto di verità, ed alla volontà oggetto di somma bontà: *Gradus contemplationis sunt quidam progressus, & profectus intellectualis cognitionis, & saporosæ dilectionis ad contemplandum Deum sub ratione veri, & boni*. Sicchè crescendo la persona divota nella cognizione, e nell' amore delle divine cose, sollevasi a più alto grado di sovraumana contemplazione. E perchè può la creatura ragionevole crescere sempre più in infinito nella cognizione, e nell' amore di Dio; ne siegue che infiniti sono i gradi di contemplazione, a cui può essere sublimata. Contuttociò sogliono da' Mistici ristringersi ad alcuni determinati gradi, che furono esperimentati da Santi, e da Dottori, e sono espressi ne' loro libri: e questi appunto saranno quelli, che da noi si esporranno ne' seguenti capitoli.

3. Ma per intendere il metodo; che terremo nella esposizione di questa materia, convien sapere, che i gradi di contemplazione altri sono chiari, e distinti, come e. g. le visioni, le locuzioni, le rivelazioni, in cui s' intendono chiaramente in particolare le verità, che Iddio palesa, e si veggono distintamente gli oggetti presenti: altri sono indistinti, che ci mettono in una certa oscurità luminosa, e consistono in atti di fede circa le divine cose, rischiarati però da' doni della sapienza, e dell' intelletto, per cui l' anima si accosta a Dio; e se la contemplazione è perfetta, si unisce misticamente con lui. E però per procedere ordinatamente, separerò questi gradi da quelli; di questi parlerò nel Trattato presente, di quelli nel futuro. Questa separazione a me sembra convenientissima; poichè i gradi di contemplazione indistinta sono appunto come i gradini di una scala, per cui dall' uno si sale all' altro. E benchè Iddio possa sollevare un' anima, e qualche volta la sollevi di fatto al grado supe-

periore, senza chè sia passata all' inferiore, essendo padrone de' suoi doni; contuttociò il più delle volte non suol praticare quest' innalzamenti immaturi. Mi par bene metterli tutt' insieme con quell' ordine, che hanno fra di loro, incominciando dall' ultimo fino al supremo; onde vegga il Direttore la contemplazione, e la dipendenza, che hanno gli uni con gli altri, e gli avanzamenti, che può far l' anima, camminando ordinariamente per quegli. All' opposto i gradi di contemplazione distinta non hanno alcuna connessione nè fra loro, nè con gli altri gradi ora detti: anzi possiamo dire, che non hanno alcun luogo proprio, mentre veggiamo, che alcuni di essi si comunicano da Dio all' anime in qualunque stato di elevazione si trovino. E però mi pare opportuno separarli dagli altri, e dichiararli in un Trattato a parte, che sarà appunto quello, che immediatamente verrà dopo il presente.

CAPO PRIMO.

Primo grado di Orazione soprannaturale, ed infusa: Orazione di raccoglimento.

4. IL primo grado di orazione straordinaria, che espone S. Teresa nel Castello interiore (*cap.3.*) ed accenna nel Cammino di Perfezione (*cap.* 18.) e dichiara in una sua Lettera ad un suo Confessore, è l' Orazione di raccoglimento. Per bene intendere la dottrina della Santa, due raccoglimenti bisogna distinguere. Uno, che la persona può ottenere con le sue industrie, rappresentandosi Iddio dentro di se, e fissandosi in esso con le sue potenze interne; e questo non è quel grado di orazione straordinaria, di cui qui ragioniamo, perchè ciascuno con le sue forze ajutato dalla grazia ordinaria vi può giungere. L' altro raccoglimento non dipende dalle nostre industrie, ma da una grazia straordinariamente infusa, con cui Iddio raccoglie le potenze naturalmente disperse sopra gli oggetti esteriori. *Questo raccoglimento altro non è, che un ritiro subitaneo, e soave di tutte le potenze interiori nell' intimo dell' anima, dove Iddio loro si manifesta con vera fede.* Questo si fa per mezzo di una certa luce, e soavità, che Iddio infonde nell' intelletto, e nella volontà, e che traboccando ne' sensi interni, tutti gli unisce, e li trattiene dolcemente avanti a lui in quell' intimo dell' anima, dov' egli per mezzo della detta luce loro si palesa. A questo raccoglimento di sensi interni siegue tosto un certo riconcentramento di sensi esterni, i quali pare che vorrebbero anch' essi entrare in quel centro, in cui le potenze spirituali, e sensitive interne si trovano già sì bene occupate, come ben nota la Santa: e però gli occhi si chiudono, ancorchè la persona non voglia chiuderli; l' udito non si cura di ascoltare cosa alcuna, ed il corpo istesso non si vorrebbe muovere.

5. Spiega la Santa questo raccoglimento con la parità d' un Pastore, che con un fischio chiama le sue pecorelle: e la similitudine è eccellente, perchè siccome le pecorelle in sentire il sibilo del loro Pastore, subito si muovono, e gli si pongono d' intorno; così le potenze interne a quella luce, e soavità, con cui si manifesta loro Iddio nell' intimo dell' anima, lasciano subito ogni altra occupazione, a lui tosto si voltano, e con lui si trattengono in quell' interiore ritiro.

6. S. Francesco di Sales (*Tratt. dell' Amor. di Dio lib. 6. c. 7.*) spiega questo grado d' orazione con la parità di uno sciame d' api novelle, che se ne fugga per l' aria, quale adescato o dal suono di bacini, o dalla fraganza di erbe odorifere, muta strada, ed entra nell' alveale, che gli sta preparato. Così Iddio con lo splendore della sua luce, e con la soavità della sua amabilissima presenza, quasi con l' odore delle sue vesti, tira a se nel centro dell' anima, in cui risiede, tutte le facoltà della stessa anima, le quali si uniscono attorno a lui, e si fissano in lui come in suo amabilissimo oggetto. Spiega lo stesso con la similitudine della calamita, che posta in mezzo ad una moltitudine di aghi, fa che tutti rivolrino ad essa le punte, e le si attacchino. Così quando Iddio dall' intimo dell' anima fa sentire alle di lei potenze la sua delicatissima presenza, tutte si rivolrano a lui, ed in lui si fissano. Allora la memoria, che prima andava vagabonda, si quieta in Dio; l' intelletto lo contempla dentro di se, dove sapea prima molto bene, che vi dimorava, ma non ve l' apprendea con tal chiarezza: la volontà in lui riposa con affetto quieto, e dilettevole; ed i sensi esterni lasciano i loro oggetti, e le loro occupazioni, e si sforzano al meglio che possono con un certo ritiramento loro proprio di entrare anch' essi in quella stanza interiore, a vedere, a sentire, a gustare di quel bene, che l' anima già vi gode.

7. Questo raccoglimento suole accadere improvviso, come dissi nella definizione, che ne ho data di sopra. E S. Teresa aggiunge, che alcune volte anche prima che l' anima pensi a Dio, si sente raccogliere le potenze in Dio nel modo predetto: e questo pro-

prova appunto, ch'è orazione infusa, mentre si fa in un subito indipendentemente dalle nostre industrie: anzi pare, che Iddio stesso in Osea si vanti di questo raccoglimento interiore dell' anima, come di opera sua propria, dicendo: *Ecce ego lactabo eam, & ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus.* Io, dice Iddio, trarrò l' anima alla solitudine interna del cuore, quivi le parlerò, quivi l' allatterò come bambina di latte. Queste parole esprimono a maraviglia questo grado d' orazione soprannaturale: perchè in realtà l' anima, che comincia a ricevere questi primi favori, è ancora bambina nello spirito. E però Iddio come a bambina le dà in questa solitudine il primo latte de' suoi lumi e delle sue dolcezze, con cui la nutrisce, comunicandole vigore di spirito, ed insieme con quel dolce l' adesca a venirgli dietro per la via delle virtù.

8. Ma sebbene un tal raccoglimento è già orazione soprannaturale, e straordinaria, a cui non si può giungere con gli ajuti ordinarj della grazia, non si può dire però che sia grado di perfetta contemplazione, ma piuttosto che ne sia un principio, o per dir meglio, che sia una chiamata di Dio alla contemplazione infusa, essendo solito il Signore d'incominciare con questi raccoglimenti a destar l'anima, che vuol mettere in istato di elevazione soprannaturale. Si dimostra questo con le parole della Santa Maestra sopraccitata, la quale dice, che in questa orazione di raccoglimento non si ha da lasciare affatto la meditazione, e l'opera dell' intelletto. Dunque è chiaro, che non è questo grado di contemplazione perfetta, in cui dee cessare ogni meditazione, ogni discorso. Vero è che l'opera dell'intelletto in questo tratto d'orazione debb' essere molto parca, molto quieta, molto pacifica; acciocchè non turbi quella serenità, e quella pace, per mezzo di cui comunica Iddio all' anima gran beni.

9. Effetti di quest' orazione sono. Primo un maggior distacco da' beni mondani, e transitorj; poichè l' anima già vede a paragone di quella poca soavità che ha sperimentata in Dio, stando intimamente raccolta in lui, quanto sono vili i beni della terra, quanto insipidi, e quanto vani, e però proccura di staccarsene. Secondo, maggior amore nell' orazione, in cui avendo già incominciato ad esperimentare i favori di Dio, vi ritorna più volentieri, e più spesso: e tornando Iddio a favorirla, prende animo sempre maggiore a perseverare in essa. Terzo, maggior amore alla solitudine, poichè introdotta spesso l' anima per mezzo di questo grado di orazione a trattare da solo a solo con Dio dentro i secreti nascondigli del suo cuore, s' innamora ancora della solitudine esterna, per cui spera d' esser nuovamente introdotta in quella solitudine interiore, in cui trova il suo vero riposo.

10. E qui prima di passare avanti non voglio lasciar di riflettere, che S. Teresa in una lettera, che scrive ad un suo Confessore, prima di questo grado d' orazione, che ora ho spiegato, ne mette un altro, che ella chiama soprannaturale, consistente in una presenza di Dio, per cui ogni volta (almeno quando non pativa di aridità) che volea raccomandarsi a Dio, benchè fosse in orazioni vocali, subito lo ritrovava. Questa però in rigore non può chiamarsi orazione passiva, ed infusa; perchè sebbene in essa vi è molto del favore di Dio, vi è anche molto dell' industria umana, senza la quale non si concede mai all'anima nella detta orazione di esser tirata alla presenza di Dio, se ella non vi si metta a bella posta.

CAPO II.

Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado d' Orazione.

11. **A**Vvertimento I. Avverta il Direttore, che in questo raccoglimento soprannaturale le potenze dell' anima non sono punto sospese, ma possono liberamente operare i loro atti. E siccome l' intelletto può esercitarsi in qualche riflessione, ed in qualche discorso, così può la volontà amare, ringraziare, umiliarsi avanti a Dio, abbandonarsi in lui, offerirsegli a cose di suo servizio: e siccome l' intelletto, come abbiamo accennato di sopra, dee procedere posatamente, riflettendo con pace alla sua bassezza, ed alla grandezza, ed amabilità di quel Dio avanti cui si trova; così la volontà dee praticare i suoi affetti con molta tranquillità. Altrimenti se l' anima si affannerà in esercitare molti atti con qualche ansia, e conato delle potenze, dissiperà quel raggio di luce, da cui si trova illustrata, e turberà quella pace serena, di cui trovasi colma nelle sue potenze interiori. E però se il Direttore vedrà, che il suo penitente in provare queste prime soavità di spirito, s' immerga troppo, e con atti troppo calcati, proccuri o di ritenerle, o di accrescerle. Gl' insegni a procedere con tranquillità, e con ispogliamento, persuadendogli, che l' opere di Dio, essendo soavi, debbono riceversi con pari soavità.

12.

12. Avvertimento II. Se poi il suo Penitente fosse da Dio chiamato a questo interno ritiro, mentre trovasi occupato in orazioni vocali, abbia riguardo, che non cada in quell' abbaglio, in cui confessa S. Teresa (*Cammin. di Perfez. cap. 31.*) di essere incorsa, cioè di darsi fretta come chi (per usare le parole stesse della Santa) ogni dì vuol finire il suo lavoro: perchè in questo modo estinguerà lo spirito di Dio. O sospenda l' orazione vocale, se questa gli è di ostacolo al suo raccoglimento interiore (intendo però, se l' orazione non sia di obbligo) o la prosieguisca con posatezza, e con pace: perchè, come dice S. Tommaso (*2. 2. q. 83. art. 12. in corp.*) l' orazione vocale di supererogazione debbe usarsi per risvegliare la divozione interiore: ma se con questa si distraesse lo spirito, od in altro modo s' impedisse, si dee per allora lasciare: *Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus, & hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum. Quod præcipue contingit in his, quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata.*

13. Avvertimento III. Rifletta il Direttore a ciò, che ho detto di sopra, che questo raccoglimento soprannaturale, massime se sia frequente, è una chiamata di Dio alla contemplazione infusa, ed è un segno, che Iddio elegge l' anima per cose grandi. E però se egli lo scorga in qualche anima, dee prendere di lei cura più premurosa; ed a questo fine debbe accrescerle l' orazione, tenerla in santa solitudine, appartata dalle distrazioni, e da' divagamenti del Secolo, quanto porta il suo stato, e la sua condizione: poichè essendo Iddio solito, come dice S. Teresa, di tirare a questo raccoglimento interiore quelle persone, che generosamente si vanno distaccando dal mondo, è necessario ch' egli per mezzo dell' orazione, e solitudine le accresca questo generoso distacco, acciocchè sia sempre più disposta a ricevere quei favori, che Iddio le vuol compartire. Ma se poi gli riuscisse, che ella nel tempo stesso si desse seriamente all' esercizio delle sode virtù, massime dell' umiltà, e della mortificazione; presto la vedrebbe spiccare voli sublimi sull' ali della divina contemplazione.

14. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, che queste anime, che in modo straordinario sono da Dio chiamate all' interiore, è necessario che spesso procurino con le proprie industrie il raccoglimento interno, ritirandosi frequentemente con le loro potenze, o co' loro affetti in quell' intimo, in cui Iddio altre volte si è loro manifestato: perchè vedranno, come dice la Santa sopraccitata, venire le api all' alveare, a fabbricarvi il mele; e vuole significare, che praticando esse tali diligenze, Iddio tornerà col mele delle sue soavità a raccorre avanti a lui nuovamente le loro potenze, quasi api all' alveare. E però il Direttore prescriva loro questo raccoglimento industrioso, proccurando che nelle loro orazioni non vadano cercando Iddio al di fuori, ma lo cerchino sempre al di dentro nella loro anima, dove Iddio in modo particolare risiede, come in suo tempio, per essere amato, e venerato da loro.

CAPO III.

Secondo grado di Orazione: il Silenzio spirituale.

15. Il Padre Giacomo Alvarez de Paz Mistico illustre (*Tom. 3. lib. 5. p. 3. c. 3.*) mette questo grado di contemplazione distinto dal raccoglimento soprannaturale, di cui abbiamo parlato, e dall' orazione di quiete, di cui ragioneremo ne' seguenti capitoli, perchè in realtà è maggiore di quello, ed è minore di questa. E' dunque il silenzio spirituale *una sospensione, in cui le potenze dell' anima non si perdono, ma rimangono attonite avanti a Dio*. Per intendere questo, bisogna rammentarsi di ciò, che dicemmo nel capitolo precedente, cioè, che nel raccoglimento soprannaturale l' intelletto non è impedito affatto dalla meditazione, nè dal discorso, e la volontà non è punto ritenuta dagli affetti di domande, di ringraziamenti, di lodi, di offerte, di umiliazioni, di brame, di colloqui, sicchè senza farsi forza, potrebbero ad essi procedere. Or se accada, che mentre l' anima si trova nel detto raccoglimento, cresca la luce nell' intelletto, e l' amore nella volontà, quello rimane fisso con una certa ammirazione in Dio, e questa si abbandona nel suo amore senza che nè l' una, nè l' altro procedano ad altri atti propri di tali potenze: nel qual caso l' intelletto, e la volontà rimangono sospesi in quell' atto di ammirazione, e di amore, in cui dolcemente si fermano; ma non vi restano però perduti, perchè facendo forza, potrebbero senza molta difficoltà passare ad altri atti, ed anche staccarsi da quell' oggetto divino, in cui si trovano sì felicemente occupati, e distrarsi sopra altri oggetti. Il che

che non può fare l'intelletto, e la volontà nell'unione perfetta, in cui non possono tali potenze esercitarsi in altri atti, che in quegli, a' quali allora Iddio le muove, nè divertirsi ad altri oggetti. E però rettamente si dice, che nella perfetta unione l'intelletto, e la volontà non solo sono sospesi, ma sono anche perduti.

16. In tempo di questo silenzio soprannaturale l'immaginazione rimane attonita, nè si diverte con pensieri importuni: e come un cagnolino, che riceve alcune bricce di pane, che cadono dalla mensa del suo Padrone, non latra, contento di quel poco cibo; così la fantasia adescata da alcune stille di consolazione, che riceve da quella mensa, in cui l'intelletto, e la volontà a sazietà si pascono, non istrepita con le sue immaginazioni, ma stassene quieta, e taciturna: l'intelletto fisso per l'ammirazione di quelle grandezze, che Iddio con tanta luce gli scuopre, non discorre, non parla; la volontà soddisfatta, e paga riposa nel suo amore: l'appetito sensitivo giace in placida calma, senza recar disturbo alla tranquillità, che godono le potenze ragionevoli: e così in tutto l'uomo interiore si fa un silenzio soave, e dilettevole.

17. Quindi deduca il Lettore, che la cagione di questo silenzio interiore è la luce, e l'amore. Conciossiacosachè l'intelletto illustrato da abbondanza di luce, si fissa in Dio, e contemplandolo con ammirazione, stupisce, e tace. Nè ciò sembri strano: mentre veggiamo anche nelle cose naturali, che l'ammirazione nata dalla novità di qualche oggetto, ci tronca le parole sulle labbra, ci toglie ogni discorso, e ci rende le potenze sospese. La volontà ancora accesa di un grand'amore abbandona i colloqui, e l'espressioni d'affetto; e del suo istesso amore dolcemente si pasce: poichè questa è la proprietà dell'amore, ch' essendo moderato, prorompe in parole di affetto; ma essendo grande, resta taciturno, contento di se stesso, e del suo ardore soave. E però l'anima gode qui quel gran bene, di cui parla Geremia (*Thren.* 3. 26.) *Bonum est præstolari cum silentio salutare Dei*. Le quali parole, secondo l'interpretazione di S. Bernardo, altro non significano, senonchè l'anima giusta vede in silenzio, e gusta quanto è soave Iddio: *Præstolari in justis*, dice il Santo, *spectarè est*, *gustare*, *&* *videre quoniam suavis est Dominus*.

18. In questo grado d'orazione, dice il sopraccitato Alvarez de Paz, che l'anima ora vede, ora ode. Vede, quando con semplice, e dilicato sguardo si fissa in Dio: ode, quando a modo di chi ascolta, se un altro gli ragiona, sta attenta a Dio: ed in questo modo appunto si portava il Santo Davide, qualora era posto da Dio in questo dolce silenzio, diceva: *Audiam quid loquatur in me Deus*, *quoniam loquetur pacem in plebem suam*, *&* *super sanctos suos*, *&* *in eos qui convertuntur ad cor*. Introdotto il Santo Profeta nel tabernacolo interiore del cuore, in cui abita Dio. Tacerò, (diceva) ascoltando attentamente con l'orecchio della mente ciò, che vorrà dirmi Iddio, che non parla mai a' suoi servi, senonchè con parole di pace. Ed in fatti spesso accade, che in mezzo a questo alto silenzio Iddio parla all'anima, mentre sta in atto di ascoltarlo: le parla co' suoi lumi, e le parla colle sue ispirazioni, e spesso ancora le parla con parole espresse, con cui l'istruisce a distaccarsi affatto dal mondo, e da se stessa, per rendersi degna del suo amore.

19. Gli effetti di questa orazione sono maggiori di quelli, che l'anima suol ritrarre dal raccoglimento interiore di sopra spiegato. Poichè siccome è maggiore la luce, e l'amore, che in questo silenzio s' infonde nell'anima, così è maggiore il disprezzo, che ella ne riporta di tutte le cose del mondo, e di tutte le sue vanità. Una persona, che dal palazzo di un Re passasse subito al tugurio d'un Pastore, tanto avrebbe più a vile le bassezze, che quivi vede, quanto fosse stata maggiore la sontuosità degli arredi, che avesse poco prima ammirata nelle stanze reali. Così un'anima, che da questa orazione passa a conversare nel mondo, tanto le sembrano più spregevoli, e vili le cose della terra, quanto è stata più viva la luce, con cui avea dianzi ammirate le divine grandezze. E però da questo grado d'orazione risulta maggior distaccamento dal mondo, maggior amore all'orazione, ed alla solitudine, e maggiore determinazione, di servire a Dio. Spiega S. Gregorio (*Genes.* 2.) gli effetti di questo silenzio spirituale con la parità del sonno di Adamo: *Hoc silentium nostrum bene Adam dormiens figuravit*, *de cujus mox latere mulier processit*: *quia quisquis ad interiora intelligenda rapitur*, *a rebus visibilibus oculos claudit*. *Et tunc in semetipso*, *&* *quæ præesse viriliter debeant*, *&* *quæ subesse possint infirma distinguit*.

CA-

CAPO IV.

Avvertimenti pratici al Direttore circa la predetta Orazione.

20. AVvertimento I. Siccome nell'orazione di raccoglimento soprannaturale debbe il Direttore avvertire il suo penitente, che operi con l'intelletto, o con la volontà, ma però con tranquillità, e con pace, come già dicemmo; così nell'orazione di silenzio spiritnale debbe avvertirlo, che non operi, ma che se ne stia fermo in quell'ammirazione, ed in quell'amore, in cui Iddio lo tiene soavemente sospeso: perchè non è credibile, quanto sieno grandi i beni spirituali, che Iddio communica all'anima per mezzo di questa sospensione, e silenzio interiore. In oltre avvetta il suo penitente, che se stando egli nella predetta orazione, Iddio gli risveglia nell'anima una certa attenzione, per cui gli fa intendere di volergli parlare, non gl'impedisca, ma gli porga l'orecchio della mente, che sentirà parole di vita eterna. Intendo però di dir tutto questo in caso, che il Direttore dalle notizie, che gli ho date di sopra, conosca ch'egli è posto da Dio in questo luogo di orazione soprannaturale. Che se poi si avvedesse, che il suo silenzio interiore altro non è, che una sospensione delle potenze da lui affettatamente proccurata, debbe scuoterlo da quella balordaggine, costringerlo ad operare quanto può e con l'intelletto, e con la volontà gli atti convenevoli.

21. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che cessando dopo un breve tratto di tempo quella vivezza di luce, ed ardenza di amore, che tiene l'anima santamente, e soavemente occupata in Dio, cessa tutta la sospensione delle sue potenze; ed allora l'anima dee ripigliare le sue riflessioni, i suoi colloqui, le sue preghiere, le sue offerte, i suoi ringraziamenti, e gli altri suoi affetti, secondo l'impulso che ne avrà da Dio: perchè il volersene stare con le potenze sospese, mancando la causa soprannaturale d'una tale sospensione, sarebbe un perdimento di tempo, anzi una stoltezza manifesta. Perciò insegni al suo penitente, ora a contemplare, e tacere, ora ad operare con le sue potenze, secondo la mozione che farà lo Spirito Santo nel di lui spirito.

22. Avvertimento III. Avverta anche il Direttore, che questo silenzio interiore dell'anima dura sempre per poco spazio di tempo nello stesso tenore; il che accade in tutte l'altre sospensioni soprannaturali, le quali difficilmente giungono a compiere lo spazio di una mezz'ora: ed in questo senso interpretano S. Bernardo, S. Gregorio, ed Ugo di S. Vittore quelle parole dell'Apocalisse: *Factum est silentium in cœlo quasi media hora*. Ma specialmente S. Gregorio (*Moral. 30. cap. 12.*) su questo passo dice così: *Cœlum vocatur Ecclesia electorum, quæ ad æterna sublimia dum per elevationem contemplationis intendit, surgentes ab infimis cogitationum tumultus premit, atque intra se quoddam silentium facit. Quod quidem silentium contemplationis, quia in hac vita non potest esse perfectum, factum dimidia hora dicitur.* E però se il penitente vantasse di durare in questo interno silenzio con le potenze sempre nello stesso modo attonite, e sospese per ore intere, il Direttore non gli creda, perchè ciò non accade in questa vita mortale, sarà questa una fissazione o naturale, o studiosamente provocata, da cui debbe essere efficacemente riscosso, e costretto ad operare con tutte le sue potenze. Avverta però, potersi dare il caso, che l'anima dal silenzio interiore passi agli affetti, a' colloqui, al discorso, e che mentre sta esercitandosi con le sue potenze in simili atti, torni ad assorbirlo la luce divina, ed a rimetterlo in una nuova sospensione, e silenzio. Se la cosa passi in questo modo, e con queste vicende, può il silenzio durare lungo tempo. Quel che diciamo, si è, che un'istessa sospensione continuata non può durare lungo tempo.

CAPO V.

Terzo grado; Orazione di quiete, e sue proprietà.

23. PRima di dar principio a questo grado d'orazione, ci conviene stabilire una dottrina importantissima per l'intelligenza non solo di questo grado di contemplazione infusa, ma anche degli altri, che dovranno dichiararsi nel progresso di questo Trattato. Dice S. Bonaventura (*in itiner. æternit. itiner. 6. dist. 2.*) che l'uomo ha due diverse specie di sensi: altri sono esteriori, altri sono interiori, e gli uni, e gli altri hanno un bene loro proprio, da cui sono perfezionati. I sensi esterni hanno per oggetto le cose materiali, ed umane, da cui vengono ristorati; i sensi interni hanno per oggetto la divinità, dalla cui contemplazione sono nobilitati: *Duo quoniam in homine sunt sensus, unus interior, & alius exterior, uterque bonum suum habet, in quo perficitur: sen-*

sensus exterior reficitur in contemplatione humanitatis, sensus interior in contemplatione divinitatis. E siccome, siegue a dire il Santo, nel corpo sono cinque sentimenti, la vista, l'udito, l'odorato, il gusto, ed il tatto, con cui esso sente in diversi modi le cose corporee, allorchè gli sono presenti: così l'anima ha vista, udito, odorato, gusto, e tatto, con cui sente anche ella, e comprende con sensazione di spirito le cose immateriali, ed incorporee: *Cum homo constet ex carne, & anima, & in carne sint quinque sensus, scilicet visus, auditus, olfactus, gustus & tactus, quos tamen non movet absque animæ societate; ita anima similiter habet quinque sensus suo modo, quia spirituales res non corporalibus sensibus, sed spiritualibus rimandæ sunt*. Prova egli tutto ciò con l'autorità della Sacra Scrittura in questo modo: *Unde divina vox in Deuteronomio ait: Videte, quod ego sum Deus: ecce spiritualis visus: & in Apocalypsi: Qui habet aures, audiat, quid spiritus dicat Ecclesiis: ecce spiritualis auditus; & in Psalmis: Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus: ecce spiritualis gustus; & Apostolus: Bonus odor Christi sumus: ecce spiritualis olfactus; & in Evangelio, fide mulierem se tetigisse magis, quam corpore, Cristus ostendit, dicens: Quis me tetigit? ecce spiritualis tactus . . . . Ex his plane patet, quod sicut experientia corporalium fit sensibus corporalibus, ita experientia spiritualium fit in mente spiritualibus sensibus*. Dice Iddio nel Deuteronomio; Vedete che io sono Iddio: ecco la vista spirituale; dice nell'Apocalisse: Chi ha orecchie ascolti ciò, che dica lo spirito; ecco l'udito spirituale; dice il S. Davide: Gustate, e vedete, che il Signore è soave: ecco il gusto spirituale; dice l'Apostolo, che noi siamo buon odore di Cristo: ecco l'odorato spirituale; e Cristo disse d'esser toccato più con la fede, che con le mani della Donna, che ricorreva a lui per essere sanata dal flusso di sangue: ecco il tatto spirituale. Quindi, conclude il Santo, si rende manifesto, che siccome per mezzo de' sensi corporei si ha l'esperienza delle cose corporali; così per mezzo de' sensi dello spirito si ha esperimento delle cose spirituali.

24. Questo stesso si conferma manifestamente con la ragione. E' certo, che il nostro intelletto ha il senso spirituale della vista, perchè vede chiaramente gli oggetti; e sebbene non li vede sotto forme, e figure grossolane, come li mirano gli occhi del corpo, li vede però con notizie chiare, e certe, che pur sono anche esse vere viste: ed in questo modo veggono Iddio gli Angeli, e le cose che sono fuor di Dio. E' certo, che le anime nostre hanno l'udito, e la loquela spirituale, con cui separate da' corpi si parleranno, e si ascolteranno vicendevolmente, e quantunque tali locuzioni, ed audizioni non si faranno per via di voci, come avviene nella loquela, ed udito del corpo, si faranno però per via di viste, e di concetti mentali, che sono vere audizioni, e locuzioni intellettuali, mentre per esse si spiegheranno, e scambievolmente s'intenderanno. Ciò che ho detto di questi sensi, si dica ancora degli altri, e specialmente del tatto: poichè siccome il corpo tocca, o è toccato da un altro corpo, e ne sente la presenza, e talvolta con diletto; così l'anima tocca, od è toccata da qualche sostanza spiritale, e ne sente la presenza con sensazione adattata al puro spirito; e talvolta con gran piacere, se quello che la tocca, e le è presente, sia Dio.

25. Si avverta, che siccome il corpo non sa, nè può fare le sue sensazioni per se stesso, ma solo per mezzo delle sue potenze sensitive, che sono l'occhio, l'udito, ec.: così l'anima non sa, nè può fare le sue sensazioni spirituali per se stessa, voglio dire con la sua nuda sostanza, ma le fa per mezzo delle sue potenze, l'intelletto, e volontà con semplici intelligenze, o con atti esperimentali d'amore, i quali nella vita presente provengono dal dono della sapienza, che dà luce all'intelletto, per penetrare le verità divine, ed infonde nella volontà ardore ad amarle con soavità, e dolcezza. Posto ciò, venghiamo a spiegare cosa sia orazione di quiete.

26. Orazione di quiete infusa altro non è, che una certa *quiete, riposo, e soavità interna, che nasce dal più intimo, e più profondo dell'anima, e talvolta trabocca ne' sensi, e potenze corporali, originata dall'essere l'anime posta appresso Dio, e dal sentire la sua presenza*. Non pensi il Lettore, che questo grado d'orazione provenga da qualche atto semplice di fede, prodotto con gli ajuti della grazia ordinaria, per cui l'anima creda che Iddio l'è presente: perchè questo, come è manifesto, e si prova con l'esperienza, non potrebbe produrne i grandi effetti di quiete, di soavità, e di pace, che abbiamo accennati. Questo proviene dal dono della sapienza, che pone l'anima appresso Dio, rendendoglielo con la sua luce presente, e fa che ella non solo creda, ma senta con sensazione spiritale dolcissima la di lui presenza. Ciò s'intenderà con una sodissima dottrina dell'Angelico Dottore.

27.

17. Dopo aver mostrato il Santo Dottore, che l' Angelo viatore, e l' uomo nello stato dell'innocenza esercitavano la fede come noi, benchè avessero più alta contemplazione che noi circa le cose divine, conclude, che in quelli non era una fede, per cui cercassero Iddio tanto assente, e lontano, quanto lo cerchiamo noi: perchè per mezzo d' una contemplazione più alta, illustrata da un maggior dono di sapienza, Iddio si rendea loro più presente che a noi; benchè nè a noi, nè a loro si facesse tanto presente, quanto è presente a' Beati col lume della gloria (2. 2. *quaest.* 5. *art.* 1. *ad* 1.) *Contemplatio quae tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus, & mysteriis, quam nos possumus. Verum non inerat eis fides, qua ita quaereretur Deus absens, sicut a nobis quaeritur. Erat enim magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis, licet nec eis esset ita praesens, sicut est Beatis per lumen gloriae.* Quindi si deduce, essere questo appunto l' officio del dono della sapienza, rendere Iddio presente all'anima con le illustrazioni, e tanto più presente, quanto è maggiore questo dono, il che è lo stesso che dire, che questo dono mette l' anime appresso Dio, e fa sì, che ella senta, e gusti della di lui soavissima presenza. Questo stesso volle significare S. Teresa dicendo (*Itin. ad perfect. cap.* 31.) che in questo grado d' orazione *Iddio sta all'anima tanto d' appresso, che con mover ella solo le labbra, egli l' intende, e che intende l' anima per una maniera molto differente dal modo d' intendere de' sensi esteriori, che si trova appresso il suo Dio, e che con un pochetto più arriverebbe a trasformarsi in lui per unione d' amore.* Perchè in realtà i nostri sensi esteriori ci fanno intendere la presenza de' loro oggetti per mezzo di sensazioni materiali, e grosse: ma qui l' anima intende la presenza di Dio con una sensazione spirituale, delicata, semplice, e pura.

28. Da questo sentire Iddio presente nasce una gran quiete, una gran pace, un molto soave diletto, il quale sorge dal più intimo dell'anima, cioè da quel luogo, in cui fa Iddio sentire all'anima la sua dolce presenza, ch' è appunto il di lei più profondo centro. Di qui si sparge quella soavità per tutte le potenze dell'istessa anima, che le mette tutte in una placida calma, ed in una molto dilettevole serenità, di che ella rimane paga, rimane sazia, nè ha più che desiderare. Anzi se è anima, che non sia passata per altri gradi ulteriori di orazione, le pare che non possa godersi maggior pace in questa vita mortale: E però va qui l' anima ripetendo con giubilo (*Cant.* 2. 3.) *Sub umbra illius, quem desideraveram, sedi; & fructus ejus dulcis gutturi meo:* Sono giunta alla fine a sedere all' ombra del mio Diletto, ed a sentire d' appresso la sua dolcezza.

29. Spiega S. Teresa questo diletto interiore con due belle similitudini. Nella prima dice, che l' anima, trovandosi immersa in questo grado d' orazione, sente una gran fragranza, come se nel di lei profondo centro fosse un fuoco, da cui si sollevassero odorosi profumi: e quel soave odore penetra tutta l' anima, e tutte le sue potenze con intima dilettazione. In questo modo viene ad esprimere il diletto, che prova l' odorato spirituale dell' anima collocata appresso Dio, sentendo la di lui soavissima fragranza, come la sentirebbe l' odorato corporale, se fosse posto vicino ad un personaggio tutto profumato di odori.

30. Nella seconda similitudine si figura la Santa una conca, in mezzo di cui nasca l' acqua viva, e suppone, che questa conca sia di tal natura, che col crescere dell' acqua, cresca anch' essa, e si dilati a fine di contenerla tutta dentro il suo seno. Poi adattando la similitudine all' orazione di quiete, dice, che l' anima sente dal suo più profondo seno, dove sta Dio, sorgere con gran soavità quest' acqua di celesti dolcezze, che tutta la ristora, la conforta, la quieta, e la diletta; e crescendo quest' acqua celestiale, le pare che tutto il suo interiore si vada ampliando, e dilatando con acquisto di beni assai inesplicabili; e che le potenze tutte vadano acquistando ampiezza, abilità, forza, e vigore, per far gran cose in servizio di Dio. E qui la Santa viene saggiamente a mostrare la diversità, che passa fra i gusti, che dà Dio in quest' orazione di quiete, e le consolazioni, ed i contenti, che l'anima si acquista con le sue industrie per mezzo delle meditazioni, e de' discorsi. Quelli li rassomiglia, come ora ho detto, all' acqua, che ha la sorgente dentro la conca istessa, per cui si diffonde: perchè i gusti, di cui è colma l' anima in questa orazione infusa, hanno l' origine da Dio stesso, che nell' intimo centro dell' istessa anima li produce: e però sono diletti puri, dolci, e soavi, e sommamente delicati. Quell' altre consolazioni, e con-

contenti proccurati con umane industrie li patagona all' acqua, che condotta da lontano per via di canali cada nella conca. Per gli canali intende ella con molta proprietà i discorsi, e le immaginazioni, per cui proccura la persona divota di tirare nella conca dell'anima acqua di spirituali consolazioni: ma siccome l'acqua, che si conduce con fatica per mezzo di condotti, viene con istrepito, e non è sì pura, come quella che sorge nella fonte; così l'acqua delle consolazioni, che i principianti ricevono per gli canali della meditazione, viene con gran fatica delle loro potenze, viene con istrepiti d'affetti, con sollevamenti, con singulti, e talvolta con stringimenti di petto: e fino l'acqua istessa delle loro lagrime, se sieno troppo lungamente prolungate, offende il corpo, perchè in realtà tali contenti non hanno l'origine da Dio solo, unica fonte di ogni pura consolazione, ma va con essi mescolato molto del loro naturale, e delle loro passioni, benchè anche Iddio vi concorra con la sua grazia. Quindi anche proviene, che le acque di queste consolazioni non sono limpide, e chiare, come quell'altre, perchè hanno in gran parte la loro sorgente nell'appetito sensitivo, che in qualche modo è sempre torbido ne' suoi affetti.

31. Or tornando a quella pace, e soavità interna, che nell'orazione di quiete nasce dal centro dell'anima, e si diffonde per tutte le sue potenze, conviene avvertire, che questo gran diletto qualche volta tutto si contiene dentro la istessa anima; ed allora ne rimane il corpo quasi digiuno: altre volte trabocca ne' sensi, e nelle potenze corporali; ed allora si verifica quel detto del Salmista (*Psalm.* 83. 3.) *Cor meum, & caro mea exsultaverunt in Deum vivum*: che tutto l'uomo interiore, ed esteriore si rimpie di diletto, di gusto, e d'indicibile soavità. Basti dire, che S. Teresa in più luoghi afferma, che quivi talvolta si prova un piccolo saggio della gloria beata. *Perciocchè*, dice nel libro della sua Vita (*cap.* 8.) *va già quest'anima alzandosi dalla sua miseria, e le vien dato già un poco di notizia de' gusti della gloria*. E nel cammino di perfezione dice (*cap.* 30.) *Sono posti in una quiete, e riposo, che come per saggio dà loro chiaramente a conoscere, di che sapore è quello, che si dà a coloro, che sua divina Maestà conduce al suo Regno*. Nè ciò potrà apportare maraviglia al Lettore, se si rammenterà dell'autorità addotta altrove, e di S. Gregorio, che chiama la contemplazione perfetta un saporeggiamento di gloria, e di S. Agostino, che la nomina un principio di beatitudine, che qui incomincia, per poi continuare nella vita futura, e di S. Tommaso, che non dubita chiamarla beatitudine incoata, in cui incomincia l'anima a gustare ciò, che dovrà con perfezione, e con piena sazietà godere nella gloria beata, come vedemmo altrove.

32. Avverta il Direttore, se non vuol errare in discernere lo spirito de' suoi Penitenti, che questa quiete infusa non è sempre di uno stesso grado, e di uno stesso tenore: ora è più, ora è meno intensa: ora si contiene tutta nello spirito, ora si risonde ne' sensi interni. Osservi per tanto, se l'anima conosce Iddio presente con una certa cognizione esperimentale, che le fa sentire, e saporeggiare la di lei presenza, e senz' alcuna sua fatica senta quiete, riposo, e pace interiore nelle potenze spirituali almeno. Se questo accade, sarà già ella elevata da Dio a questo grado di orazione, ancorchè per altro nelle potenze corporee non senta nè soavità, nè diletto.

33. Passiamo ora a considerare lo stato, in cui si trovano tutte le potenze dell'anima, in tempo che Iddio la tiene nella predetta orazione di quiete. Quivi la volontà è unita a Dio: ma però con unione imperfetta. Si ricava dalle parole della Santa, la quale ora dice, che l'anima in questa orazione è unita a Dio, come nel cammino di perfezione al capo 21. *Sicchè penso io, che poichè l'anima sta tanto soddisfatta, e contenta in questa orazione di quiete, che più di continuo debbe stare la potenza della volontà unita con colui, che solo può perfettamente contentarla*. E nell'istesso capo verso il principio dice, che non è unita, affermando che *un pochettino più arriverebbe a trasformarsi in lui con unione di amore*. Si accordano però molto bene questi detti, che sembrano contrarj, con dire, che la volontà in questa profonda quiete non è unita con Dio con unione perfetta, ma è solo con lui imperfettamente unita, non gode ancora di una unione piena, e compiuta, ma solo di un principio d'unione: perchè l'anima in questo grado di orazione è unita, è vero, alla presenza di Dio, ma non è ancora intimamente unita alla sostanza di Dio, nè trasformata in Dio. Sente ella, è vero, la presenza soavissima del suo sposo, ma non si sente ancora intimamente penetrata da un tocco della divinità, che la faccia tutta perdere, e trasformare in lui: poichè di fatto può in tempo di detta quiete fare alcuni atti, quieti però, e pacifici, di umiliazione, di ringraziamento, per cui si veg-

ga,

ga, che non è ancora perduta affatto a se stessa, nè trasmutata in Dio con unione di amore.

34. L'intelletto, l'immaginazione, e la memoria qui non rimangono unite, nè punto sospese, ma sono libere ad operare: perchè possono riflettere a tutto ciò che passa nell'anima, e possono anche distrarsi ad altri oggetti, se vogliono; se non che dando loro Iddio qualche pascolo, rimangono ammirate ed attonite. Anzi molte volte accade, che stando la volontà unita con Dio, la memoria, e l'immaginazione se ne vadano distratte ad altri oggetti impertinenti, con gran pena dell'anima, che non può avere intera, e compiuta pace con Dio, per lo disturbo, che quelle le arrecano co' loro divagamenti. In questi casi consiglia, anzi inculca molto S. Teresa, che non si faccia caso di dette potenze. Si lascino andare vagabonde, si lascino fantasticare su quella, o quell'altra cosa, che loro si presenta indifferente (giacchè cose cattive in questo stato non si rappresentano): perchè non perdendo la volontà la sua quiete interiore, e la sua quiete con Dio, a poco a poco le ritira a se, e tornano tutte insieme ad accendersi nello stesso fuoco di amore. All'opposto volendo andar loro dietro per raccoglierle in Dio, non le riuscirà, anzi con quel poco di sollecitudine perderà la sua quiete, e se ne rimarrà senza quella dolce orazione; perchè in realtà l'opere di Dio sono sì pacifiche, che ogni poco di ansia basta a turbarle. Donde può il Lettore facilmente dedurre la diversità, che passa tra l'orazione di quiete, e l'orazione di silenzio; poichè l'orazione di silenzio nasce dalla luce dell'intelletto, che mette l'anima in sospensione, e l'orazione di quiete nasce da un amore esperimentale dalla volontà, che sente, e gusta Iddio presente.

35. E qui è da notarsi ciò che fece più volte rimanere attonita, e sbalordita l'istessa S. Teresa, come ella stessa in più luoghi delle sue opere veramente ammirabili se ne dichiara. Ed è, che rimanendosi talvolta la volontà per giorni interi con questa quiete, e soave riposo con Dio, l'intelletto, l'immaginazione con le altre potenze possono occuparsi in opere esteriori di servizio di Dio, e di sua gloria; e non solo non ricevono dalle azioni esterne alcun disturbo, nè sono punto rimosse dalla quiete, ed attenzione interiore, che hanno in Dio, che anzi ne risulta loro maggior abilità nell'operare, sicchè la contemplazione in questo caso viene a congiungersi coll'azione esterna, e ad unirsi Marta con Maddalena. Vero è che l'anima in tali congionture non è tutta con Dio, nè è tutta col prossimo, con cui esercita opere di carità; le pare d'essere divisa in se stessa, come appunto una persona (per usare la similitudine della Santa) che stesse parlando con un amico, e stesse insieme ascoltando un altro, che le ragiona: perchè in realtà non ha l'anima tanta attività nelle sue potenze, che possa ad un tempo stesso accudire con piena attenzione ad operazioni tra loro diverse. Tutto questo però non accade ne' primi gradi di orazione di quiete: anzichè l'anima in questi due primi saggi di orazione infusa se ne sta tanto concentrata in se stessa, che non ardisce muoversi punto, per timore di perdere quel gran bene, che ha ritrovato. Questo avviene ne' gradi di quiete ulteriore, quando è già l'anima avvezzata a ricevere un tal favore.

36. Ma perchè pare a primo aspetto impossibile, che le potenze conoscitive possono nello stesso istante attendere a due oggetti distinti, quali sono Dio, e le cose create, apporteremo ora le ragioni, per cui apparirà non solo possibile, ma anche conveniente un tal modo di operare. Sebbene non può l'intelletto, e la fantasia conoscere nel tempo stesso più cose distinte, se sieno tra di loro disparate, può però conoscerle, quando tali oggetti abbiano dipendenza l'uno dall'altro. Così sebbene i mezzi sieno distinti dal fine, e l'artefatto sia distinto dalle regole, da cui risulta; può uno volere il fine dipendentemente da' mezzi, e. g. la statua dipendentemente dalla medicina, e può volere l'artefatto dipendentemente dalle regole, e. g. la statua dipendente da' precetti che la prescrivono: nel qual caso la fantasia, e l'intelletto nello stesso momento conosce e mezzi e fine, artefatto e regole senza alcuna ripugnanza, quantunque sieno oggetti distinti, a cagione di quella dipendenza, ed ordine, che hanno queste cose fra di loro. Così non vi è ripugnanza, che un'anima, unita con Dio con dolce quiete, attenda ad opere sante, ed esteriori: perchè essendo tali opere mezzi ordinati al servizio di Dio, può l'anima nel tempo stesso, che conosce altamente Dio, e che l'ama con soavità, può, dico, conoscere tali operazioni indirizzate a Dio, può volere, e può comandare alle potenze esteriori che l'eseguiscano. In oltre il dono della sapienza, da cui, come ho detto di sopra, l'anima viene illustrata mentre si trova in orazione di quiete, non solo è speculativo, ma pratico, conforme l'opinione de' Teologi. E però mentre l'anima con questo dono contempla

Iddio con soavità, può conoscere in Dio le regole del suo operare, e conseguentemente può conoscere in Dio le operazioni, che conducono alla sua gloria: e conoscendole, può eseguirle. Onde bene si combinano con la cognizione quieta, e soave di Dio, l'opere esterne, che da una tal cognizione sono regolate, e dirette alla di lui maggior gloria.

37. Tutto ciò molto bene si spiega con la parità degli Angeli nostri Custodi, i quali mentre attendono a noi, non lasciano di contemplare altamente Iddio, e congiungono con una contemplazione perfettissima la cognizione e direzione delle nostre anime: perchè, come dice S. Tommaso, Iddio da essi svelatamente contemplato, è fine, ed è regola di tutto ciò che operano attorno a noi. Questa dottrina è tanto vera, che S. Teresa stessa dopo aver detto che l'anima, posta in orazione di quiete, ha tutta l'abilità per impiegarsi in opere di servizio di Dio, aggiunge, che per trattare cose di mondo, è come imbalordita: perchè in realtà tali cose mondane non sono mezzi prossimi, e conducenti alla gloria di Dio. Ed io tengo per infallibile, che se le dette cose terrene fossero affatto aliene da Dio, non vi potrebbe l'anima nè pensare, nè attendere in un tale stato per le ragioni già dette. Concludo, con avvertire l'anima, la quale riceve da Dio il favore di operare esternamente, rimanendo intanto unita a Dio con dolce quiete, che ne faccia grande stima: perchè questo è un grande ajuto, per eseguire con molta perfezione l'opere esterne, ed è ottima disposizione per infiammarsi in santo amore, qualora libera dalle occupazioni esteriori possa ritirarsi da solo a solo con Dio nell'orazione.

38. Passiamo ora a vedere gli effetti, che risultano nell'anima dall'orazione di quiete infusa, che abbiamo finora spiegata. Oltra l'effetto, che tutte le grazie soprannaturali operano nell'anima, di lasciarvi una chiara cognizione del suo niente, e delle sue miserie con profonda umiliazione, effetto proprio, e specifico di questa grazia, è l'accendervi un amore disinteressato verso Dio, per cui cominci quella ad amarlo, non per motivo di alcuna retribuzione, ma per lo solo merito, che già chiaramente in lui scorge. Però dice S. Teresa, che in questa orazione di quiete si accende quella prima favilla di amor puro, che poi in altri gradi di orazione più elevati cresce in sì vive fiamme di carità, che vi rimane l'anima incenerita, e morta affatto a se stessa. La ragione di questo si è, perchè l'essere un'anima posta appresso a Dio in questo grado di orazione, ed introdotta con ispeciale favore alla di lui presenza, è segno chiaro, che già Iddio la elegge per sua amica, e per sua sposa. Or essendo proprietà de' veri amici, che s'amino non per interesse, ma solo per le doti personali, che l'uno nell'altro scuopre, ogni ragione vuole, che introducendo Iddio l'anima nella sua amicizia, le incominci a dare un amor perfetto, con cui l'ami, non più in riguardo a se, ma solo in riguardo a lui, ed alle sue infinite perfezioni.

39. Questa scintilla di amor puro discaccia subito dall'anima ogni timore servile, e v'introduce l'amor filiale, essendo proprio di chi ama, guardarsi da ogni mancanza, non per timore di gastighi, e di pene; ma per solo timore di non disgustare l'amato. E però l'anima, favorita con quest'orazione soprannaturale, di ordinario non teme più per motivo di morte, d'inferno, e di eternità; teme solo con timore da amica, e da figlia, di disgustare il suo Dio. La speranza poi si avviva a maraviglia con una gran fermezza in Dio, e con una certa sicurezza di aversi a salvare, piena però di umiltà, e di timore di se.

40. Questa è la vera orazione di quiete, che dona Dio. Mettiamola ora a paragone dell'orazione falsa di quiete, che insegnano i Quietisti, acciocchè in un tal confronto si vegga meglio la diversità, o per dir meglio, la deformità di una sì stolta contemplazione. Nell'orazione di quiete, che infonde Iddio, l'intelletto sta sempre in atto di operare, perchè apprende vivamente Iddio presente, lo mira con dolce quiete, e ne giudica con gran soavità: e se sospende l'operazione del discorso, ciò non proviene da sua infingardaggine, ma dalla luce di Dio, che lo fissa in un'operazione più nobile, quale è lo sguardo della divina presenza. La volontà ancora sta tutta occupata in amare con molta soavità, e di tanto in tanto placidamente si muove a qualche atto santo, che non disturbi, ma promova la sua dolce quiete. Nell'orazione di quiete, che insegnano i Quietisti, l'intelletto fa sul principio un atto di fede circa la presenza di Dio; e poi non fa altro, ma se ne rimane in una piena oziosità. Non discorre punto, non già perchè abbia ottenuto il fine, ed il suo intento in qualche chiara cognizione di Dio, ma solo perchè non vuole discorrere: non ammira, perchè privo di luce non ha che ammirare. La volontà ancora stassene immersa in una oziosità altrettanto biasimevole, quando volontaria, perchè essi vietano

tano l'esercizio di ogni atto santo. Onde siegue, che non ricevendo la meschina alcun pascolo da Dio, nè procurandolo essa con l'industria de' suoi atti, se ne rimanga a penare infruttuosamente tra mille noje, e mille tedj in una fastidiosissima desolazione. Or chi non vede, che un tal modo di orare non solo non è orazione di quiete, nè contemplazione (come diffusamente mostrai nel precedente Trattato) ma neppure è orazione ordinaria: ma è un vero perder tempo, ed è un dare ansa al Demonio di tessere all' anima oziosa, ed infastidita una lunga rete d' inganni, con cui farne preda.

41. Ma il Molinos proponendo alla gente semplice la pratica di un' orazione sì vana, non temea queste trame da' Demonj, perchè esso stesso n' era ordinatore. Poichè dopo avere per mezzo di questa falsa quiete tolti dalle menti tutt' i santi pensieri, passò a spogliare la volontà di tutt' i pii, e divoti affetti di preghiere, di domande, di ringraziamenti, di umiliazioni, e di santi desiderj verso qualunque virtù; e perfezione, come apparisce nelle proposizioni condannate da Innocenzo XI., cioè la 14. 15. 34. 32. 12., ed anche a vietarle con inudita temerità ogni amore all' Umanità santissima del Redentore, ed a Maria Vergine, a' Santi del Paradiso, ed a qualunque senso di divozione, e di pietà; come si vede nelle proposizioni 35. 36. 27. 29. 32. Quindi si avanzò a proibire tutte le riflessioni necessarie all' esercizio delle Cristiane virtù, e questo sotto pretesto di una certa annichilazione, che la persona aveva a fare di tutte le sue potenze, la quale in sostanza altro non era, che una ommissione continua di ogni atto buono, e virtuoso, come si scorge nelle proposizioni 8. 9. 10. 11. 58. Non contento di questo s' innoltrò a biasimare tutti gli atti esteriori delle virtù, le potenze, le mortificazioni, l' obbedienza, la soggezione a' Prelati di Santa Chiesa, la Confessione Sacramentale, l' orazioni vocali, fino il *Pater noster*, composto dallo stesso Cristo, da lui stesso insegnato a' Fedeli, e comandato come orazione necessaria al conseguimento dell' eterna salute, come si legge nelle proposizioni 38. 39. 40. 59. 60. 65. 66. 67. 34. E ciò, che non si può riferire senza orrore, giunse l' empio fino a servirsi de' termini mistici, e delle stesse sacre Scritture, per autorizzare mille laidissime oscenità, come può ben comprendersi dalle proposizioni 41. 42. 43. 45. 36. 47. 48. 19. 51. 52. 53. Ho voluto esporre tutta ad un fiato la moltitudine di sì gravi errori, acciocchè vedendo il Direttore in un' occhiata i grandissimi mali, che possono provenire da una falsa contemplazione, e massime da una falsa orazione di quiete, su cui il Demonio ha più trionfato a tempi nostri; s' inorridisca, e stia vigilante, che niuno mai de' suoi penitenti sbagli o per ignoranza, o per malizia in materia di sì gran rilievo.

CAPO VI.

Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado d' Orazione.

42. AVvertimento I. La prima avvertenza del Direttore, accadendogli di avere in cura alcun' anima, che stia in questo grado di orazione, debb' essere il discernere, se la di lei quiete sia falsa, o sia vera. Poichè dee sapere, che sebbene l' orazione di quiete infusa è un' operazione soprannaturale, e straordinaria, che Iddio fa nell' intimo dell' anima, nè altri che egli può farvi una tale operazione: contuttociò possono accadere molte illusioni, ed inganni. Primo da parte del Demonio, che può contraffarla; secondo da parte della natura, che può imitarla; terzo per parte del soggetto, che può per malizia adulterarla. In primo luogo può il Demonio movendo gli umori, e spiriti vitali nel corpo, risvegliare nell' appetito sensitivo qualche affezione dolce, e soave, e qualche sazietà sensibile, per cui creda l' anima di stare tutta immersa in Dio, mentre in realtà si trova nelle mani del suo nemico. Può anche la natura, massime se sia tenera, piacevole, ed affettuosa, con qualche principio di divozione, che Iddio le doni, destare nel senso interiore qualche affetto piacevole, giusto, e grato, per cui facilmente si persuada di stare unita a Dio con molta quiete. Il Direttore però cauto, e discreto da varj indizj potrà di leggieri scuoprire le trame del nemico: perchè operando il Demonio nell' anima da se diretta, non vi troverrà luce chiara, serena, e tranquilla; ma al più vi troverrà qualche immaginazione delicata, e sottile, che il Demonio ha facoltà di muovere nella fantasia: e la dolcezza ch' ella prova, la scuoprirà di molto bassa lega, perchè non proveniente dall' intimo centro dell' anima, dove non hanno ingresso gli spiriti infernali; ma molto superficiale, od estrinseca nell' appetito sensitivo, in cui quegli hanno tutto l' accesso, e vi fanno gran fracasso, ma molto più lo scuoprirà dagli affetti pravi, che il maligno lascia nell' anima, dopo di

averla illusa. Vedrà, che la povera anima dopo una tale orazione rimane poco quieta, poco pacifica, e meno umile; con una certa compiacenza, e stima vana della sua orazione; la troverrà senza elevazione di mente in Dio, senza speciale inclinazione alla virtù, e con poca fermezza nel bene. Se poi l'inganno proverrà dalla natura, più facilmente il Direttore se ne avvedrà: poichè il penitente istesso, se è sincero, sarà costretto a confessargli, che tutta la dolcezza, che provò nella sua orazione, provenne dalle sue industrie, con cui la risvegliò. E tosto intenderà, che non era quella la quiete, e soavità, che infonde Iddio: mentre questa non si acquista industriosamente, ma si riceve improvvisamente, e molte volte quando meno ella vi pensa. E finalmente si assicurerà dell'inganno, vedendo, che l'anima dopo la detta orazione se ne rimase fredda, arida, ed insipida senz'alcun buon effetto, almeno con molto poco profitto, perchè cessato quel sentimento naturale, che la persona erasi con arte proccurato, cessa il tutto.

43. Conosciuta poi che abbia il Direttore l'illusione, o l'inganno, dee porci opportuno rimedio. Io non posso approvare il ripiego, che ho veduto praticarsi da alcuni Direttori, che vedendo qualche anima illusa, e talvolta sospettandone solamente, le hanno proibito affatto l'esercizio dell'orazione. Questo è volere sbarbare tutto il grano, per togliere la zizzania, che il nemico vi ha sparsa. Questo è un voler tagliare la radice di ogni bene, quale senza fallo è l'orazione; per seccare qualche maligno germoglio, che vi ha innestato il Demonio. Il che non è buon consiglio, specialmente quando l'anima non ami di essere illusa, o non si unisca col suo nemico a provocare la sua rovina, ma sia disposta a difendersi dall'insidie di chi sotto apparenza di bene viene ad ingannarla. Ed in fatti sopportò Gesù Cristo di esser esternamente schernito da S. Teresa con gesti contumeliosi, e di esser da lei discacciato con replicati segni di croce, quando le fu ciò imposto dall'obbedienza di chi la dirigea. Ma quando poi le fu vietato l'uso dell'orazione, dice la Santa, che Gesù Cristo le si mostrò sdegnato, e le disse, che quella era ormai una tirannia, mostrando di non approvare un tal comando.

44. Trovando dunque il Direttore l'anima illusa, in vece di proibire l'orazione, proccuri di riformargliela: così senza impedire il bene, che da quella può risultarle, ne impedirà ogni male. Se vedrà che il Demonio proccura d'ingannarla con dolcezze, fallaci, si serva del consiglio, che in questo caso dà S. Bonaventura (*in stigm. div. amoris p. 2. c. 8.*): Proccuri che l'anima elevi la mente in Dio con pura fede, e che stia più che può fissa in lui; e con la volontà eserciti quegli atti, che dalla fede le vengono suggeriti; non facendo in tanto alcun caso delle dolcezze, che prova nella parte inferiore. Operando in questo modo, dice il Santo, che se la dilettazione proviene dal Demonio, dee cessare, od almeno scemare: se proviene da Dio, dee crescere. *Cum summa advertentia attendendum est, ut quandocumque tibi acciderit, quod faciem tuae mentis in Deum dirigas, ne ab illo cor tuum discedat: & si delectari oporteat, solum delecteris in Deo. Et tunc, si a Deo esset illa dulcedo, deberet intendi; si vero a Diabolo, deberet privari, & annihilari, aut saltem remitti*. Se poi l'inganno proverrà dalla natura stessa vogliosa de' gusti, ordini al suo penitente, che nell'orazione mai non proccuri consolazioni sensibili, ma con la scorta della fede, e co' suoi insegnamenti mediti su i divini misteri, e traffichi con la sua volontà, senza curarsi punto degli atti sensibili, che a tali anime attaccate non sogliono essere utili, ma nocivi. Basta al Demonio il vedere un'anima amante de' diletti spirituali, acciocchè le metta subito in mente mille traveggole, e le getti tosto nel senso interiore la dolce pasta di mille consolazioni, affine d'irretirla con quell'esca fallace, e di tirarla a poco a poco alla rovina. Però proccuri di tenere il suo penitente preparato a ricevere ogni aridità, che Iddio non ostante ogni sua diligenza in contrario voglia dargli, persuadendogli che in questa, più che ne' gusti spirituali, si conosce la soda virtù, e la vera spiritualità; specialmente gl'insinui, che non vada mai all'orazione con animo di trovarvi dolcezze, con indifferenza alla consolazione, ed alla desolazione, come più piacerà al Signore. Non dico, che non abbia a proccurare la divozione con modi debiti; dico solo, che non volendogliela Iddio concedere, sia disposto a starsene arido, e secco, ed a portare la Croce con Gesù Cristo, ch'è quello, che tanto inculca S. Teresa in questo cammino della orazione. E si persuada, che fino che l'anima non si risolva a questo, non procederà mai con libertà di spirito, e con buon fondamento, e sarà sempre sottoposta ad inganni.

45. Ma perchè potrebbe accadere, che l'errore provenisse più dalla malizia, che dalla natura del soggetto, che con artifizj vani,

e stol-

e nolti proccuraffe la quiete soprannaturale, seguendo la regola erronea, ed ingannevole de' Quietisti, che insegnano a sospendere industriosamente ogni atto d'intelletto, ed ogni atto di fantasia, ed anche ogni atto di volontà, benchè virtuoso, e santo, affine di entrare in questo grado di orazione; tenga per tanto il Direttore quella regola, che abbiamo data altre volte, e la mantenga inviolabile, cioè che l'anima, finchè non sia innalzata da una luce particolare a fissarsi in Dio soavemente con un certo sguardo ammirativo, ed amoroso, dee sempre adoperare le sue potenze interne, immaginandosi gli oggetti soprannaturali, discorrendo sopra quegli, ed esercitando con la volontà affetti proporzionati: perchè, come dice S. Teresa (*Cast. intern. mans. 4. c. 3.*) *importa molto non innalzare lo spirito, se il Signore non l'innalzerà egli alle cose straordinarie*; e si assicuri, che tutti questi sforzi vani non muovono punto Iddio a favorirci, anzi grandemente l'allontanano da noi; solo invitano il demonio ad ingannarci.

46. Ma se poi accadesse mai, che si presentasse a' suoi piedi qualche persona tutta inzuppata di divinità, la quale però mostrasse poco affetto all' Umanità santissima di Gesù Cristo, e con pensare alla di lui vita, e dolorosa Passione, credesse di decadere dalla quiete della sua contemplazione; che facesse poco stima dell'orazioni vocali, quasi esercizio basso, e sconvenevole all'elevazione del suo spirito; che non avesse delle Sacre Immagini quella stima, e venerazione, che loro si conviene; che fosse giunta ad un disinteresse, e spogliamento spirituale sì sublime, che sdegnasse chiedere a Dio ciò, ch' è necessario alla sua salute, e perfezione; che stabilisse il fondamento della contemplazione in non far niente; ed in questo niente colorito con varj termini speciosi di annichilamento, di rassegnazione, e simili, riponesse tutta la sua perfezione; tema, e tremi, perchè qui incomincia a sentirsi una gran puzza di Molinismo. In tal caso io vorrei dire a lui ciò, che disse Iddio ad Ezechiello, dopo averlo rapito, e trasportato in visione in Gerusalemme a mirare le abbominazioni, che si commetteano nella casa del Signore: *Fili hominis, fode parietem*. Vorrei dirgli, che scavasse con le sue interrogazioni, che andasse addentro con le sue domande: perchè forse avverrà che le trovi in mezzo al cuore qualche Adone impudico, ed abbominevole, come ve le trovò Ezechiello nel Sacro Tempio.

47. Avvertimento II. Se poi il Direttore troverà, che l'orazione del suo penitente sia appunto nella quieta, soprannaturale, ed infusa, che abbiamo descritta nel passato capitolo, e vi scorgerà que' buoni effetti, che abbiamo accennati; la sua prima cura dovrà essere, che l'anima sappia ricevere questa grazia nel modo che si conviene. Perciò avverta, che l'anima posta da Dio in questa quiete soprannaturale, debbe abbandonare affatto il discorso; perchè il discorso nell'orazione è unicamente ordinato a muovere la volontà; e però se la volontà è potentemente, e soavemente mossa da Dio con luce infusa (come accade in questo grado di orazione) il discorso rimane inutile, anzi divien nocivo, impedendo col suo moto l'opera delicata, e soave, che Iddio va facendo nell'anima. Ordini dunque al suo penitente, che in tempo di tale orazione, messa da parte ogni altra considerazione, se ne stia con pace avanti a Dio, conosca con umile confusione, ch' egli non ha parte alcuna in quel bene, che gode; preghi per se, o per altri; si abbandoni nelle braccia di Dio, la cui presenza egli già sente, e si offerisca a fare gran cose per lui. Ma avverta però, che questi stessi atti non debbono farsi con conato delle potenze, ed a forza di molte ragioni: perchè (come dice bene S. Teresa) sarebbero questi come grossi pezzi di legno gettati su quella scintilla d'amore, che Iddio gli ha già accesa nell'anima, quali ad altro non servirebbero, che a soffogarla. Debbono essere atti semplici fatti interrottamente, e delicatamente a seconda di quel lume, e di quell' affetto soave, da cui l'anima allora è posseduta, a fine di non turbare quella profonda quiete, e quell' intima pace, per mezzo di cui le si comunica interiormente grande abbondanza di spirito.

48. Avvertimento III. Avverta ancora, che l'anima, la quale è elevata da Dio a questo grado di orazione; le prime volte che riceve un tal favore, cade in alcune gofferie, da cui è bene che ne sia presto liberata: conciossiacosachè provando ella un bene, che mai se l'era raffigurato simile, non ardisce muoversi punto, neppur fiatare: perchè le pare che ad ogni suo piccolo moto abbia a fuggire dalle mani quel dolce tesoro, di cui si trova in possesso. Questa è una semplicità manifesta; perchè il bene, che gode l'anima allora, è un dono gratuito, che dipende dall' arbitrio di Dio, che lo dà quando, e come vuole, e per tutto il tempo, che gli aggrada: e siccome l'anima non l'ha potuto acquistare con le sue industrie, così con le sue industrie non lo può ritenere.

re. E però appartiene al Direttore far sì, che l'anima da se diretta, intenda tali verità, acciocchè trovandosi in quest'orazione, vada sbrigata, e sciolta, e proceda con santa libertà, che in questo stesso si renderà più gradita al Signore.

49. Avvertimento IV. Avverta, che la persona da se diretta non dia in uno scoglio pericolosissimo ed alla sanità del corpo, ed agli avanzamenti dello spirito, in cui sogliono incautamente urtare alcune anime, che camminano per questo grado di orazione. Convien sapere, che si trovano alcune persone debolissime di complessione, o perchè tali sono di loro natura, o perchè con l'orazioni, mortificazioni, digiuni, e penitenze hanno affatto consumate le forze. Or se tali persone sieno poste da Dio in una certa orazione di quiete a modo di sonno spirituale, accade loro di sentire una certa mancanza, e specie di deliquio in tutt' i sensi esteriori. Ad un tale svenimento congiunto con la soavità, che internamente esperimentano, credono esse di trovarsi in estasi, od in ratto; nè volendo resistere allo spirito del Signore, si abbandonano affatto in quel deliquio, e sieguono a starsene così imbalordite per molte ore con gravissimo pregiudizio della sanità; mentre le potenze corporali grandemente si debilitano in quel lungo languore, e con molto perdimento di tempo: mentre quello non era ratto, com'esse pensano, ma un effetto naturale originato parte dall'orazione di quiete, parte dalla loro naturale fiacchezza. Eccone la ragione. Trovandosi questi tali in una profonda quiete, si accende loro nell'appetito sensitivo un ardore dolce, e soave, per cui que' pochi spiriti vitali, ch'erano sparsi per gli loro corpi deboli, e fiacchi, concorrono tutti al cuore, e lasciano le membra esteriori abbandonate, ed esangui: onde siegue una certa specie di deliquio. Il che non mai accade nelle persone di complessione forte, e robusta, in cui gli spiriti vitali, di cui sono copiosamente fornite, possono in parte unirsi intorno al cuore, ed in gran parte rimanere diffusi per lo corpo a vegetare le membra. Apra dunque gli occhi il Direttore, e trovando il suo penitente in tale inganno, gli comandi con tutta l'autorità, che accadendogli tali mancanze in tempo d'orazione, non si abbandoni in quelle, ma si faccia forza, si scuota, tronchi l'orazione, e si porti all'esercizio d'opere esteriori, perchè in realtà può farlo, se efficacemente vuole. Gli proibisca le penitenze, gli abbrevj le orazioni, e procuri che prenda il necessario ristoro e nel cibo, e nel sonno, finchè abbia ripigliate le forze, e ricuperati i spiriti perduti per le soverchie applicazioni, fatiche, e mortificazioni. E si assicuri, che se egli non adoprerà in tempo tali rimedj, ma lo lascerà frequentemente cadere in questi lunghi imbalordimenti, lo vedrà presto divenire un cadavere, poco atto alle funzioni soprannaturali, ed inetto affatto alle operazioni naturali convenienti al suo stato.

50. Ma acciocchè sappia il Direttore discernere quando questi svenimenti nascono da un vero ratto, e quando sono debolezze naturali, nate in parte dalla quiete interiore dello spirito, ed in parte dalla fiacchezza esteriore del corpo: glie ne esporrò qui alcuni segni. Ne' ratti è vero che si perdono i sensi esteriori, come mostreremo a suo luogo, ma si perdono violentemente, perchè l'anima in quelli con violenza è tolta da sensi: a segno che alcune volte non basta qualunque resistenza per resistere alla loro forza. Nel caso nostro i sensi si van perdendo a poco a poco, di modo che i spiriti ritirandosi al cuore, abbandonano le membra. Nel ratto, sebbene i sensi sono affatto smarriti, l'anima però sta con alto sentimento di Dio unita, e trasformata in lui. Nel caso nostro non c'è niente di questo; ma l'anima altro non prova che quella dolce quiete, che abbiamo di sopra descritta, o al più una quiete un poco maggiore, che alcuni chiamano sonno delle potenze. Il ratto dura pochissimo: e sebbene l'anima può tornare nuovamente a sospendersi, fra una sospensione, e l'altra però vi sono intervalli, in cui l'anima riceve visioni, ed altre intelligenze distinte: sicchè l'anima in tutto quel tempo non istà sempre di un istesso tenore. Nel caso nostro lo svenimento dura lungamente, e per più ore, come ho detto, ed ho biasimato di sopra; e l'anima, se vuol confessare il vero, sarà costretta a dire, che si trova sempre nell'istesso modo, con lo stesso pascolo di dolcezza, senza niuna, o con poca variazione nel suo interiore: e forse se questo sbalordimento vada molto a lungo, perde anche affatto il senso interiore, ed allora tutto questo gran ratto va a finire in un vero, e perfetto deliquio naturale. Se dunque il Direttore esaminando diligentemente l'interno, e l'esterno del suo penitente, vegga che non vi sono segni di vero ratto, usi ogni arte che non s'abbandoni in quel diletto, che stando in quest'orazione egli prova. Ma dopo un breve tempo lo tronchi tosto nel modo, che ho insegnato di sopra; ed abbia l'occhio a ristabilire le di lui for-

forze corporali soverchiamente indebolite. Tutto questo va conforme a quello che insegna S. Teresa in varj luoghi delle sue opere.

51. Avvertimento V. Dopochè il Direttore avrà bene instruito il suo penitente del modo, con cui dee contenersi in tempo che Iddio lo tiene in attuale orazione di quiete, dovrà aver tutta la premura che sappia prevalersi di un tal favore, dopo averlo ricevuto. E qui rifletta il Direttore, che un'anima, la quale non è stata portata da Dio più avanti che a questo grado d'orazione, di cui ora parliamo, nè sia anche giunta allo stato di perfetta unione, non è ancora anima forte, e robusta, ancorchè paja tale; (intendo, che non sia tale in vigore della detta orazione di quiete, perchè potrebbe darsi il caso, che prima di ricevere il dono della contemplazione, ne avesse acquistata gran fortezza coll'esercizio delle virtù) ma è ancor bambina nella via del Signore. Ed in fatti volendo Iddio dare a S. Teresa una viva similitudine di un'anima, che si trova in orazione di quiete, a lei la rappresentò sotto figura d'una tenera bambina, che giace in seno alla madre, nelle cui labbra ella sprema dalle sue poppe il latte; onde quella altro non abbia a fare, che ingojarlo con molta dolcezza. E però non si fidi di una tal'anima, nè la lasci mai nell'occasioni, e ne' pericoli: altrimenti tornerà a raffreddarsi, e caderà. Questo avvertimento è importantissimo: perchè mostrandosi tali anime distaccate, fervorose, e piene di santi desiderj, potrebbe di leggieri il Direttore formarne concetto di anime robuste, e sicure; e fidandosi soverchiamente di loro, lasciarle esposte a' cimenti. Ma presto si avvederebbe del suo inganno dal gran male, che loro ne avverrebbe. Dunque, per non errare, si persuada il Direttore, che sebbene tali anime sono molto avanzate in desiderj, stanno però ancora addietro in virtù: sebbene hanno grandi brame, che loro Iddio comunica nell'orazione, non hanno però ancora gran fortezza: onde conviene che le tenga lontane dalle occasioni, in santo ritiro, ed in divoto silenzio; nè permetta, che con zelo indiscreto si gettino a trattare co' prossimi, ed a spargere ciò, che ancora non hanno raccolto. Eccettuate però quelle persone, le quali per cagione del loro ministero, o del loro istituto, sono tenute a proccurare la salute de' prossimi, quali sono e. g. molti Sacerdoti Regolari, e Secolari. A questi basterà insinuare, che non si diffondano più di quello, che esigge il loro impiego. Ma altri, che non sono stati da Dio posti in tali ministeri, bisognerà tenerli lontani dalle distrazioni, divagamenti, ed occupazioni esteriori, non dovute al loro stato, acciocchè trovandogli Iddio sempre raccolti, possa insinuarsi ne' loro cuori: e sopra tutto proccurare, che attendano seriamente alla mortificazione, all'umiltà, ed all'esercizio delle altre sode virtù, per cui l'anima si dispone agl'influssi straordinarj della divina grazia. Noi veggiamo con l'esperienza, che molti sono quelli, che giungono a questo grado di orazione di quiete: e pochissimi quelli, che passano avanti, e, che arrivano ad altri gradi di comunicazione più stretta con Dio. Donde ciò mai proviene? Non proviene certo da Dio, che avendo eletta un'anima per isposa, e datine a lei segni manifesti, con accostarla a se nella predetta orazione, proseguirebbe l'impresa, se non ne fosse in qualche modo distolto. Dunque proviene dall'anime, che non sanno custodire questi primi doni, ma dissipano lo spirito in cose, che a loro non appartengono, o pure esponendosi all'occasioni ricadono nelle loro antiche debolezze, o almeno non sono fedeli a Dio nell'esercizio delle vere virtù. Dunque invigili in questo il Direttore, a cui per officio si appartiene.

52. Se poi accadesse mai, che il penitente tornasse alle sue antiche miserie, proccuri quanto può il Direttore che ritorni all'orazione. Quivi conoscerà il tradimento, che ha fatto a Dio, lo piangerà a calde lagrime, e forse Iddio lo ripiglierà nel numero de' suoi amici, e tornerà a favorirlo. Ma se egli questo non farà, andrà infallibilmente di male in peggio.

53. Avvertimento VI. Accaderà tal volta al Direttore di avere a' piedi qualche anima semplice, ma molto favorita da Dio, la quale rendendogli conto del suo interno, gli dirà, che in tempo di orazione non può meditare, che non può far niente, che sta in ozio, che le pare di perder tempo. In tal caso se l'anima sia umile, distaccata, e proceda con sodezza di virtù, non sia facile a credere il Direttore, che ella nell'orazione se ne stia in ozio, e con le potenze affatto disapplicate: poichè tali anime sogliono parlare così per due ragioni. La prima, perchè trovandosi elleno in alta contemplazione, è tanta la facilità, e la soavità, con cui operano, che non par loro di far niente, ma che un altro operi in esse: la seconda, perchè talvolta le comunicazioni che ricevono, sono fatte al puro spirito; e però sono sì dilicate, e sottili, che malamente l'avvertono, massime se sono persone rozze, e donne di poca capacità. Il Direttore però l'interroghi

ghi se in tempo di orazione stanno con Dio, se godono una certa quiete, un certo riposo, ed un certo assorbimento interiore pacifico; se dopo l' orazione si trovano raccolte, umili, ed animate all' esercizio delle virtù sode. E trovando questo in loro, stia pur sicuro, che non stanno oziose, ma occupate in molto buona orazione: e però in vece d' inquietarle, sgombri da loro il soverchio timore.

54. Avvertimento VII. Dopochè il Direttore avrà difeso il suo penitente da ogni quiete falsa, e l' avrà ben istradato nella quiete vera, e santa, che Iddio per avventura gl' infonde nell' interiore dell' anima; abbia l' occhio che non cada in un' altra quiete fallace, che gli può avvenire circa l' esterno, tralasciando quelle opere, che sono dovute, e convenienti al suo stato. Mi spiego. Vi sono alcune donne, che cominciando a gustare qualche soavità in orazione di quiete, vorrebbero sempre orare, vorebbero star sempre in Chiesa, sempre attorno a' Confessionarj, trascurando in tanto quelle faccende, que' lavori, e quelle altre incumbenze, a cui le obbliga lo stato o di maritata, o di fanciulla, o di vedova, in cui si trovano. Questo è inganno manifesto: perchè la vera divozione principalmente consiste in adempiere le leggi di Dio, della Chiesa, e gli obblighi del proprio stato: e però mancando elleno a questi, non è possibile che possono fare gran progressi nello spirito: perchè Iddio si disgusta a queste loro sì gravi mancanze, e poi sottrae quell' abbondanza di grazie, che solea loro comunicare. Dunque il Direttore assegni loro una tassa di orazioni proporzionata alla loro condizione, vieti loro quelle che gli pajono esorbitanti; e le obblighi ad operare, o invigilare esternamente, quanto esige l' obbligazione del loro stato. Abbia però riguardo, che fra le occupazioni esterne non perdano il raccoglimento del cuore: nè lo perderanno certamente, se staranno vigilanti in offerire a Dio fedelmente tutte le opere esteriori, che vanno facendo, ed in mantenersi alla sua presenza.

CAPO VII.

Quarto grado d' orazione soprannaturale: l' Ebrietà di amore.

55. Santa Teresa (*in vita cap. 16.*) dopo l' orazione di quiete pone immediatamente questo grado di orazione soprannaturale, che chiamasi ebrietà d' amore: perchè una tal' ebrietà, se sia perfetta, in realtà appartiene all' orazione di quiete, ma però in un grado elevato, e sublime. Dissi, *se l' ebrietà sia perfetta*; perchè due sorte di ebrietà vi sono fra loro molto diverse: una è imperfetta, che si concede a' principianti, che non sono ancora passati per le purghe passive del senso, e dello spirito, e però sono ancora imperfetti, ed immondi: l' altra è perfetta, che da Dio si dona solo a persone di gran perfezione, che son affatto, o quasi del tutto purificate. Pongo l' una, e l' altra ebrietà in questo luogo: perchè sebbene un posto sì nobile solo compete alla seconda ebrietà, contuttociò può molto giovare al Direttore per ben discernerle, il vederle poste nell' istesse pagine quasi al confronto.

56. L' ebrietà imperfetta, secondo la spiegazione che ne danno i Dottori Mistici molto esperimentati, *è un amore sensibile, acceso tutto nell' appetito sensitivo, ma il più dolce, il più fervido, che possa desiderare il cuore, ed anche più di quello, ch' egli possa bramare, per cui è costretto a dare in balzi, ed a prorompere in impeti di grandi affetti, senza potersi contenere di darne segni esteriori con azioni insuetate, e strane.* Così la descrive S. Bonaventura (*in proces. 7. relig. c. 15.*) *Ebrietas spiritus dici potest qualibet amoris, & gaudii devotio, ex quo quasi ex vini fortitudine fervor Spiritus Sancti sic exhilarescit, ut intra se cohibere non possit.* Parlando il Santo nello stesso capo del giubilo spirituale, ch' è una operazione simile all' ebrietà, dice: *Videtur quod jubilus sit quoddam spirituale gaudium, cordi repente ex alia devota cogitatione, vel collatione infusum, quod totum cor concutit ex sui vehementia. Quosdam tremores commovet, & delectabiliter cruciat, quia motus gaudii consolatur; sed ex impetu fortitudinis corpus debilitatur, & aliquando per risus; aliquando per quosdam clamores, aliquando per alios gestus, & clamores quasi evaporando erumpit, nec valet se intra se tacitus continere.* Seguita poi il Santo a spiegare questo grado di orazione con l' analogia dell' ubbriachezza corporale, allegando a questo proposito alcuni testi della Sacra Scrittura. Poichè siccome gli ubbriachi trasportati dal calore intenso del vino danno in moti scomposti, così questi trasportati della effervescenza grande di un amore tutto sensibile, e dilettevole, non possono raffrenarsi di non prorompere, o in clamori, o in gemiti, o in singulti, o in lagrime, o in risa, o in tremori, o in balli, o in corse repentine, o in altri moti esteriori, in apparenza poco composti: con questa diversità però, che gli atti sregolati del-

delle persone ubbriache sono affatto vituperabili per la cagione peccaminosa, da cui procedono; all' opposto le azioni di queste persone divote, quantunque abbiano a primo aspetto qualche scompostezza, non sono biasimevoli (benchè però debbano moderarsi, come vedremo in appresso) per la cagione santa, e virtuosa, da cui prendono la loro origine. Ed ecco la cagione, per cui quest' amor sensitivo chiamasi col nome di santa ubbriachezza: perchè alcune operazioni esteriori, a cui esso suole incitare col suo ardore, non sono diverse da quelle, in cui escono di ordinario quelle persone, che sono agitate dal calore di soverchio vino.

57. Ma acciocchè questo stesso meglio s' intenda, convien sapere, che l' amore di questi fervidi principianti, benchè tragga la prima origine dalle potenze razionali, e dalla grazia (altrimenti non sarebbe amor santo) tutto però si accende, e si attacca nel senso, e nel cuore, e dentro quello diffonde tutta la sua dolcezza. Or essendo gli atti dell' appetito sensitivo di loro natura più veementi, che gli atti delle potenze ragionevoli, a cagione della trasmutazione corporale, che in quelli sempre interviene, ne siegue, che il detto amore sensibile grandemente intenso si muova con gran veemenza, e grand' impeto; nè potendolo contenere l' appetito sensitivo, urta, e muove i sensi esteriori ad atti insoliti, per cui può la persona dirsi ebbra d' amore. Questa è la maggior comunicazione, che Iddio dona all' anime, che non sono ancor purgate. E benchè questo loro amore all' apparenza sembri grandissimo, e da persone inesperte possa riputarsi anche perfetto; tale però non è per due cagioni. Primo perchè proviene da una luce meno intellettuale, e meno pura; secondo perchè quasi tutto si accende in una materia troppo materiale, e crassa, qual' è l' appetito sensitivo. Da questa santa ubbriachezza credo che fosse agitata Anna madre di Samuele, mentre vedendola nel tempio il Sacerdote Eli, al moto delle labbra, e forse anche all' accendimento del volto, a' gemiti, a' sospiri, la riputò ebbra di vino, e si avanzò a farlene amaro rimprovero.

58. Dona Iddio a' principianti questa ebbrezza, perchè da una parte non sono ancora capaci di comunicazione più perfetta, e più alta nell' appetito razionale; e dall' altra parte per mezzo del senso stesso li vuole efficacemente distaccare dalle cose sensibili, e con quell' amore sensitivo, e meno perfetto animargli alla mortificazione, e tirarli dolcemente dietro di se. Ed in fatti si vede, che questi appunto sono gli effetti, che rimangono in loro impressi dopo quegli eccessi d' amore, un maggior distaccamento dalle cose terrene; un maggiore attacco a Dio, un maggior vigore in mortificarte, e rinnegare se stessi.

59. Passiamo ora a dichiarare la seconda ebbrezza di amore, ch' è di carattere più nobile, e di più fina tempra, nè ad altri si concede che a persone di perfezione, che già del tutto, od in gran parte sono state da Dio raffinate nel crogiuolo di queste fiere purghe. L' ebbrezza di questi è perfetta, perchè si comunica al solo spirito con gran gaudio, e soavità; e benchè ne partecipi molto ancora il corpo, ciò però avviene per un mero trabocco, e per una mera ridondanza, che dallo spirito se ne fa alle potenze corporali, e ne' sensi. Questa ebbrezza dunque *è un' alta contemplazione, consistente in un' orazione di quiete molto sublime, da cui si produce nell' anima un amore sì dilettevole, sì soave, sì gaudioso, che la fa morire a tutte le cose del mondo, e cavandola quasi di sesto, la fa dare in un glorioso delirio, ed in un saggio vaneggiamento, per cui chiamasi ebbra d' amore*. Veggiamolo con le parole di S. Teresa (*in vita c. 16.*): Ma prima veggiamo il gaudio, e poi i delirj di quest' anima amante. Dice la Santa, che in quest' orazione *il gusto, la soavità, il diletto è maggiore senza paragone, che non è il passato, ed è, perchè l' acqua della grazia dà fino alla gola a quest' anima*. Dice, che *gode grandissima gloria*. Dice, che *vorrebbe l' anima, che tutti udissero, ed intendessero la sua gloria, ed il godimento per lode del Signore, e che l' ajutassero a questo, e vorrebbe farli partecipi del suo gaudio; essendo tanto il godimento, che pare alcune volte che non resti un punto, per finir l' anima di uscire da questo corpo* (*in vit. cap. 17.*) Ecco l' amore giubilante, e gaudioso, che l' anima gode in questo grado d' orazione. Veggiamo quali sieno i di lei amorosi delirj. Dice l' istessa Santa, che l' anima trovandosi in questo giubilo, *non sa che si fare, perchè non sa, se si abbia a parlare, o tacere, o ridere, o piangere; che è un glorioso deliramento, una saggia, e celeste pazzia, dove si apprende la divina sapienza*. Dice, che *molte volte era stata così, come fuori di se, e come inebbriata di questo amore*. Dice, che *si dicono molte parole qui in lode di Dio senza ordine, se pure il Signore non le ordinasse*. Dice, che *l' anima dice molti santi spropositi, affrontando sempre in piacere a chi la tiene così*. E nell' esposizione della Cantica dice, che l' anima quan-

quando si trova in questo godimento, *sta tanto imbeverata, ed assorta, che non pare che stia in se; ma con una maniera di ubbriachezza divina, che non sa quello che vuole, nè quello che domanda*. Ed eccovi espressi chiaramente i saggi delirj, che nascono da questo gaudio d'amore.

60. E qui sarà facile al Lettore il dedurre, che questo grado sublime d'orazione chiamasi ebbrezza per una certa analogia, che ha con l'ubbriachezza materiale del vino. Poichè siccome quegli, ch'è ebbro di vino, rimane impedito nelle sue operazioni interne, così qui l'anima sopraffatta dalla gioja, che l'inebbria tutta, non sa che debba fare, se parlare, o tacere, se piangere, o ridere, come dice la nostra gran Maestra: siccome quegli, che è soprafatto dal vino, è incapace di ordinare il discorso, e conoscere ciò, che debba fare; così qui l'anima trasportata dal giubilo, prorompe in parole di lode verso il suo Dio, ma tutte sconnesse, perchè l'amore, che l'inebbria, la tende incapace di ordinarle: e siccome quegli, che ha la mente, e la ragione turbata dal vino, dice spropositi: così qui l'anima, trasportata dal vino d'un amore soavissimo, dice spropositi, pieni però di divina sapienza. Ma non vorrei, che da questi trasporti prendesse il Lettore occasione di credere, che l'anima in questo grado di orazione si trovi, come suole avvenire agli ubbriachi, con la ragione punto offuscata: anzi che non si trova essa mai con la ragione tanto bene rischiatata, ed ordinata, nè tanto altamente elevata ad intendere le grandezze di Dio, e la bassezza delle cose terrene, quanto in questa celestiale ubbriachezza. Tutte queste sconnessioni, estazioni, savj spropositi, e santi delirj provengono dall'amore ardente, dal gran diletto, e gaudio eccessivo, che ora la trasportano, ed ora la sospendono ne' suoi affetti. Come accade anche alle persone del mondo, che sorprese da una grande, e subitanea allegrezza, prorompono in parole tronche, e sconnesse, e talvolta rimangono sospese ne' loro affetti. Si avverta però, che questo stesso gaudio ora è maggiore, ora è minore, secondo che è maggiore, o minore l'ebbrezza, che lo produce.

61. Le potenze dell'anima in questo grado di orazione non sono affatto legate, e perdute, nè affatto libere, e sciolte. Non sono affatto legate, perchè la detta ebbrezza non arriva all'unione, molto meno al ratto, in cui le potenze si smarriscono affatto in Dio, ma è soltanto un'orazione di quiete, come ho detto di sopra, ma in grado molto elevato. Non sono le dette potenze affatto libere, e sciolte, perchè sebbene hanno abilità di non occuparsi in Dio co' loro atti, altro però non possono fare, nè possono divertirsi altrove. Questo vuol significare S. Teresa, quando disse, che l'anima in questa ebbrezza d'amore *è come uno, che sta con la candela in mano, che poco gli manca per morire di morte, che molto brama*. Per morte intende qui la Santa l'unione totale, in cui l'anima muore a se stessa, e si trasforma in Dio. A questa morte di unione benchè l'anima non sia anche giunta in tempo di questa santa ubbriachezza, le sta però vicina; onde ella dice, che si trova all'agonia soave di questa morte beata. Suol durare una tal ebbrezza talvolta uno, talvolta due, e talvolta anche più giorni; sebbene in questo tempo non si trova sempre l'anima in un'istessa vivezza, e tenore d'affetti.

62. Si noti, che quantunque l'una, e l'altra ebbrezza, perfetta, ed imperfetta, prenda la sua analogia dall'ubbriachezza viziosa del vino, vi è però tra loro questa diversità, che l'ebbrezza imperfetta la piglia dalle azioni esterne disordinate, in cui sogliono gli ubbriachi prorompere, e l'ebbrezza perfetta la desume principalmente dalla sconnessione de' loro atti interni, perchè in realtà questa perfetta ubbriachezza tutta la sua impressione la fa nell'interno dell'anima, e nell'intimo dello spirito, e quantunque anche il senso ne abbia la sua parte, ciò però avviene, come già dissi, per una mera ridondanza. Quindi siegue, che le persone, che sono possedute da questa divina ebbrezza, non sempre escono in azioni esterne scomposte, perchè sanno contenere al di dentro tutta la effervescenza, e soavità del loro amore, senza dare in tali trasporti. Al più non potranno dissimulare nell'esterno una certa ilarità, ed un certo giubilo indicativo del gaudio, che celano nel segreto del loro spirito. E di fatto S. Teresa nel capo 16. della sua vita, dove descrive per minuto le operazioni di questa perfetta ebbrezza, nulla dice di queste dimostranze esteriori cotanto strane, segno chiaro, ch'erano ignote alle sue esperienze: altrimenti, essendo ella tanto esatta in descrivere gli effetti di questi gradi di orazione, non l'avrebbe certamente taciute. E S. Giovanni della Croce nella stanza 17. del suo esercizio di amore, nelle persone perfette pare che l'escluda affatto. Contuttociò non può negarsi, che anche le persone sante inebbriate dal perfetto amo-

amore non possano qualche volta contenersi di prorompere al di fuori in azioni insolite, massime se sieno di natural tenero, e molto disposte a ricevere le impressioni dello spirito. Come accadde a S. Francesco, allorchè interrogato da ladroni, mentre se ne andava per le campagne lodando Iddio ad alta voce, rispose loro, ch' era il Trombetta del gran Re; come accadeva al suo primogenito, e diletto Figliuolo F. Bernardo, che trasportato dal calore di questo vino perfetto, era costretto di andar vagabondo per monti, e valli, e piani; ed a F. Matteo, che ne' suoi giubili amorosi usciva in quelle voci V. V. V., ed a S. Pietro d'Alcaotara, e ad altri Santi, che non potendo contenere la piena del gaudio, di cui erano inondati i loro spiriti, se ne andavano ne' looghi deserti a promulgare alle creature insensate, giacchè non potevano alle ragionevoli, le lodi del loro Dio. E soprattutto come accadde agli Apostoli, che inebbriati dallo Spirito Santo di questo perfetto amore, se ne uscirono del Cenacolo con tal estro, che all' infiammazione del volto, alla vivacità de' gesti, ed all' impeto de' loro discorsi, furono da molti riputati ebbri di vino (*Actor.* 2. 13.) *Alii autem irridentes dicebant, quia musto pleni sunt*. E questo appunto è quel vino perfetto, in cui il sacro Sposo ne' Cantici invitò ad inebbriarsi, non già i suoi servi, quali sono i principianti, ma i suoi amici, ed i suoi cari, quali sono i perfetti, dicendo loro: (*Cant.* 5. 1.) *Comedite amici, bibite, & inebriamini carissimi.* Si avverta però, che le persone perfette in questi amorosi trasporti mantengono sempre una certa decente moderazione: perchè essendo il loro amore spirituale, e puro, è anche quieto, discreto, prudente, onde dà loro forza di reggere i moti, benchè ardenti, dell' appetito sensitivo. Nè può altrimenti accadere secondo la dottrina di S. Tommaso (1. 2. *quæst.* 3. *art.* 5. *ad* 3.) il quale dice, che *delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula: unde sunt secundum se ipsas sobriæ, & moderatæ.*

63. Meglio s' intenderà la diversità, che passa fra queste due ebbrezze, da una similitudine che apporta su questo proposito S. Gio: della Croce nel luogo sopraccitato. Rassomiglia egli l' amor ebbro de' principianti al vino nuovo, o mosto; e l' amor ebbro de' perfetti al vino vecchio, ch' è già maturo. Il vino nuovo è torbido, perchè non ha depositata ancora la feccia, che lo rende impuro, e poco perfetto: e tale è l' amore, che inebbria i principianti, perchè sta tutto immerso nell' appetito sensitivo, ch' è la parte inferiore, e più fecciosa dell' uomo. Al contrario il vino vecchio è difecciato, e chiaro, e puro: e puro è l' amore, che ubbriaca i perfetti: perchè nasce nell' intimo dello spirito, ed il senso ne gode per un mero accidentale trabocco. Il mosto, o vino nuovo ha un dolce molto grossolano, e come suol dirsi, smaccato; e tal è l' amore de' principianti, pieno di dolcezza, ma tutta sensitiva. Vice versa il vino vecchio ha un dolce delicato, e grato. E tal è l' amor ebbro de' provetti, tutto spirituale, quieto, gaudioso, giubilante, che li penetra fino nell' intimo dell' anima con gran soavità. Il vino nuovo bolle con molta effervescenza. E bolle talvolta nel cuore de' principianti l' amor fervido, e li fa dare in furie, e fuochi bollenti, ed in azioni a primo aspetto poco composte. All' opposto il vino vecchio non ha bollore, ma ha vigore, e sostanza. E sostanaza di spirito, e vigore di gran virtù ha l' amor de' perfetti, come in fatti mostrano nelle loro operazioni: e se qualche volta dano al di fuori in qualche azione straordinaria, non è mai, come abbiamo veduto, senza la dovuta decenza. Il vino nuovo è d' incerto riuscimento, non essendo ancora maturo. E d' incertissimo riuscimento è l' amore de' principianti: perchè mancando la sensibilità de' loro affetti, sono facili a tornare indietro. Al contrario il vino vecchio, avendo preso consistenza, e quasi sicuro di rimanere nel suo essere, ed è quasi sicuro di persistenza nel bene l' amor de' perfetti (quanto però può darci di sicurezza lo stato di questa nostra misera vita): perchè è amor forte, non attaccato al di fuori nel senso, ma radicato intimamente nello spirito. La similitudine di questo gran Mistero viene arrecata anche da S. Bonaventura (*loco supra citato*), ma con più brevità: *Job ait*, dice il Santo, *En venter meus quasi mustum absque spiraculo, quod lagunculas novas disrumpit. Novas dicit, non veteres, vel quia veteribus cordibus non infunditur talis devotio, sed novis, scilicet in novitate vitæ ambulantibus; vel novas dicit propter fortitudinem spiritus, quæ si nos disrumpit, quanto magis veteres, scilicet fragilia corda, & infirma? Vel novas dicit, quia talis fervor spiritus novis, & nondum excitatis mentibus nuper infusus minus valet se cohibere, quin erumpat per insuetatos gemitus, vel voces, vel singultus: sic novum vinum in vase ebullit, quod inveteratum quiescit.* Donde sarà facile al Direttore, senza regolarsi dall' apparenze, che sono fallaci, pren-

dere giusto lume a discernere di che carato sia l'ebbrezza, che possa accadergli in alcun'anima da lui diretta.

64. Dovendo ora parlare degli effetti dell'ebbrezza perfetta, lascio quelli che sono comuni a' gradi di orazione dichiarati di sopra, come umiltà, distaccamento, ed altri simili, i quali però in questa orazione sono molto intensi; e solo mi restringo a quel che sono di questi gradi più propri e più specifici. In primo luogo trovandosi l'anima in questa divina ebbrezza, vorrebbe struggersi nelle lodi di Dio. *Vorebbe l'anima*, dice S. Teresa (*loco supra citato*) *dar gridi in lodi di Dio*. Indi soggiunge: *Qui vorrebbe l'anima, che tutti la vedessero, ed intendessero la sua gloria e godimento per lode del Signore, e che l'ajutassero a questo*. Lo stesso dice S. Gio: della Croce (*stanza sopraccit.*) sotto nome di emissioni, la qual parola appresso lui altro non significa, che sgorghi di lode, che scaturiscono da questa dolce fonte di celeste ebbrezza. In secondo luogo sono incredibili i desiderj, che hanno di patire per Dio quest'anime ebbre di santo amore, attese le relazioni, che ce ne fanno i due gran Serafini del Carmelo dinanzi citati. Dice la prima queste parole, parlando per propria esperienza: *Qual sorta di tormento allora se le può rappresentare innanzi, che non le sia dolce soffrirlo per lo suo Signore? Vede chiaramente, che quasi nulla facevano i martiri dal canto loro in patire tormenti, perocchè ben conosce l'anima, che da altra parte viene la fortezza*. Dice il secondo, che l'anima in quest'orazione *ha stupendi desiderj di fare e patire per Dio*. Questo era l'amore, di cui inebbriato un S. Ignazio Martire anelava di essere stritolato, ed infranto da' denti delle fiere, e chiamava a disfida tutto l'Inferno, nulla temendo i suoi tormenti per amor di Gesù: *Et tota tormenta diaboli in me veniant, tantum ut Christo fruar*. Questa ubbriachezza di amore fece che un S. Lorenzo provocasse con insulti la crudeltà del tiranno ad infierire contra se, come se fosse diverso quegli che parlava, da quello che pativa: che una S. Apollonia prevenisse le violenze de' manigoldi, slanciandosi spontaneamente nel fuoco, e che mille Santi Martiri stancassero con la loro sofferenza il furore de' più spietati carnefici. E però S. Agostino chiama giustamente questo inebbriamento d'amore ruggiada della gloria divina con cui Iddio soccorre l'umana fiacchezza, affinchè possa soffrire i più gravi travagli con cuore invitto per la di lui maggior gloria.

65. In terzo luogo acquista l'anima in quest'orazione forze prodigiose, per far gran cose in servizio di Dio; ed al contrario dell'ubbriachezza biasimevole del vino, in cui il corpo perde le forze, e l'abilità per operare, qui l'anima l'acquista a dismisura. Onde dice la Santa sopraccitata, che l'anima *incomincia ad operare gran cose con l'odore, che di se danno i fiori* (intende le virtù) *i quali vuole il Signore che s'aprino*.

66. Non voglio lasciare di riferire un'altro effetto di questa santa ebbrezza accennato da Arpio, e riferito da S. Teresa; ed è, che la persona, benchè non sia poeta, nè punto esperta del metro, con cui sogliono ordinarsi i versi, pur qualche volta compone canzonette graziose, trasportata dall'estro del divino amore. Ed in fatti si crede, ch'ella in tal congiuntura facesse quell'amorosa canzona, in cui va ripetendo quel dolce intercalare: *Io muojo, perchè non muojo*. Nè ciò rechi maraviglia al Lettore, mentre S. Attanasio, S. Gio: Grisostomo, e comunemente gli Espositori della Sacra Scrittura dicono, che lo Spirito Santo è amico di sacre Poesie; perchè siccome non opera Iddio cosa alcuna, benchè minima, senonchè *in numero, pondere, & mensura*, così gradisce que' sentimenti divoti, che con numero di voci, e con metro regolato si esprimono. Ed in fatti il Santo Davide mosso dallo Spirito divino esprime i suoi divotissimi sentimenti con metro poetico, come pratica anche la Santa Chiesa ne' suoi Inni.

67. Prima di uscire di questo capo non voglio lasciare di accennare un' altra grazia riferita da S. Gio: della Croce, la quale sebbene non è di tanto pregio, quanto la perfetta ebbrezza, che ora abbiamo dichiarata, è però anche essa un gran favore, che talvolta Iddio concede a queste anime ebbre di amore. Questa chiamasi Favilla d'amore, e sembra appunto una favilla caduta dalla fornace del divino amore, che toccando l'anima, prestamente l'infiamma, l'abbrucia, e la lascia ardendo in fiamme di carità: al tocco di quell' amorosa scintilla la volontà subito si accende tutta in amore, in desiderj, in lodi, in encomj, in mille altri ardentissimi affetti verso il suo Dio, e siegue a starsene lungo tempo bruciando soavemente nel suo dolce fuoco. L'ardore di questa celeste favilla non dura tanto quanto suol durare l'ubbriachezza di amore; e gli effetti, che produce, quantunque non sieno tanto preziosi, quanto quelli della santa ebbrezza, sono però più infiammati, e più accesi.

CA-

CAPO VIII.

Avvertimenti pratici al Direttore circa il predetto grado d'Orazione.

68. Avvertimento I. Trattandosi d'ebbrezza spirituale, debbe il Direttore procedere con molta avvertenza, e sospetto co' principianti o proficienti, in cui non essendo ancora sodezza di virtù, non è facile il discernere, se le loro effervescenze d'amore nascono da impeto di spirito, o di natura. Accadendogli dunque, che alcun suo penitente prorompa frequentemente in esteriorità straordinarie, non corra subito a credere, che tali azioni insolite provengano da ebbrezza, ed accensione esorbitante di amore; perchè tali esteriorità possono provenire da mente leggiera, da naturale dissoluto, da cervello fantastico, da indole troppo facile, da natura troppo dolce, che ad ogni piccolo sentimento di affetto grandemente si commova; e massime nelle donne, che dalla passione dell'amore più forse che da ogni altra passione sono dominate. Possono anche procedere da affettazione, da finzione, e da ipocrisia, con cui procuri alcuno con queste apparenze esterne acquistarsi credito di gran bontà. Se però egli scorga nella sua penitente, o nel suo penitente alcune di queste naturali inclinazioni, non abbia loro fede; ma adopri tutta la sua autorità per frenarlo.

69. Osservi, se queste esteriorità insolite gli accadano più frequentemente in pubblico che in secreto, più spesso ove è radunanza di gente, che dove non vi è alcuno, che lo possa osservare. Se questo è, tema, che ne ha ragione: perchè lo spirito di Dio è nemico di pubblicità. Noti con l'occhio critico, se in questi esterni trasporti conservi la dovuta modestia; specialmente essendo donna, di cui è più propria una tal virtù. E se questa non vi sia, sospetti pure, che ne ha gran fondamento: perchè sebbene può Iddio, con infondere un fervore straordinario nel senso, spingere alcuno a movimenti straordinarj; non è credibile però, che l'induca mai a contravvenire alla modestia, che egli stesso ha tanto raccomandata per bocca di S. Paolo, dicendo: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*. Ed in fatti si legge di S. Maria Maddalena de' Pazzi, che spinta a ballare dallo Spirito di Dio, mostrava nel ballo stesso un certo lustro di pietà, che moveva a divozione i circostanti.

70. Soprattutto esamini, se un tal penitente, benchè non sia ancora perfetto, anzi si trovi lungi dalla perfezione, si eserciti con fervore nell'esercizio delle virtù, massime dell'umiltà, e della mortificazione; se nelle sue orazioni riceva frequentemente veementi impulsi, o accendimenti di amore, da cui suol nascere una tal'ebbrezza. Se non vi scorge tali cose, lo tenga o per fantastico, o per lunatico, o per ipocrita, o per illuso dal Demonio, che può essere autore di tali stranezze, e per mettere in deriso la pietà, e senza alcun riguardo gettare a terra tutto.

71. Avvertimento II. Se poi il Direttore dopo un diligente esame troverrà, che tali esteriorità, benchè strane, provengono da una vera ebbrezza di amore sensibile, dee mettere tutta la sua cura in moderare tali eccessi: perchè S. Tommaso (1. 2. *quaest.* 31. *art.* 5. *ad* 3.) parlando di tali sensibilità esorbitanti dice, che *delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur a ratione; & ideo indiget temperari, & refrenari per rationem*. E però debbe il Direttore in questi casi adoperare la discrezione, di cui non sarà forse capace il suo penitente: altrimenti lo vedrà in breve inabile a tutti gli esercizj di divozione. Conciossiacosachè, come dice Arpio, da questi bollori eccessivi di spirito, che sogliono andare accompagnati da palpitazioni, e balzi di cuore, ne siegue lesione nel corpo, ed un accendimento di sangue molto nocivo attorno al cuore, per cui offesi gli organi corporali, non potrà più l'infelice attendere all'orazione, ed applicandovisi, non potrà praticare, come prima, gli atti della divozione sensibile; perchè il cuore per gli suoi grandi eccessi rimarrà, come suole accadere, chiuso, e serrato in una certa naturale tristezza: onde quello caderà alla fine in inquietudini, in pusillanimità, in angustie, e quasi in disperazioni: lagnandosi intanto di essere abbandonato da Dio, quasi che non si fosse col suo indiscreto fervore renduto da se stesso inetto agli esercizj di spirito.

72. Quindi saggiamente avverte S. Bonaventura, che per godere più lungamente delle divine comunicazioni, conviene prenderle con moderazione: altrimenti siccome rotto il vaso n'esce tosto il liquore, che in esso si conteneva; così guastata ne' novelli spirituali la complessione, manca anche il balsamo soave della divozione.

73. Il modo poi di moderare queste effervescenze impetuose di amore sensibile, è quello che insegna S. Teresa, cioè ridurre lo spirito all'interiore. Questo si fa metten-

dosi

dosi l'anima avanti a Dio, e trattando con lui in pura, e nuda fede: perchè allora per mezzo della luce intellettuale si dilatano i sensi dello spirito, e si rende la persona più capace di ricevere con pace l'influenza del divino amore. Se questo non basta, si adopri l'altro rimedio, che si dà dall'istessa Santa (*in itiner. perfect. cap. 19.*) dicendo: *Stiamo dunque con avvertenza, quando vengono impeti sì grandi, per non accrescerli, ma per troncarne soavemente il filo con qualche altra considerazione, e con abbreviare il tempo dell'orazione, per gustosa che sia*. E se neppure questo giova, muti il Direttore al penitente la materia delle meditazioni, proponendogli considerazioni, che più giovino ad umiliarlo, ed abbassarlo, ed a muoverlo a contrizione delle sue colpe, che a nutrire quegli ardori troppo impetuosi di amore, e bisognando gli vieti ancora, non per sempre, che non conviene, ma per qualche tempo determinato l'esercizio delle sue meditazioni: così sottraendo ogni materia al suo fuoco, verrà a mitigarne il soverchio ardore. In somma la discrezione è troppo necessaria per andare avanti nel cammino dell'orazione: e mancando questa al penitente, supplisca il Direttore.

74. Avvertimento III. Se il Direttore vedrà che il suo penitente, sorpreso da quegli empiti d'amor sensibile, non possa qualche volta raffrenarsi dal prorompere al di fuori in insolite apparenze, gli ordini di sottrarsi subito in tali casi dalla presenza delle persone, e di ritirarsi prestamente, se può, in luoghi appartati e solitarj, e questo per più ragioni. Primo, perchè alcuni si maravigliano molto, e si scandalizzano di tali esteriorità, ed altri le prendono per oggetto di derisioni: onde viene a mettersi in canzone la pietà. Secondo, perchè il penitente istesso può prenderne materia di compiacenza, e di vanità, vedendosi ammirato, e forse anche lodato da chi prende in buona parte la sua esteriorità, che nelle donne riesce di maggior pericolo, essendo queste per la debolezza del loro sesso più facile a lasciarsi innalzare dal vento della vana compiacenza, e vanagloria.

75. Avvertimento IV. Se poi accaderà al Direttore di avere in cura qualche anima di gran perfezione, a cui doni Iddio l'ebbrezza perfetta d'amore, avrà poco che fare: sì perchè una tale ebbrezza è un grado d'orazione sicura, non potendo nè la natura, nè il Demonio produrre nel più intimo dell'anima tanta soavità, e tanto gaudio; sì perchè non sogliono in questa ebbrezza accadere gl'inconvenienti dianzi accennati, e lo spirito di Dio puro suol comunicare all'anima discrezione, con cui regolarsi per non dare in esteriorità biasimevoli. Assicurandosi dunque che una tal'anima goda di quello perfetto inebbriamento, le dica senza timore, che dia pure liberamente il consenso alle comunicazioni soavi, che Iddio va operando in lei. E perchè S. Teresa (*loco supracit.*) asserisce, che se l'ebbrezza sia in sommo grado, è sì grande il godimento, che *pare alcune volte non resti che un punto per finir l'anima di uscire di questo corpo*; le dia in tal caso il consiglio dell'istessa Santa, che si lasci del tutto nelle braccia di Dio; se vuole egli condurla al Cielo, vada; se all'Inferno, non prenda pena, purchè vada col suo bene.

CAPO IX.

Quinto grado di Orazione soprannaturale. il Sonno spirituale.

76. DUE sono le orazioni soprannaturali, ed infuse, che sopiscono l'anima con Dio, e però si chiamano *sonno spirituale* dell'anima. L'una nasce dall'ebbrezza perfetta, come il sonno corporale dalla corporale ebbrezza; l'altra proviene da cagione affatto diversa. Prima parleremo della prima, che va connessa con l'ebrietà spiegata ne' capi precedenti: in questa occasione parleremo ancora della seconda, acciocchè non vi sia cosa, che allo stesso tempo rimanga ignota a' Direttori delle anime.

77. S. Bonaventura (*in 7. Proc. Relig. cap. 14.*) mette tutta l'essenza del sonno spirituale in un principio di estasi, in cui l'anima tutta fissa per l'ammirazione, e per l'amore, nello sguardo delle divine grandezze, abbandona i sensi esterni, ma non affatto; e però se ne sta in modo di chi si trova fra sonno, e vigilia, che vede, e non distingue, sente, e non intende. *Est enim*, dice egli, *talis iste somnus sicut illorum, qui incipiunt dormitare, & tamen videntur sibi ea, quae circa se fiunt, aliquo modo sentire, & intelligere. Sed prae sopore non advertunt, nisi velint sibi vim facere, ut ad se plenius revertantur.*

78. Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. p. 3. cap. 7.*) però dice, che sebbene quest'orazione ora descritta possa dirsi sonno spirituale in riguardo a' sensi esteriori, che rimangono mezzo sopiti; in riguardo alle potenze spirituali dell'anima (che debbono in questo principalmente considerarsi) non può

in

in alcun modo chiamarsi sonno. Perchè l'anima in una tale orazione se ne sta con l'intelletto, e con la volontà molto svegliata: mentre viene rapita in Dio con una cognizione molto luminosa, e con un amore veemente, come siegue a dire lo stesso Santo: *Amor enim Dei cum pura intelligentia cognitus inebriat mentem, & ab exterioribus abstractam, suaviter Deo conglutinat, & conjungit. Et quanto amor vehementior, & intelligentia lucidior, eo validius in se mentem rapit, quoad usque tandem omnium, quæ sub Deo sunt, oblita, in solo divinæ contemplationis radio libere figatur*. Tutto ciò, come ognun vede, piuttosto che sonno spirituale, dee dirsi un'estasi imperfetta, o un principio di estasi non ancora perfezionata, e compiuta. Perciò il predetto Alvarez si appiglia al parere di Riccardo di S. Vittore (*in Psal.* 4.) laddove parlando di questo sonno spirituale dice così: *Cogita quod facit somnus exterior circa hominem exteriorem; hoc faciat somnus hujusmodi circa hominem interiorem. Somnus corporeus exsuperat sensum corporeum, aufert enim officium oculorum, officium aurium, cæterorumque sensuum, atque membrorum. Sicut autem per somnum exteriorem sopiuntur omnes corporis sensus, sic per hunc, de quo loquimur, interioris hominis somnum soporantur omnes sensus mentis. Simul enim absorbet cogitationem, imaginationem, rationem, memoriam, intelligentiam, ut constet quod Apostolus scribit, quod exsuperat omnem sensum. Hujusmodi somnum anima inter veri sponsi amplexus capit, cum in ejus sinu requiescit*. Si osservi, che sebbene Riccardo deriva tutta l'etimologia di questa voce *sonno spirituale* dal sonno materiale del corpo, la sostanza però di questo sonno spirituale la costituisce nell'assorbimento delle potenze interne, immaginazione, intelletto, e memoria, donde nasce che la volontà si sopisca finalmente con l'amore in Dio.

79. Posto questo, dico con Riccardo, e col P. Alvarez, che *il sonno spirituale consiste in un amore fervidissimo, e soavissimo nato dall'ebrietà perfetta, per cui la volontà, lasciando tutte le cognizioni, si abbandona, e sopisce fra le braccia del suo Sposo divino*. Dunque dall'ebrietà perfetta nasce questo sonno di spirito: poichè l'anima già ebbra d'amore lascia ogni attenzione, ed applicazione a conoscere il suo Diletto, per più immergersi con la volontà nel di lui amore, e per riposare più soavemente nel di lui seno. Quindi siegue, che i sensi esterni restano sopiti, e rimane sopita l'anima istessa, che amando, senza sapere come ama, cade in un soavissimo sopore di amore fra le braccia del suo celeste Sposo. Non voglio già dire con questo, che l'anima in questo sonno spirituale ami Dio, senza punto conoscerlo: perchè questo non è possibile secondo l'assioma delle scuole, che la volontà non può amare un oggetto ignoto: *Amor non potest ferri in incognitum*. Dico solo, che crescendo nell'ebrietà il calore soave di amore, questo toglie all'intelletto una certa sua attenzione, o riflessione sul suo conoscere; anzi assorbisce l'istessa cognizione, e la rende sì semplice, e sì sottile, che l'anima istessa, che l'ha, più non l'avverte: e però ama senza saper in che modo ama, tenendo quasi chiuso l'occhio della sua intelligenza in un certo modo sonnolento, ma però ama nel tempo stesso con gran tranquillità, e dolcezza di amore nel seno di Dio: onde dice bene S. Teresa parlando di questo grado d'orazione, *ch'è un sonno delle potenze, le quali nè del tutto si perdono, nè intendono come operano*. Certamente che in questo sonno spirituale le potenze non si perdono del tutto, perchè non sono pienamente sospese: non intendono come operano, perchè non conoscono l'anima come conosca, non intendono come ama, e come opera. Perciò l'anima posta in questo dolce sonno, va ripetendo le parole della Sacra Sposa (*Cant.* 5. 2.) *Ego dormio, & cor meum vigilat*. Io dormo, perchè parmi di avere chiuso l'occhio della mente ad intendere; e pure sento che il mio cuor veglia in amore fra le braccia del mio Diletto.

80. Siccome Iddio è quegli, che mette l'anima in ebrietà d'amore, così egli è quegli che la fa cadere in sonno di amore. Quando poi la vede già sopita nel suo seno, tanto se ne compiace, che non vuole che sia da alcuno turbato il suo dolce riposo, come se ne protesta ne' Cantici (*Cant.* 2. 7.) *Adjuro vos, Filiæ Hierusalem, per capreas, cervosque camporum ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam, quoadusque ipsa velit*. Gli effetti di questo sonno glorioso non sono diversi dagli effetti dell'ebrietà perfetta di amore, che abbiamo di sopra enumerati; senonchè arreca all'anima di particolare que' maggiori vantaggi, che suole il sonno materiale apportare al corpo; e siccome questo vie più ristora gli spiriti, ristabilisce le forze, e rende più abile il corpo a faticare; così quello dà all'anima fortezza, e vigore più speciale per operare, e patire gran cose per Iddio. E se l'ebrietà è un glorioso delirio, che abbiamo detto

to; il sonno che a quella siegue, è un' immagine della gloria: tanto è dilettevole l'amore, con cui l'anima riposa nel seno del suo Sposo divino.

81. Aggiungo una riflessione per maggiore intelligenza di quest' orazione, ed è, che l'unione, di cui parleremo ne' capi seguenti, come grado di orazione più elevato, non può dirsi sonno dell'anima, perchè l'intelletto in quella è svegliatissimo ad intendere le divine grandezze; anzi è tanta la luce, e l'intelligenza, che gli si comunica, che lo rende affatto sospeso. E però è grande la differenza, che passa fra il sonno, e l'unione d'amore.

82. Un altro sonno spirituale vi è di specie diversa, che non nasce dall'ebrietà perfetta di amore, ma da altra cagione, e viene riferita da S. Gio: della Croce nella Salita al Monte (*l. 2. c. 14.*) *Questo sonno consiste in una dimenticanza, ed obblivione di tutte le cose, proveniente da una luce semplicissima, e spiritualissima, che investendo tutta l'anima con gran forza, nel tempo stesso che la tiene altamente occupata in Dio, le toglie ogni avvertenza, e riflessione a qualunque sua operazione*. Per procedere con chiarezza, è necessario, chè dica prima ciò, che accade all'anima, ch' è posseduta da questa specie di sonno spirituale, e poi dichiari le parole di S. Gio: della Croce, con cui ha esposta la sostanza di detto sonno. Talvolta accade, che un'anima passi molte ore in orazione in una totale dimenticanza di tutto, e senza accorgersi punto di ciò che fa. Tornata poi dall' orazione, non sa cosa abbia fatta, nè dove sia stata, nè in qual cosa siasi per sì lungo tempo impiegata; e le pare, che tutte quell' ore le sieno passate in un baleno. Onde bene spesso avviene, che rimanga con iscrupolo d'aver perduto oziosamente il tempo, o di essere stata in altro modo ingannata: e può anche di leggieri accadere, che cade nello stesso scrupolo il suo Direttore, se non sia persona esperta di tali comunicazioni. In questo caso, se la dett' anima non sia stata oppressa da vero sonno corporale, o distratta da qualche strana balordaggine, o pure in altro modo illosa (il che si conoscerà dagli effetti, come poi dirò) convien dire, che sia stata da Dio tenuta in tutte quell' ore in sonno di spirito, il che è un alto grado d'orazione infosa. Questo sonno poi spirituale, come ho detto nella sua dichiarazione, consiste in una dimenticanza, ed obblivione di tutte le cose, nata da una luce molto semplice, e pura, infusa da Dio nell' anima, che non la lascia avvertire, nè riflettere a ciò che ella fa, e la rende poi incapace di rammentarsi di ciò che ha fatto. Ma per non errare, conviene avvertire, che questa luce spirituale purissima, acciocchè induca nell' anima la predetta totale obblivione, da cui principalmente nasce questa divina sonnolenza, debbe avere tre condizioni. In primo luogo debbe investire l'anima con tanta forza, che leghi la fantasia, e la memoria; altrimenti l'anima nelle sue immaginazioni, e fantasmi conoscerebbe molto bene di operare, e potrebbe poi, se non fosse affatto balorda, agevolmente ricordarsene. In secondo luogo bisogna, che la detta luce spirituale produca nell' intelletto una notizia di Dio sì delicata, e sì sottile, che egli stesso non l'avverta, e stando molto bene occupato in Dio, non vi rifletta; altrimenti se riflettesse, e sapesse di star con Dio, non si troverrebbe in una piena dimenticanza, e potrebbe, e dovrebbe averne memoria dopo la sua orazione. In terzo luogo questa notizia di Dio tanto spirituale, e delicata non dee comunicarsi alla volontà, in modo che ella se ne avvegga, come abbiamo detto anche dell' intelletto; altrimenti, se producesse in lei un amor sensibile, si accorgerebbe ella di una certa dolcezza amorosa, e di un certo gusto di spirito, che si trova nella notizia di Dio, e poi, terminata la sua orazione, non potrebbe a meno di rammentarsene. Qualunque volta dunque vi sono queste tre condizioni, che la luce intellettoale, occupando potentemente tutta l'anima, n' escluda ogn' immaginazione; che vi produca una notizia di Dio tanto spirituale, e pura, la quale tolga all' intelletto ogni avvertenza, e riflessione; e che non si comonichi alla volontà in modo a lei discernibile: ne siegue, che l'anima abbia notizia, e comunicazione alta con Dio, ma in una totale dimenticanza, ed obblivione di tutto, perchè una tale comunicazione è in una totale inavvertenza di tutto ciò, che ella fa. E però Gilberto (*Serm. 42. in Cant.*) parlando di questa innavvertenza, e mancanza di riflessione, che cagiona questo santo sonno, dice: *Licet intellectus, & voluntas quoad reflexionem consopiantur, intellectus tunc magis videt, & vigilat, & amor spiritualis cum consopitur, penitus omnis passio, & affectus animalis amittitur*. Quindi non è maraviglia, se una tal' anima, compiuta la sua orazione, non si ricorda di niente, non avendo avvertito a cosa alcuna, mentre era immersa in quella. Neppure è maraviglia, che molte ore le sieno passate in un momento, come in

In un momento passano le ore della notte a chi è posseduto da profondo sonno a cagione dell' innavvertenza, che non lo lascia riflettere alla durazione del tempo.

83. Ciò non ostante può l'anima dopo la detta orazione molto bene conoscere dagli effetti, che non si è trattenota in un sonno balordo di corpo, ma bensì in un sonno divino di spirito. Perchè, come dice S. Gio: della Croce, si ritrova con elevazione di mente in Dio, con astrazione da tutte le cose terrene, con astrazione da tutte le forme, e figure immaginarie, di cui per tutto quel tempo, ch' è stata in intelligenza pura, è rimasta pienamente spogliata. In oltre si trova con profonda pace, e quiete interiore, e con gran disposizione all' esercizio delle sode virtù: segni manifesti, che in tutto quel tempo Iddio stette all' anima molto d' appresso, mentre lasciolla con sì sante disposizioni. Onde può ella dire col reale Profeta: *Evigilavi, & factus sum sicut passer solitarius in tecto*. (*Psalm.* 101. 8.) Mi svegliai dal mio dolce sonno, e mi trovai nella sommità della mia mente solitaria, cioè alienata, ed astratta da tutte le cose, fuorchè da Dio.

84. Questa seconda orazione più che la prima, che abbiamo spiegata in questo stesso Capo, pare che meriti il nome di sonno perchè più partecipa le proprietà del sonno corporale, da cui l'una, e l'altra prendono la loro etimologia. Chi dorme, ancorchè respiri, si muova, si agiti, e faccia altre operazioni, non vi riflette punto, nè se ne accorge: risvegliato dal sonno, non si ricorda punto di ciò, che abbia fatto dormendo, e tutta la notte gli è passata velocemente in un lampo. Tutto questo compete alla seconda orazione, ma non già alla prima. Poichè in quella sebbene l'anima con l'intelligenza sta sopita nel seno di Dio, come ho già detto, con l' amore però è svegliata, e desta: si accorge molto bene di amare, e poi molto bene si ricorda di aver amato. Chi dorme perde tutt' i sensi esteriori: non vede, non parla, non ode, non gusta, non sente; se però si trova immerso in un sonno vero, e non in una certa sonnolenza, ch' è principio di sonno. E questo appunto avviene nella seconda orazione, in cui, come dice Giuseppe Lopez (*Lucerna Mistica trat.* 5. *c.* 21.) la persona smarrisce affatto i sensi, come nell'estasi; talvolta rimane immobile nel sito, in cui si trova; e talvolta cade in terra, ed ivi rimane, finchè dura l' orazione, destituta da sensi. Ma questo non accade nella prima orazione, in cui dicemmo, che non si perdono affatto i sentimenti esterni, ma s' impediscono, rimanendo mezzo sopiti. E però quella prima orazione piuttosto che sonno, la chiamerei sonnolenza, o sopore di spirito, e riposo soave dell' anima nelle braccia del celeste sposo.

85. Ma per togliere ogni equivocazione nella presente materia, si osservi, che quantunque nel sonno spiegato in secondo luogo rimangono i sensi pienamente perduti, come nell'estasi, è però l'estasi molto diversa da tal sonno: perchè nell' estasi rimane all'anima riflessione bastevole, per avvertire alla comunicazione, che Iddio va operando in lei, ed a lei ne resta poi la memoria, e può ridirla. Ma nel sonno spirituale perde l'anima ogni riflessione, ed ogni avvertenza alle operazioni sublimi, che va facendo con l'intelletto, e con la volontà, come dice Gilberto sopraccitato: donde proviene quella totale scordanza, ed obblivione, e quella impotenza a ridir pol cosa alcuna, ch' è appunto quello, in cui consiste il detto sonno, come abbiamo già diffusamente spiegato. In oltre le comunicazioni soprannaturali, che l'anima riceve nell' estasi, sono più alte di quelle, che si ricevono nel sonno. E però anche per questo titolo questi due gradi di orazione sono fra loro distinguibili.

CAPO X.

Avvertimenti pratici al Direttore circa il predetto grado di Orazione.

86. Avvertimento I. Siccome poco avemmo da avvertire circa l' ebrietà perfetta, ch' è grado di orazione infusa molto sicuro; così poco abbiamo ora da avvertire circa il sonno spirituale dichiarato in primo luogo, che dall' ebrietà perfetta prende l' origine. Solo ricordiamo, che questo è quel sonno, in cui (come dice, e riporta in più luoghi S. Teresa) alcune persone soverchiamente si abbandonano con gran perdimento di tempo, e con grave pregiudizio della sanità; e però debbono essere riscosse da una tale sonnolenza. Questo sonno non è come l'altro, da cui la persona per mancanza di riflessione, e d'avvertenza non può liberarsene. Da questo può destarsi, se vuole, facendosi forza, e dee volere, qualunque volta ne nascono pregiudizj notabili, o alla salute del corpo, od agli avanzamenti dello spirito. E tanto più, che tali eccessi, e tali danni sono segni manifesti, che all' in-

 fluen-

fluenza della grazia si aggiungano molte opere della natura difettosa.

87. Avvertimento II. Difficoltà maggiore troverrà il Direttore nel sonno, che ho spiegato in secondo luogo: poichè interrogando alcun penitente, che si trovi in questo grado di orazione, altro d'ordinario non ne ritrarrà, che risposte, le quali l'indurranno a credere, che egli in tempo di orazione in vece di orare, giaccia immerso in profondissimo sonno corporale. Egli però dagli effetti potrà agevolmente discernere qual sonno sia quello, da cui il suo penitente vien posseduto. E però osservi, che il sonno corporale lascia sempre l'anima tiepida, lo spirito grave, la mente oscura, e tarda al discorso: nè produce mai per se stesso buona disposizione all'esercizio delle vere virtù: come veggiamo accadere tutto giorno a quelli, che si destano da un alto sonno. Se dunque il Direttore scorgesse mai nel suo penitente simili effetti, dovrebbe senza fallo riputare un tal sonno o naturale ingerito dalla natura, o ingannevole eccitato dal Demonio, per torbare i di lui divoti esercizj, ed in tal caso dovrebbe dargli rimedj opportuni. Se il sonno è naturale, o proverrà da troppo lunghe vigilie, ed allora gli prescriva un più lungo riposo; o nascerà da soverchio cibo, e da smoderate fatiche, ed allora moderi tali esorbitanze. Se poi il sonno venga conciliato dal Demonio per frode, allora gli faccia praticare i soliti rimedj di ricorso a Dio, ed alla sua Madre, di resistenza, e di Sacramentali.

88. Avvertimento III. Ma se il Direttore dopo l'orazione, in cui dice il penitente di star sonnolento in totale dimenticanza di tutto, non trovi i predetti effetti difettosi, passi avanti ad indagare, se rimangono in lui gli effetti santi, che ho accennati di sopra. Se dopo l'orazione si trovi con la mente elevata in Dio, con intimo raccoglimento, con distaccamento da tutto, con astrazione ancora di specie da tutte le cose: se si trovi con quiete, con pace interna profonda, con sentimenti di umiliazione, con inclinazione alla virtù: esamini, se il detto penitente sia passato o per tutti, o almeno per alcuni de' gradi di contemplazione, che abbiamo finora spiegati: perchè, essendo il sonno spirituale un'elevazione molto vicina all'unione mistica, e fruitiva d'amore, non si suole da Dio concedere, senonchè dopo un lungo esercizio di contemplazione infusa. Se il Direttore scorga in lui questi segni, non stia più ad esitare, ma si assicuri, ch'egli nella sua orazione sia molto bene occupato, e molto vicino a Dio, benchè non se ne avvegga, e che non dorme con sonno di corpo, come egli forse teme, ma con sonno di spirito a lui grandemente profittevole. Gli ordini, che si lasci guidare da Dio, e che sentendosi astrarre dallo spirito del Signore, non gli metta impedimento con l'attività delle sue potenze, discorrendo, immaginando, ed operando; ma che lasci operare a Dio, gli dia il libero consenso, e si fidi di lui.

89. Avvertimento IV. Se il Direttore, esaminando l'orazione del suo penitente, vi trovi gli effetti ora accennati, si guardi molto di mostrarsegli troppo timoroso, e sospettoso della sua orazione, altrimenti lo metterà in grandi angustie. La ragione è manifesta: le anime, che son poste da Dio in questo sonno spirituale, vivono quasi tutte, come ho già detto, in gran timore della loro orazione: perchè non rammentandosi punto di ciò che fanno in orazione, e dopo essa trovandosi anche talvolta prostrati in terra, come chi fu posseduto da profondo letargo, si persuadono veramente di dormire, o di essere illuse dal comun nemico. Or se accade, che veggano con un simile timore i loro Direttori, si mettono in angustie, in agitazioni, in affanni molto pregiudiciali alla quiete dell'animo, ed a' progressi dello spirito. Si aggiunga a questo, che il mostrar timore in questo caso a nulla giova: perchè volendo Iddio metter l'anima nel detto sonno, non vi è modo di schivarlo; posciachè incominciando quella a raccogliersi, l'assorbisce Iddio subitamente con la sua luce, l'astrae, e la mette in dimenticanza di tutto, senza che neppure quella se ne avvegga, come alle volte accade. E però meglio è che il Direttore, avendo sodi fondamenti di sperar bene, sgombri e da se, e dal penitente ogni timore soverchio, e gli comandi, come ho già detto, che si lasci governare da Dio.

90. Avvertimento V. Avverta ancora il Direttore, che se l'anima o nel sonno materiale del corpo, o nel sonno infuso dello spi[illegible] dicesse di aver visioni, o locuzioni, non sarebbe questo il sonno spirituale, di cui abbiamo finora parlato, ma sarebbe sonno profetico, di cui dice Iddio ne' Numeri: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, & per somnia loquar ad illum*. Ed in Joelle: *Effundam spiritum meum super omnem carnem, & prophetabunt filii vestri, & filiæ vestræ, senes vestri somnia somniabunt, & juvenes vestri visiones videbunt*. Così ancora se la persona dicesse di ave-

avere avute notizie distinte di Dio, o di altro oggetto soprannaturale, non sarebbe certamente stata in questo sonno spirituale, perchè in questo sebbene l' anima si trova in alta notizia di Dio, ed in amore puramente spirituale, ciò però le accade senz' alcuna riflessione, ed avvertenza, in totale astrazione, e dimenticanza, senza poterne riferire cosa alcuna.

CAPO XI.

Sesto grado di Orazione soprannaturale: Ansie, e Sete di Amore.

91. IDdio dopo d' aver favorita l' anima diletta con quei gradi di orazione soprannaturale, che abbiamo già dichiarati, di raccoglimento, di silenzio, e di quiete; dopo averla molte volte inebbriata del suo santo amore, dopo averla forse accolta fra le sue braccia in sonno placidissimo di amore; di ordinario non l' unisce subito seco con l' unione fruitiva di amore, nè subito l' innalza allo stato di sposalizio spirituale, come dice bene S. Teresa: ma prima vuole farsi molto ardentemente da lei desiderare; e però le accende nel cuore certe ansie, e certa sete di amore impaziente, con cui se la tira dietro tutta spasimante di amore. E queste ansie impazienti d' amore appunto (che sono disposizioni all' unione, di cui avremo in breve a trattare) saranno la materia del presente Capitolo. Ma perchè queste ansie amorose non solamente accadono all' anima, mentre è vicina all' unione, ma sogliono accaderle anche prima, ma in grado assai più basso; però dell' une, e dell' altre ne ragioneremo presentemente, essendo di tutte un' istessa la cagione.

92. L' ansie di amore dunque sono *un desiderio vivo di Dio gustato, ed amato, non ancor posseduto dall' anima, ch' è già o in parte, e quasi del tutto purgata*. Per ben intendere questa dichiarazione, è necessario che premetta varie notizie.

93. Suppongo in primo luogo, che varie sono le purghe, con cui l' anima si monda da quelle macchie, che per sua fragilità ha incontrate nel senso, e nello spirito, ed insieme rimove da se quei pregiudizj, che la rendono indisposta a ricevere i favori del Cielo. Altre si chiamano purghe attive, e consistono in tutte quelle industrie, e fatiche, che adopera l' anima per distaccarsi dal mondo, e da tutte le cose create, e per abbattere l' orgoglio delle sue passioni ribelli. Altre si chiamano purghe passive, che fa Iddio stesso nell' anima, e sono di due specie, una delle quali appartiene al senso, l' altra allo spirito. Queste consistono in una moltitudine di travagli, di aridità, di tenebre, di afflizioni, e di pene, per cui Iddio pone l' anima quasi in tormentoso crogiuolo, acciocchè vi deponga la scorie de' suoi mancamenti, de' suoi attacchi, de' suoi abiti, e delle sue inclinazioni imperfette, come vedremo nel Trattato V. Si vegga S. Gio: della Croce nella Salita al Monte, e nelle Notti oscure, in cui parla diffusamente, ed *ex professo* di tutte queste penose purificazioni. Suppongo in secondo luogo, che ad ogni purga suol seguire la sua illuminazione, in cui dona Iddio all' anima qualche saggio di se, e del suo amore, proporzionato però alla mondezza, che ha acquistata nella passata purga. Suppongo in terzo luogo, che la illuminazione può provenire o dal dono della sapienza, o dal dono dell' intelletto, i quali doni, come noi diceremo nel primo Trattato, e come insegna il Maestro delle Sentenze insieme con altri Autori classici, sono molto diversi nelle loro operazioni. Poichè il dono dell' intelletto ha per officio solo di penetrare speculativamente le divine grandezze; ma il dono della sapienza ha di più per officio il penetrarle con dilettazione, con sapore, e con gusto. (*Magist. Sentent. in 3. lib. sent. dist. 35.*) *Intellectu intelligibilia capimus tantum; sapientia vero non solum capimus superiora, sed etiam incognitis delectamur.* E poco dopo: *Intelligentia valet ad creatoris, & creaturarum invisibilium speculationem; sapientia vero ad solius aeternae veritatis contemplationem, & delectationem.* E però l' anima, che per mezzo del dono dell' intelletto conosce le perfezioni di Dio, le penetra bensì con chiarezza, ma non già con soavità, e con diletto, essendo questo proprio del dono della sapienza, che tale si chiama, perchè è una saporosa scienza. Suppongo in quarto luogo, che l' anima non arriva mai a possedere Iddio nel modo che si può da noi possedere nella vita presente, finchè non giunga ad un certo grado sublime, che S. Teresa, e S. Gio: della Croce, e comunemente i Dottori Mistici chiamano *Matrimonio spirituale con Dio*: perchè allora solo si fa fra l' anima, e Dio un' unione stabile, e permanente, per cui l' anima lo sente sempre dentro di se, ed in qualche vero senso lo possiede. Prima di detto Matrimonio gusta l' anima di Dio in varie comunicazioni, talvolta anche si unisce a lui, e per quel tempo stassene l' anima soddisfatta, e paga: ma pure non può dirsi, che lo possegga, perchè tor-

torna a sciogliersi quell' unione d'amore, ed allora torna di nuovo l'anima all'ansie, ed alla sete, di cui ora parleremo: anzi per quell' istessa unione ella può divenire più ansiosa, e più sitibonda del bene, che ha gustato. Poste queste notizie, non sarà difficile l'intendere la predetta dichiarazione dell' ansie d' amore.

94. Tre cose si esprimono in questa dichiarazione. Primo, che l'anima abbia passate le purghe ora accennate, o almeno che ne abbia trascorsa alcuna. Secondo, che ella abbia incominciato a gustare di Dio per mezzo de' favori comunicatile dallo stesso Dio a proporzione delle sue disposizioni, e che siasi in lei accesa qualche fiamma di amore. Terzo, che riceva ella presentemente per mezzo del dono dell' intelletto qualche cognizione di Dio, che non la mette in possesso di Dio, nè la rende contenta, e paga con qualche intima soavità; ma le scuopre quasi da lontano l' amabilità di Dio. Qualunque volta vi sono queste tre ragioni, è necessario che risulti l' ansia d' amore. Conciossiacosachè se all' anima, che dopo alcuna sua purga abbia gustato già del divino amore in qualche comunicazione soave, le si mostri per mezzo del dono dell' intelletto l'amabilità del sommo bene, conosce ella e con l' esperienze passate, e con la luce presente la divina soavità, ma non la gusta; odora con quella notizia speculativa la dolcezza di Dio, ma non la prova. Quindi siegue, che irritato l'appetito di amore, che già arde in lei, non possa far a meno di prorompere in desiderj ardenti, ed alle volte impazienti verso il suo Dio, i quali desiderj sono le vere ansie di amore.

95. Spiega questo S. Tommaso (*opusc.61. gradu 5.amor.*) con la similitudine della fame corporale, che è molto atta ad esprimere questo grado di orazione soprannaturale. A formare la fame, si richiede che lo stomaco sia voto di cibi, e purgato da flemme, e da altri umori peccanti. Or se a questo si aggiunga la presenza de' cibi, altre volte da lui gustati, di cui senta egli l'odore, e non esperimenti il sapore, si accresce fuor di modo l'appetito, e si aumenta a dismisura la fame. Così, se ad un' anima, che già sia stata o in parte, o in tutto votata dall' imperfezioni degli abiti, dagli appetiti, e delle inclinazioni difettose per mezzo delle purghe spirituali, e che abbia già saporeggiato Iddio per mezzo di qualche amorosa comunicazione, e siasi già accesa in amore, si faccia poi sentire per mezzo di qualche illustrazione speculativa l'odore, e la fragranza delle divine grandezze, ma non già il sapore; s'irrita grandemente l'appetito ragionevole, s' innalza a Dio con ardente brama, e si forma l' ansia d'amore. Nè paja strano, che io chiami la notizia di Dio odore di Dio, mentre così la chiama anche S. Paolo (2. 2. *ad Corinth. c. 2. 14.*) dicendo: *Deo autem gratias, qui odorem notitiæ suæ manifestat per nos in omni loco*. Il che allora è più vero quando una tal notizia si fa sentire all'anima senza un certo sapore soave, che la soddisfi, e l' appaghi, come accade nel caso nostro. Ed appunto dall' odore di queste notizie divine, quasi balsami celesti, dicea d' esser tratta la sacra Sposa (*Cant. 13.*) quando piena di ansie amorose correa dietro il suo Diletto, dicendo: *Trahe me post te: curremus in odorem unguentorum tuorum*.

96. Spiegata la sostanza di queste ansie d' amore, riesce facile l' intendere cosa sia la sete d' amore, mentre questa altro non è, che l' istesse ansie d' amore sempre ferme, sempre fisse nelle viscere dell'anima per consumarla. Se l' appetito razionale s' innalzi a Dio con qualche desiderio impaziente, ma passeggiero, quella si chiama *ansia d' amore*: ma se lo stesso desiderio ansioso se ne stia sempre radicato, e fisso nel seno dell' anima, quello allora si chiama *sete di amore*. E però fra l' ansie, e la sete vi è quella proporzione, che passa fra la fiamma, ch' esce del legno acceso, ed poi si estingue, ed il fuoco istesso, che se ne sta immobile, e fermo nella materia del legno, nè se ne parte finchè non l' abbia ridotto in cenere.

97. Ma perchè la sete, e l'ansie d'amore non sono sempre di un istesso grado, ma sono tra loro diversissime secondo la diversità degli stati, in cui si trova l'anima amante; però bisogna accuratamente distinguere l' ansie, e la sete, ch' è ne' principianti, da quella che si trova ne' proficienti, e ne' perfetti. I principianti, come quelli, che altre purghe non hanno trascorse, che l' attive, distaccandosi con le loro diligenze dal mondo, e mortificando generosamente le loro disordinate affezioni, nè sono ancora stati posti da Dio al cimento di altre purgazioni più atroci; sono ancora imperfetti, ed immondi, e perciò le loro ansie sono affannose, e sollecite: sorgono con istringimento, ed affanno di petto, e portano seco una sete di Dio angosciosa. In somma siccome il loro amore è, che sentono tutto nell' appetito sensitivo, e basso, così le loro ansie, benchè tendano a Dio, si formano tutte nel senso con sollevamento corporale. S. Teresa parlando di queste prime ansie imperfette, dice così

così (*in vit. c. 29.*) *Chi non avrà provato quest' impeti sì grandi*, (per impeti qui intende l'ansie perfette, di cui ragioneremo appresso) *è impossibile poterlo intendere, perchè non è inquietudine del petto, nè certe divozioni, che sogliono venire molte volte, le quali pare che affogbino lo spirito, che non cape in se: questo è modo d'orazione più basso.* Poco dopo soggiunge: *Io da principio l'ebbi alcune volte, e lasciavami la testa rovinata, e lo spirito talmente stanco, che il giorno seguente, e più oltre non mi sentiva bene per tornare all'orazione.* Ecco le qualità di queste prime ansie.

98. L'ansie d'amore ne' proficienti, che hanno passata la prima purga passiva, che si chiama di senso, e sono entrati già in istato d'illustrazione, sono assai più spirituali, benchè anch'esse facciano presa nel senso. Posciachè essendo già l'amore di questi più purgato, e più acceso a cagione de' favori straordinarj, che dopo la loro purificazione hanno ricevuti da Dio in gran copia, è necessario, che anche le ansie amorose, con cui si slanciano in Dio, sieno più pure, più intime, e più vive, altresì più intima, e più infiammata sia la sete di amore, che ordinariamente arde nel loro cuore. Veggiamo ciò che dice S. Gio: della Croce delle ansie, e sete d'amore, o come egli la chiama, la notte oscura del senso. *E perchè alle volte questo incendio di amore cresce assai nello spirito, sono tanto grandi l'ansie per Dio nell'anima, che pare che se le secchino l'ossa in questa sete, se le marcisca, e guasti il naturale, e che il calore, e le forze languiscano per la vivezza della sete di amore: sente eziandio l'anima, ch'è viva questa sete d'amore, come anche l'aveva, e la sentiva Davide, quando disse:* (*Sitivit anima mea ad Deum vivum:*) *l'anima mia ebbe sete a Dio vivo; ch'è tanto, come dire: La sete, che ebbe l'anima mia, fu viva; la qual sete per esser viva, possiamo dire che facea morire di sete. Benchè la veemenza di questa sete non è continua, ma alcune volte sentendosi però ordinariamente qualche sete.* (*Nott. obscur. lib. 1. cap. 11.*) Vegga il Lettore quanto la sete di questi è diversa da quella degl'incipienti dianzi dichiarata.

99. E pure non ha che fare con la sete, e con l'ansie de' perfetti, che hanno già passate le purge del senso, e dello spirito, e sono già vicini ad unirsi con Dio con unione mistica, e perfetta di amore: perchè, come dice lo stesso S. Gio: della Croce (*in Nott. obscur. lib. 2. c. 13.*) *questa infiammazione e sete di amore, per essere qui già dello Spirito Santo, è differentissima da quella, che dicemmo nella notte del senso.* (Intende della sete de' proficienti, spiegata nel numero precedente.) *Perciocchè quantunque qui il senso ne porti eziandio la sua parte, essendo che non lascia di partecipare del travaglio dello spirito; nondimeno la radice, ed il vivo della sete di amore si sente nella parte superiore dell'anima, cioè nello spirito, sentendo, ed intendendo di tal maniera quello, che sente, ed il bisogno, che ha di quello che desidera, che tutto il penare del senso, benchè senza paragone sia maggiore di quello, ch'è nella prima notte sensitiva, non lo stima niente: perchè nell'interno conosce un mancamento di un gran bene, che non si può rimediare con cosa veruna.*

100. Questa è la sete impaziente, per cui bisogna che l'anima si unisca a Dio con unione perfetta, e stabile di amore, o pur che muoja, non potendo durare lungo tempo in una sì gran violenza d'affetto. La esprime il Santo con la parità del desiderio impaziente, con cui bramava Rachele di aver figliuoli, dichiarandosi con Giacobbe o di volere la prole, o di volere la morte: *Da mihi filios, alioquin moriar.* Altri la chiamano sete inestinguibile, o fame insaziabile, ch'è lo stesso; perchè giunta l'anima a questo stato, non vi è cosa nè umana, nè divina, che l'appaghi, fuorchè l'unione permanente con Dio, a cui anela con istrana impazienza. Onde dice bene Rusbrocchio. (*l. 1. cap. 5. de orn. nup. sp.*) che per quanto mangino, e beano tali anime saporite comunicazioni, non possono giammai saziarsi: perchè per quanto lor sieno poste innanzi tutte le vivande, e banchetti più lauti, di cui sogliono cibarsi l'anime pure, da quelli solamente sono compresi, che li provano: pure se manca loro il cibo principale proporzionato alla loro estrema fame, ch'è la divina unione, piuttosto si aguzza, ed inerudelisce più ad ogni momento la loro fame. E la ragione di questo si è, perchè le comunicazioni divine più che sono dolci, e soavi, più fanno intendere a tali anime la mancanza di quel sommo bene, che ancora non posseggono con unione perfetta di amore, e però ad altro non giovano, che a farla più spasimare nella loro sete.

101. Quindi proviene, che traboccando questa gran sete, e questa gran fame dello spirito, in cui tutta risiede, nelle potenze corporali, le brucia, le disecca, le consuma col suo smoderato calore; e fa, che tali persone comparischino anche al di fuori pallide, estenuate, e smunte, e qualche volta cadono anche in languori mortali, come ce la

la dipinge Dionigi Cartusiano (*de fon. luc. cap.* 18. 19.)

102. La cagione poi di queste seti sì impazienti, e sì implacabili, ch' esperimentano l'anime giunte già alla fine delle loro purgazioni, è quella, che apporta S. Gio: della Croce (*Flam. amor. viva*, *Stanza* 3. §. 1. & 2.) e ce ne dà il fondamento S. Tommaso (2. 2. *quæst.* 24. *artic.* 7.) Dice l'Angelico, che l'anima nostra può con aumento infinito crescere nell'amore di Dio, e però ha una capacità quasi infinita di amore: e se ella sempre non sente nelle sue potenze una sì grande ampiezza, ciò proviene dalle indisposizioni, che l'occupano, che l'ingombrano, e che la tengono oppressa: conciossiacosachè qualunque cosuccia, che le si attacchi, basta, come dice il sopraccitato S. Giovanni, acciocchè non si avvegga della mancanza del sommo bene, di cui ha sì vasta capacità. Ma quando poi è già l'anima verso il fine delle purghe passive, e si trova già sgombra non solo da mancamenti, ma da tutti gli abiti, da tutti gli attacchi, e da tutti gli appetiti difettuosi, fino dall'istesse inclinazioni naturali imperfette, comincia a sentire in se questo gran voto, quest'immensa capacità, e ad aver sete grande di unirsi per amore a quell'infinito bene, che solo la può riempire. Ma, se poi Iddio le faccia tralucere quasi per piccola fissura qualche raggio di luce, con cui le mostri la sua amabilità, ma non gliela comunichi, s'irrita tanto la sete, che arriva la poverina più che a morire; e quantunque non la patisca così intensamente, come si patisce nell'altra vita, il suo patire però pare una viva immagine di quel patire: che sono appunto l'espressioni di detto Santo, il quale conclude così: *E questi sono quelli, che penano con amore impaziente, non potendo stare molto senza ricevere, o morire*. E questo è il quarto grado della carità violenta, che Riccardo di S. Vittore chiama instabile. *Quidquid sibi fiat, desiderium ardentis animæ non satiat. Sitit, & bibit, bibendo tamen sitim suam non extinguit; sed quo amplius bibit, eo amplius & sitit*. Siegue questo Dottore con formole espressive a spiegare l'insaziabilità penosissima di questa sete, che con altro nettare non può placarsi, che con l'unione soavissima di amore con Dio.

103. E qui si noti, che questa sete, e questa fame di Dio alle volte si concentra nell'intimo dell'anima, e vi genera infermità di amore. Poichè siccome la fame corporale, se sia insaziabile, dice l'Angelico (*opusc.* 61. *grad.* 5.) produce una malattia nel corpo, che si chiama *bolismo*; così la fame, e la sete di Dio, se sia inestinguibile, ed implacabile, produce nell'anima un' infermità di spirito, grandemente desiderabile, per cui ella sta consumandosi nelle sue brame.

104. Si noti ancora, che l'ansie, la sete impaziente, la fame insaziabile finora spiegate, sebbene vanno congiunte con grandi pene, sono però quelle pene dolci, di cui l'anima non vorrebbe mai esserne priva. Parlando S. Teresa dell'anima (*in cast. int. mans.* 6. *c.* 6.) che si trova in ansie, e sete d'amore, dice che *vive con gran tormento, benchè gustoso*; ed aggiunge, che *quando ne sta senza, non si trova contenta*. Parlando degl' impeti, che sono anch' essi vere ansie, ma improvvise, e veementi, dice: *E assai gran pena, ma dolce, e se non vuole sentirla, non può; nè vorrebbe, che mai se le partisse, perchè la tiene più contenta che la sospensione dell' orazione di quiete, che manca di pena*. E cose simili dice in altri luoghi: ed eccone la ragione. Questa sete, queste ansie penosissime, perchè sono desiderj vivi, ed ardenti di un gran bene lontano, a cui brama l'anima unirsi o in questa vita, o nell'altra: sono ancora soavissime, perchè nascono da un amor ardente di Dio, già gustato dall'anima, quale è sempre nelle sue opere dolce, e dilettevole. E così viene ad unirsi con mirabile innesto ad un gran diletto una gran pena.

105. I fini, che ha Iddio mettendo l'anima a penare dolcemente fra le predette ansie, seti, ed impeti di amore, due sono. Primo, purgar l'anima da tutt' i pregiudizj, che ancor ritiene per l'unione con Dio: ed in fatti S. Bonaventura chiama tutte queste pene di amore, ed altre, di cui altrove parlerò, purghe di fuoco, perchè in realtà l'anima per mezzo di queste strette di amore famelico, e sitibondo si spoglia a maraviglia del suo amor proprio, e si dispone all'amor perfetto, ed unitivo. Secondo, per dilatare i seni dell'anima, a fine di renderla capace di ricevere tutta quella pienezza d'amore, ch'è necessaria per unirla a Dio e trasformarla in lui. Poichè dice S. Tommaso (1. 2. *q.* 12. *art.* 6.) che questo hanno di proprio i desiderj; accrescere l'amore, e rendere atto l'amante a ricevere con pienezza nelle viscere del suo cuore l'amato. *Quia ubi est major caritas, ibi est majus desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum, & paratum ad susceptionem desiderati*. E più chiaramente al nostro proposito dice S. Gregorio (*Moral. lib.*

lib. 5. c. 6.) che Iddio con singolar provvidenza differisce a' contemplativi il compimento de' loro desideri, acciocchè questi con la dilazione si accrescano, e crescendo dilatino i sensi dello spirito. In confermazione di questo apporta quelle parole della Cantica: *In lectulo meo quæsivi per noctem quem diligit anima mea, & non inveni*. E vi riflette così: Si nascose lo Sposo divino, mentre era cercato, acciocchè cercandolo l'anima amante con più fervide brame, divenisse più abile, e più capace a trovarlo, e possedesse più abbondantemente quel bene, che avea più ardentemente cercato. Ecco dunque l'alto fine, che ha Iddio, ponendo l'anima in queste pene di amore, dilatarla, e renderla atta a ricevere quella gran piena di amore, che dovrà poi immergerla tutta, e trasformarla in lui, perchè in realtà quella sete inestinguibile, quell'ansie impazienti sforzano, dirò così, i sensi angusti dell'anima, e li dilatano: onde quella sempre più dilatata, e purgata acquista un'abilità immensa ad amare.

106. Siegue da tutto ciò, che l'anima, finchè non giunga all'unione di Dio perfetta permanente, che i Santi chiamano di Mattimonio spirituale, si trova sempre fra questi spasimi di amore: perchè fino che non pervenga a tale stato, ha bisogno sempre di essere più purificata, e più ampliata con questa purga di fuoco, altrettanto dolce, quanto tormentosa. Ancorchè Iddio l'unisca seco con qualche vincolo di amore; ancorchè lo innalzi con estasi, e con ratti, ancorchè l'abbellisca con ornamenti di sposa; sempre, passati tali favori, ella torna alla sua antica sete; sempre tornano l'ansie, sempre tornano le trafitture d'amore; anzi allora divengono più atroci, come vedremo a suo luogo. Quando poi l'anima giunga al talamo de' divini Sponsali, allora Iddio prende stabile possesso di lei, ed ella di Dio: ed in quell'unione abituale si sedano tutte l'ansie penose, e l'anima se ne rimane sempre con Dio in una perpetua serenità. Ma per togliere l'equivocazione, che potrebbe nascere, si avverta, che solo l'ansie impazienti di quelli, che stanno alla fine delle loro purgazioni; sono pessime disposizioni alla detta perfetta unione di amore con Dio, e non già l'ansie de' proficienti (parlando di legge ordinaria:) poichè, essendo questi ancora involti in molte imperfezioni, da cui debbono esser mondati, si trovano anche lungi da uno stato sì sublime. L'ansie di questi servono per prossima preparazione a ricevere alcuni favori straordinarj inferiori alla detta unione; mentre mortificandosi per mezzo di esse l'amor proprio, ed ampliandosi i seni dell'anima, si rendono atti ad alcune comunicazioni soprannaturali, che Iddio vuole loro compartire.

CAPO XII.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra il precedente Capitolo.

107. Avvertimento I. Il primo avvertimento del Direttore debb'essere di procedere con molta accortezza, in discernere se tali ansie provengono dalla grazia, o sieno effetti della natura, potendo facilmente accadere, massime nelle donne, che per ogni pena ansiosa, originata anche dalla loro naturalezza, credano già di spasimare in ansie di amore. Questo avvertimento è della gran Maestra sopraccitata, (*Castel. intern. c. 6.*) laddove parlando di tali ansie, dice così: *Avvertite anche, che la complessione debole suol cagionare alcuna di queste pene, particolarmente se è di persone tenere, le quali per ogni cosellina piangono*.

108. Avvertimento II. Se può il Direttore riconoscere nelle ansie, e sete del suo penitente qualche cosa di soprannaturale, dee mettere tutto il suo accorgimento in discoprire di che specie sieno, se quelle sieno, che dicemmo esser proprie de' principianti, o quelle, che sogliono accadere a' proficienti, o finalmente quelle, che fanno dare i perfetti in impazienze d'amore: perchè tra l'une, e l'altre vi è grandissima diversità, e la diversione debb'essere il regolamento di ciascheduna. Se l'anima non sarà ancora passata per alcuna delle purghe passive, di cui parleremo nel quinto Trattato; e tali ansie amorose sorgeranno con un certo sollevamento corporale, saranno senz'alcun dubbio ansie di bassa lega, quali alle volte accadono a' principianti fervorosi, il cui amore essendo molto imperfetto, imperfette altresì conviene che sieno l'ansie del loro amore. In tal caso tutta l'attenzione del Direttore ha da essere indirizzata a quietare, e placare, e mettere in calma questi tumulti amorosi, ed insieme affannosi di spirito, che sogliono stancare la testa, offendere il petto, e rendere la persona inabile all'orazione, ed agli esercizj di spirito; proccurando di ridurre tutto quell'eccesso di sensibilità ad un affetto spirituale interiore, quieto, e pacifico, come dissi in un simil caso, parlando dell'ebrietà spirituale. E giacchè S. Teresa (*in Vit. cap. 19.*) insegna

gna la maniera, con cui debbono moderarsi queste esorbitanze di affetto, altro io non farò, che riferirla. Dice dunque così: *Debbonsi tor via questi acceleramenti, proccurando con soavità raccoglierli dentro di se, ed acchetare l'anima, perciocchè questo è a guisa di alcuni bambini, che hanno un piangere tanto impetuoso, ed accelerato, che pare stiano per affogarsi; e con dar loro un poco bere, cessa quel soverchio sentimento. Così qua la ragione tronchi, e ritiri la briglia, perchè potrebbe essere, che il medesimo naturale ajuti a questo. Volti la considerazione, con temere, che non sia tutto perfetto, ma che può essere in gran parte sensuale: ed acquieti questo bambino con un regalo, ed accarezzamento di amore, che lo faccia muovere ad amare per via soave; e non a forza di pugni, e di batiture (come si suol dire,) ritiri dentro questo amore; e non sia come pentola, che soverchio bolle, a cui se si pongano legna senza discrezione, si versa tutta: ma si moderi la causa, che si prese per accendere questo fuoco, e si proccuri smorzare la fiamma con lagrime soavi, e non penose, come bene sono quelle di questi sentimenti, che fanno gran nocumento*. Indi soggiunge: *Sicchè gran discrezione bisogna ne' principianti, acciocchè tutto vada con soavità, e s' insegni allo spirito di operare interiormente, proccurando molto di fuggire l' esteriore.*

109. Da tutto ciò si deduce, che dee l'anima calmare queste ansie d'amore troppo sensibili, e smoderate, con moderarne la causa. Il che potrà in due modi effettuarsi, o con divertire la mente dalle considerazioni, da cui quelle presero l'origine, o con ridurre quell'affetto d'amore affannoso al di dentro nell'interiore dell'anima, ove divenga spirituale, quieto, e soave. La riduzione poi di tali effetti sensibili all'interiore, si fa con mettersi l'anima avanti a Dio in pura fede, e con esercitarsi gli atti di amore quietamente con la sola volontà, senza fare alcuno sforzo per eccitare gli affetti indiscreti dell'appetito sensitivo, come insegnai un'altra volta.

110. Avvertimento III. Se poi il penitente sarà già passato per la prima purga, detta del senso, e si troverrà già fra una moltitudine di favori in istato d'illuminazione, le sue ansie, e la sua sete sarà assai più spirituale, e più pregevole. Contuttociò anche in questo caso vi è bisogno di moderazione, se una tale sete sia eccessiva con notabile pregiudizio della sanità corporale. Tanto più che la nostra Maestra avverte: (*Cast. inter. mans. 6. c. 6.*) che *non essendo questi gran desiderj di persone molto approfittate, e provette, potrebbe molto bene il Demonio muoverli, per farci credere, che siamo di questo numero, essendo sempre bene andar con timore*. Se dunque il Direttore scorgerà in una tal'ansia, e sete di Dio intima, ed ardente, qual suol essere quella de' proficienti, o inganno del nemico, o eccesso pregiudiziale alla salute, ponga presto i riparo, facendo che il penitente nell'ansia' che prova di unirsi a Dio in questa vita, o di goderlo presto nell'altra, si conformi, quanto può, al divino volere, e con quella uniformità di affetto quieti lo spirito ansioso, o pure che diverta altrove il pensiere, e tolga ogni incentivo alla sua sete. E se questo non basta, gli abbrevj il tempo delle orazioni, e faccia che queste vadano interrotte con opere esteriori; lo faccia conversare con persone pie, le quali con discorsi divoti rechino qualche moderata distrazione al di lui spirito, e bisognando ancora gli conceda qualche onesto divertimento. Avverta però che non potrà sempre ottenere il suo intento; perchè l'ansie, e la sete di questi proficienti il più delle volte nasce da amore infuso; e però non sta sempre in loro poterè raffrenarsi, ed il temprare quella viva sete, che arde loro nel cuore. Contuttociò, se egli vede, che questi desiderj ansiosi stringono troppo il soggetto, o che la sete di amore troppo lo consumi con detrimento corporale, usi pure i predetti lenitivi, che se non sempre, molte volte almeno gli saranno di giovamento.

111. Se poi la persona, che patisce tali cose, avrà già passate tutte le purghe, e sarà giunta allo stato de' perfetti, non potrà il Direttore far cosa, che giovi a mitigare le sue pene amorose: perchè la sete di questi è affatto impaziente, la fame è affatto implacabile, l'ansie, e gl'impeti sono violenti, ed in una parola le loro comunicazioni sono passive, e Iddio solo le può medicare. Però dice Riccardo: (*de grad. viol. Carit. c. 2.*) *Frustra (ni faller) sic languentis animæ conatur quis lenire dolorem, temperare mœrorem, cum de intus curari oporteat dulce vulnus amoris*. Al più potrà ottenere, che pratichino alcuno de' predetti rimedj, quando Iddio non gl'investe potentemente con tali comunicazioni. Non tema però di loro, perchè quel Dio, che li mette fra le penose strettezze del suo amore, saprà ancora sanarli.

112. Avvertimento IV. Se il Direttore entrerà in qualche timore, che nelle predette ansie possa esservi illusione del Demonio, proc-

proccuri indagare diligentemente, se la pena amorosa, che l'anima prova, sia intima, ed insieme sia quieta, e pacifica, e dilettevole. Se questo avviene, non tema, perchè non può il Demonio (come nota bene S. Teresa) unire in un istesso affetto, pena, diletto, tranquillità, e pace. Potrà egli dare qualche pena, ma non già soave, serena, e tranquilla: avrà per necessità a terminare (se egli non muta natura) in inquietudine, e turbazione. Se poi seguono alle dette ansie quegli affetti tanto salutari, che ho accennati di sopra, e vadano con essa congiunti altri caratteri di vero spirito, molto più si assicuri: ma se poi non vi fossero tali segnali, dovrebbe giustamente temere, e mettere riparo, proccurando, che l'anima disprezzi tali ansie sospette, si protesti con Dio di non aderirci punto, e senza farne alcun caso, stia con fede, e pace avanti Iddio, o pure che porti altrove il pensiere, e così deluda le trame del suo nemico.

113. Avvertimento V. Sopra tutto sia cauto il Direttore in tenere in briglia queste anime sitibonde, ed ansiose, acciocchè non trascorrano in penitenze indiscrete; stando queste in pericolo di dare in eccessi, perchè da una parte la sete di amore accende in loro una gran sete al patire; e dall' altra parte il corpo non le raffrena, parendo divenuto quasi insensibile al dolore: ond' è facile, se non sieno moderate, che si lascino trasportare a rigori smoderati con rovina della loro sanità. Abbia dunque il Direttore discrezione, quando esse non sono capaci di averla: nè permetta loro penitenze maggiori del consueto. Tanto più che queste poco, o nulla giovano, per saziare quella fame, e per estinguere quella sete, che internamente le consuma.

CAPO XIII.

Settimo grado di Orazione soprannaturale, e i Tocchi che dà Iddio nell' anima.

114. Prima di passare avanti a spiegare in che consista l' unione mistica d'amore, a cui suole Iddio esaltare quell' anime, che sono state già in varie guise purificate; stimo bene dichiarare certi tocchi soavissimi, che Iddio suol fare nel loro spirito, e sono anche essi un grado di orazione alta, ed infusa: e questo per due ragioni. Primo, perchè questi tocchi appartengono alla detta unione, nè ad altri si concedono, che a quelli, che all' unione d'amore sono stati già da Dio sublimati, come dice S. Gio: della Croce (*in ascens. mont. l. 2. c. 26. & alibi*). Secondo, perchè l'intelligenza di questi conferirà molto a ben intendere cosa sia l' unione mistica d' amore, che dovrà poi dichiararsi, e servirà quasi di fondamento, e di base a tal notizia.

115. I tocchi dunque, che fa Iddio nell' anima diletta, consistono in *una sensazione vera, e reale, ma puramente spirituale, per cui l' anima sente Iddio nel suo intimo, e gusta con gran diletto*. Per ben intendere ciò, è necessario rammentarsi di quella dottrina di S. Bonaventura, da noi esposta ne' precedenti capitoli, in cui insegna il Santo, che l' anima ha sensi spirituali, corrispondenti a' sensi materiali del corpo, vista, udito, odorato, gusto, e tatto, e per mezzo di essi esperimenta in modo spirituale gli oggetti, come il corpo gli esperimenta in modo materiale. Ed acciocchè una sì importante dottrina meglio s' imprima nella mente del divoto lettore, voglio confermarla con altre autorità, e con ulteriori ragioni, discorrendo sopra ciascuno de' sensi in particolare.

116. Parlando dunque del senso della vista, abbiamo in Giobbe (*cap. 33. 26.*) *Et videbit faciem meam in jubilo*: abbiamo di Mosè (*Hebr. 11. 27.*) *Invisibilem tamquam videns sustinuit*; abbiamo ne' Salmi: *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus* (*Psal. 45. 11.*). Questo vedere Iddio non si può intendere, se non che della vista intellettuale, per mezzo della fede illustrata da' doni dello Spirito Santo. Questo stesso si conferma con le visioni intellettuali de' Profeti, per mezzo di cui vedeano gli oggetti, non già con la vista del corpo, o dell' immaginazione (altrimenti non sarebbero state intellettuali quelle visioni), ma con la sola vista dell' anima. Molto più si conferma con la vista, che l' anime nostre avranno in Dio nella patria beata, in cui sebbene si aggiungerà loro il lume della gloria, e le specie, non si darà a loro però una nuova potenza a vedere, ma quella seco la porteranno da questa vita.

114. Parlando dell' udito, non si può certo dubitare, che questo risegga nell' anima, non solo perchè ce ne assicura la sacra Sposa (*Cantic. 5. 6.*) *Anima mea liquefacta est, ut locutus est dilectus*: l' afferma il Santo Davide (*Psal. 84. 9.*) *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus*: l' attesta il Santo Giobbe (*42. 5.*) *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*: ma anche perchè la ragione ce lo persuade. E certo, che gli spiriti angelici ragionano tra loro-

so. Dunque parlandosi, è infallibile che si ascolteranno: e però è ancora infallibile, che nelle sostanze spirituali (quali certamente sono l'anime nostre) vi è il senso spirituale dell'udito.

118. Parlando dell'odorato, ecco da'sacri Cantici un chiaro attestato, che un tal senso si ritrova nell'anime, benchè formate di solo spirito. Posciachè ivi si dice, che non solo la sacra Sposa, simbolo dell'anima perfetta, ma l'altre fanciulle ancora, figure dell'anime meno perfette, correano velocemente tratte dall'odore soave del loro Sposo divino: *Curremus in odorem unguentorum tuorum*. E che quivi si parli di una fragranza, che sol si sente dall'odorato dell'anima, a chiare note l'afferma S. Bernardo (*Serm. 21. in Cant.*) *Currimus, cum internis consolationibus, & inspirationibus visitati, tamquam suave olentibus unguentis respiramus*.

119. Parlando del senso del gusto, troppo manifestamente l'attribuisce all'anima il Santo Davide (*Psal. 33. 9.*) dicendo: *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus*. Il gustare di Dio vedendolo, (s'intenda per mezzo della fede elevata dal dono della sapienza) è una specie di gusto, che non può appartenere se non che al senso dello spirito; e parlando lo stesso Profeta della gran dolcezza, che prova l'anima in Dio (*Psalm. 30. 20.*) esclama: *Quam magna multitudo dulcedinis tuæ, Domine, quam abscondisti timentibus te!* Dice, che Iddio dona questa gran soavità all'anime amanti, quasi di nascosto, *quam abscondisti timentibus te*: perchè gliela fa sentire nell'intimo dello spirito, in cui non può alcun altro penetrare.

120. Ma più d'ogni altro chiaramente si esprime nelle sacre carte il senso spirituale del tatto, ch'è appunto quello, di cui abbiamo a parlare nel presente Capitolo. E che altro vogliono significare quell'espressioni, che fa ne' sacri Cantici l'anima giusta, figurata nella Sposa, chiedendo baci, e desiderando abbracciamenti del suo Celeste Sposo? Che altro, dico, vogliono significare, che questi tocchi spirituali della divinità, formalmente espressi in tali baci, e in tali amplessi, per cui ella brama ardentemente saporeggiare il suo Dio? E quel dire, che al di lui tocco ella tremò (*Cant. 5. 4.*): *Venter meus intremuit ad tactum ejus*: non è un significare quella sensazione spiritualissima, che al tocco del suo Diletto si destò subito nell'intimo del di lei spirito? Dunque nè pure il senso spirituale del tatto manca all'anima, per cui ella esperimenta le sostanze spirituali, come col tatto corporeo si esperimentano le sostanze corporee.

121. Prima di passare avanti, voglio coerentemente alla dottrina ora spiegata dare un'altra notizia importantissima all'intelligenza di ciò, che dovrò dire in questo capo, e nel progresso di questo Trattato. Dicono i Filosofi, che la cognizione sperimentale di alcuna cosa è quella, che nasce dall'esperienza, o atto di alcun senso circa il suo oggetto presente. e. gr. la cognizione esperimentale della luce è solo quella, che risulta dalla vista della luce. E però un cieco nato, che non è capace di vederla, neppure è capace di averne una tal notizia esperimentale, benchè gli si discorra della luce un anno intero: solo dipendentemente da tali relazioni può concepirne una cognizione astrattiva, ed impropria. Da ciò si deduce, che la cognizione sperimentale di Dio, e delle cose divine, è solo quella, che nasce dall'esperienza, che ha alcun senso spirituale dell'anima circa Iddio presente; e. gr. quella cognizione, che ridonda nell'anima dal toccare ella Dio col senso del tatto, dall'odorarlo col senso dell'odorato spirituale. Lo stesso dico degli altri sensi spirituali.

122. Posto tutto questo, vediamo ora a spiegare con la parità de' tocchi materiali, che si fanno ne' corpi, il tocco soavissimo, che Iddio fa nell'anime sue dilette, e dichiarare questa *sensazione vera, e reale, ma puramente spirituale, per cui l'anima sente Iddio nel suo intimo, e ne gusta con gran diletto*. Acciocchè voi tocchiate alcun corpo con tocco sensitivo, e vitale, e. gr. tocchiate una rosa, un giglio, o qualunque altro fiore, in primo luogo è necessario, che ve gli accostiate, perchè standone lontano, non si darà mai alcun toccamento. Così acciocchè Iddio tocchi l'anima, è necessario che le si accosti con qualche atto di fede rischiarata dal dono della sapienza, a cui s'appartiene, come dice l'Angelico sopraccitato, rendere Iddio vicino all'anima contemplativa. In secondo luogo a formare il detto tocco sensitivo di un fiore, non basta che voi ve gli avvicinate o con la mano, o con altra parte del corpo; ma bisogna che la vicinanza sia tale, che quello determini in voi quell'atto esperimentale, che chiamasi toccamento, per cui lo sentiate: perchè se tra voi, e lui fosse altro corpo solido, non verreste mai a toccarlo, nè a sentirlo col tatto, benchè vicino. Non altrimenti, acciocchè Iddio tocchi l'anima con tocco intimo, e sensitivo al di lei spirito, non basta che le

se si avvicini con l'illustrazioni, e soavità del dono della sapienza; perchè quelle accadono anche in altri gradi di orazione, in cui non intervengono tali tocchi; ma bisogna che coll'abbondanza, e perfezione di questo dono tanto le si avvicini, che determini in lei la potenza spirituale del tatto a quell'atto esperimentale che dicesi *tocco di Dio*, per cui ella intimamente lo senta, e lo gusti con gran soavità, come dice S. Gio: della Croce nella salita al Monte. (*lib.2. c. 26.*) *E queste sì alte notizie amorose non le può avere, se non l'anima, che arriva all'unione con Dio: perciocchè elle medesime appartengono all'unione, essendo che il tenerle consiste in un certo tocco, o contatto, che si fa dell'anima colla divina carità. Così il medesimo Dio è quello, che ivi si sente, e si gusta; e sebbene non così manifestamente, e chiaramente come nella gloria; è però tanto sublime ad alto tocco di notizia, e di dolcezza, che penetra il più intimo dell'anima... Imperciocchè quelle notizie sanno, e odorano un non so che del divino essere, e vita eterna.* E parlando di altri tocchi più sublimi della divinità nella Fiamma viva di amore, conferma lo stesso, dicendo (*Stan.2.*) *che quantunque in questa vita non si goda perfettamente, come nella gloria; nondimeno come quel tocco è di Dio, ha sapore di vita eterna. E così l'anima gusta qui con una maravigliosa maniera, e partecipazione di tutte le cose di Dio, comunicandosele la fortezza, e la sapienza, l'amore, la bellezza, la grazia, e la bontà. Imperocchè, essendo Iddio tutte queste cose, l'anima le gusta in un sol tocco di Dio con una certa eminenza.*

123. Nè tutto ciò sembrerà punto esagerato, se si rifletta, che lo stesso accade ne' tocchi materiali, e corporei, come noi stessi tutto giorno esperimentiamo. Conciossiacosachè toccando alcuno qualche corpo, sente subito le di lui qualità: e se quello è duro, è aspro, è acuminato, o pure infocato, ed acceso, gliene risulta una sensazione di tatto, o molesta, o aspra, o dolorosa: all'opposto poi se quello sia molle, soffice, e delicato, già ne nasce una sensazione di tatto molto dilettevole. Non altrimenti toccando Iddio l'anima nel modo dichiarato, subito l'anima per mezzo del tatto spirituale, che in lei risiede, sente Iddio, e le sue perfezioni; e perchè è Iddio infinitamente dolce, e soave, sente ella in quel tatto spirituale la di lui dolcezza, e la di lui soavità con diletto inesplicabile. E però dice bene il Santo, che in questi tocchi, massime quando sono più elevati, vi è un sapore di vita eterna: perchè in realtà tra i tocchi soavissimi, che dà Iddio all'anime beate in Cielo, e che dona all'anime divote in terra, altra differenza non vi è, che i tocchi di quelle sono immediati, perchè Iddio per se stesso si unisce al loro intelletto, illustrato col lume della gloria, ed immediatamente le tocca con la visione beatifica; ma i tocchi di queste si fanno mediante un velo, che si frappone tra l'anima, e Dio; e questo è il velo della fede, illuminato dalla divina sapienza, per mezzo di cui tocca Iddio l'anime pure in questa vita mortale. Quindi siegue, che sebbene questi tocchi non portano seco quel diletto eccelso, che si gode nella patria beata, hanno però un simile godimento a quello, ed un certo sapore di quella gloria.

124. Questi tocchi sogliono il più delle volte farsi improvvisamente: nell'atto di dire qualche parola, o di ascoltarla, o per altre occasioni, benchè minime, si muove subitamente nel profondo dell'anima quel sentimento esperimentale di Dio, che la mette in gloria. Alle volte tali tocchi sono più intensi, altre volte sono più rimessi: qualche volta presto passano, ed allora sono distinti, e qualche volta sono più durevoli, ed allora sono meno chiari. Alcuni di questi sentimenti sono tali, che sembra all'anima che non la tocchino in alcuna sua potenza, ma che si producano nella sua istessa sostanza; tanto sono intensi, alti, e profondi: e questi si chiamano tocchi sostanziali.

125. Quindi alcuni Dottori Mistici hanno presa occasione di dire, che tali tocchi sostanziali s'imprimono da Dio nella sostanza dell'anima indipendentemente da ogni operazione dell'intelletto, e della volontà, citando eziandio a loro favore il gran Mistico S. Gio: della Croce. Non pare però, che una tal opinione possa in modo alcuno sussistere: perchè niuna sostanza è per se stessa operativa, nè può fare da se alcun atto senza le sue potenze. Se un corpo umano sia spogliato di tutt'i suoi sensi, rimane senza fallo incapace di vedere, di udire, di gustare, di penare, e di produrre qualunque operazione sensitiva. Così, fate, che in un'anima stiano affatto oziose le sue potenze, rimane questa affatto incapace di operare alcun atto, e diviene del tutto impotente ad avere qualsisia sentimento e del mondo, e di Dio. In vano poi questi s'industriano di fondare sull'autorità di S. Gio: della Croce questa loro opinione: perchè il Santo chiaramente afferma il contrario nel capo 32. del libro 3. della Salita al Monte Carmelo par-

lando così: *Questi sentimenti spirituali distinti possono essere in due maniere. La prima è de' sentimenti nell' affetto della volontà: la seconda è de' sentimenti, i quali, benchè anche sieno nella volontà, contuttociò per essere intensissimi, altissimi, profondissimi, e secretissimi, non pare che la tocchino, ma che si producano nella sostanza dell' anima.* Qui il Santo parla manifestamente de' tocchi sostanziali, che si producono nella sostanza dell' anima, de' quali afferma che sono nella volontà, benchè sembri all' apparenza che non la tocchino. E se in altri luoghi dice il Santo, che in questi tocchi sostanziali la sostanza di Dio tocca la sostanza dell' anima, dee questo intendersi nel senso, in cui con tutta chiarezza, e senza punto di ambiguità ha dichiarata la sua mente nel luogo sopraccitato.

126. Che poi paja a' contemplativi, che tali tocchi sostanziali non si formino nelle potenze, ma nella sostanza della loro anima, nulla prova: poichè diligentemente interrogati, essi stessi confessarono il contrario di propria bocca. Si provi ad interrogare alcuni di questi, con cui tiene Iddio sì alto commercio, se nell' istante che sente alcun toccamento divino, benchè profondo, e sublime, ha certezza, che Iddio è quegli, che lo tocca nel più intimo dell' anima: vi risponderà infallibilmente di sì. Ed ecco evidentemente la cognizione, da cui procede quel sentimento di Dio. In oltre s' interroghi, se in quel tocco sostanziale provi subito un certo sapore di Dio soavissimo: non vel negherà egli certamente. Ed ecco l' amore della volontà: giacchè il sapore di Dio altro non è, nè può essere, che un amore esperimentale, e spiritualissimo dell' istesso Dio. Quindi rimanga stabilito, che tutt' i tocchi, ancorchè sieno sostanziali, ancorchè sieno quelli più alti, e più intimi, che si concedono in istato di Matrimonio spirituale, consistono in una notizia, ed amore sperimentale di Dio, per cui l' anima con tatto spirituale, e delicato sente Iddio, come i corpi con gli atti esperimentali del loro tatto sentono le sostanze corporee.

127. Solo mi rimane di notare, che oltre la notizia pura, e spirituale di Dio, che sempre va congiunta, come ho detto, con questi tocchi, risultano da essi molte volte altre notizie, ed altre intelligenze di Dio sperimentali, e saporitissime, che sono un altissimo e gustosissimo sentire di Dio. Si può questo spiegare con qualche parità. Fingiamo, che vi sia una persona, che non abbia mai gustato il mele: ma abbia molte volte inteso ragionare della di lui dolcezza. Questa avrà qualche cognizione del mele per le relazioni, che a lei ne furono altre volte fatte; ma se poi giunga a mangiarlo, a toccarlo col suo palato, certo è, che da una tal' esperienza a lei ne risulta una cognizione assai più chiara, e dilettevola di quante ne avesse prima di un tale esperimento. Così sebbene ha l' anima in questi tocchi di Dio un' altra notizia di lui: gustandolo poi in quest' istessi tocchi viene a conoscerlo per esperienza con maggior chiarezza, e con maggior sapore, e maggior gusto, ch' è quanto dire, viene ad acquistare una notizia esperimentale di Dio, ch' è un deliziosissimo sentir di lui. Di queste notizie segue a dire S. Gio: della Croce (*in ascen. mont. lib. 2. cap. 32.*) che *alle volte sono in una maniera, alle volte in un' altra: alle volte più sublimi, e più chiare; alle volte meno sublimi, e meno chiare, secondo che sono eziandio i tocchi, che Dio fa.* Vero è, che l' anima, la quale riceve tali notizie, non ha poi modo di riferirle. Solo può prorompere in parole generali, più atte a significare la grandezza del sentimento, e del diletto interiore, che a spiegare la intelligenza sublime della sua mente. E la ragione è manifesta, perchè gli uomini non hanno inventate mai parole atte a spiegare queste cognizioni altissime, che Iddio infonde: queste si trovano solo nelle menti di alcune anime elette: onde non è maraviglia, che mancando le parole, manchi anche il modo di esprimerle. E però passando un giorno Iddio avanti a Mosè con uno di questi tocchi, e notizie, si prostrò egli subito in terra, ed esclamò: (*Joan. a Cruc. in ascens. mont. lib. 2. cap. 26.*) *Dominator Domine Deus, misericors, & clemens, patiens, & multae miserationis, & verax; qui custodis misericordiam in millia.* Ma con dir questo, come ben osserva il sopraccitato Santo; nulla disse di ciò che intese; e questo solo con quell' impeto di parole, e di lodi diede sfogo al suo affetto.

128. Gli effetti di questi tocchi divini sono inestimabili: perchè, come dice lo stesso Santo, che gli esperimentò, rimane l' anima per quel contatto di Dio ricca di virtù, robusta di capacità, e di fortezza; resta così animosa, e con tanta voglia di patire gran cose per Dio, che l' è particolar passione vedere che non patisce assai. *Non solo*, dice egli (*cit. lib. & cap.*) *è sufficiente uno di questi a levare in una volta dall' anima alcune imperfezioni, le quali ella non avea potuto in tutta la vita sua levare; ma la lascia piena di virtù, e di beni di Dio. E sono al-*

l' anim

l' anima questi tocchi tanto gustosi, e di sì intimo diletto, che con uno di essi si terrà per ben pagata di tutt' i travagli, che avesse patito in vita sua, benchè fossero innumerabili; e resta così animosa, e con tanta voglia di patire molte gran cose per Dio, che l' è particolar passione vedere che non patisce assai. Bastano queste poche parole ad intendere, quanta forza abbiano questi tocchi di divinità, massime se sieno molte volte rinnovati a cangiar l' anima in un'altra, e quasi divinizzarla.

C A P O XIV.

Avvertimenti pratici al Direttore su questo grado di Orazione.

129. AVvertimento I. Proceda cauto il Direttore circa i predetti tocchi, perchè vi sono persone, che s' invogliano di tutto. Sentendosi queste riferire, o pur leggendo, che Iddio fa talvolta all' anime tali grazie, subito par loro di riceverle, e però in sentire qualche ispirazione, e soavità, o sentimento interiore, che hanno ricevuto un tocco sostanziale da Dio; e potrebbe anche darsi il caso, come molte volte si è dato, che qualche donna ipocrita, servendosi de' termini, con cui sogliono spiegarsi tali favori, tenti maliziosamente d' ingannare il suo Confessore.

130. Per tanto se egli non vuole errare, osservi bene, se l' anima che dice aver una sì stretta comunicazione con Dio, sia giunta allo stato di vera unione, quale dichiareremo ne' seguenti Capi. Se conoscerà che ella non abbia ancora poggiato sì alto, e forse si trovi molto lungi da tanta elevazione di spirito, non le creda in alcun modo: perchè S. Gio: della Croce, che ha trattato di questi tocchi più profondamente di ogni altro, e però è da me più volte citato in questa materia, dice, e più volte replica, che questi non si concedono senonchè all' anime, che sono state gia da Dio innalzate allo stato di unione, perchè in realtà sono una parte di tal' unione, come meglio s' intenderà nel progresso di questo Trattato. In oltre si osservi, se detti tocchi abbiano que' caratteri, con cui di sopra sono stati descritti, e producano quegli effetti tanto salutari, che in poche parole esprime il detto Santo. Se in lei non iscorge tali contrassegni, non le abbia fede alcuna; anzi la riprenda, la umilii, mostrandole, che i di lei tocchi non hanno da Dio, ma o dalla vanità, o dall' amor proprio la loro origine: e procuri, che attenda all' acquisto delle vere virtù, da cui solo, e non già da favori straordinarj, dipendo ogni avanzamento nella perfezione cristiana.

131. Avvertimento II. Dice il sopraccitato Santo, che il Demonio non può fingere cosa sì alta, quali sono i predetti tocchi di divinità; perchè in realtà si fanno nel puro spirito, anzi nel più profondo di esso, dove non ha accesso il nemico infernale. Contuttociò aggiunge queste parole: (*Ibid. in cap. supracit.*) *Potrebbe però egli fare alcuna apparenza da scimmia, rappresentando all' anima alcune grandezze, sazietà, e pienezze molto sensibili, procurando di persuadere all' anima, che quelle è da Dio: ma non di maniera, ch' entrassero nel più interno dell' anima, e la rinnovassero, ed in un tratto l' innamorassero, come fanno quelle di Dio.* Da ciò siegue, che un' anima, la quale ha provati i veri tocchi di Dio, non potrà fare a meno di conoscere i falsi tocchi del Diavolo, essendo tra gli uni, e gli altri quella diversità, che passa tra la luce, e le tenebre; ma l' anima, che non ha ricevuto mai da Dio un tal favore, potrà di leggieri essere illusa, persuadendosi di sentire i tocchi di Dio in certe soavità sensibili, eccitatele dal Demonio nell' appetito sensitivo. E però toccherà in questi casi al Direttore di scuoprire l' inganno, con osservare le tre cose dianzi accennate. Primo, se l' anima sia in istato di unione. Secondo, se i tocchi si formano nel puro spirito con un sapore di Dio tutto spirituale, di cui partecipi il corpo solo per accidente di una mera ridondanza. Terzo, se riformino l' anima, la rinnovino, e vi lascino impressi gli effetti di gran perfezione già detti.

132. Avvertimento III. Dice lo stesso Santo (*in Ascens. Mont. lib. 2. cap. 32.*) che questi tocchi *Iddio li dà a chi egli vuole, e per le cause, che gli piace. Imperocchè accaderà, che una persona si sarà affaticata in molte buone opere, e non le darà questi tocchi; ed un' altra in assai piccole, e glieli darà altissimi, ed in grand' abbondanza.* Per tanto se il Direttore non troverà tali grazie in qualche suo penitente, che abbia molto patito, e faticato per amore, e per la gloria di Dio, e le troverrà in qualche altra persona, che non si sia tanto consumata nel divino servizio, non prenda da questo precisamente motivo di discredere, perchè Iddio è padrone de' suoi doni, e li dà a chi vuole, ed i motivi per cui dona, sono noti a lui solo. Basta, che nella detta persona riconosca il Direttore i tre segnali ora addotti, acciocchè abbia tutto il fondamento di approvare come soprannaturali, e divini toccamenti.

133.

133. Avvertimento IV. Se poi il Direttore dopo un diligente esame conoscerà, che i tocchi, che riceve l'anima da lui regolata, e diretta, sienle impressi da Dio, le insegni a portarsi in essi passivamente, cioè a dare con umiltà, e gratitudine il libero consenso a quegl' intimi sentimenti, che Iddio sveglia nel di lei spirito, senza aggiungervi cosa alcuna del suo: perchè siccome tali comunicazioni si fanno da Dio passivamente nell'anima, così debbonsi dall'anima passivamente ricevere. Altrimenti, s'ella vorrà in quel tempo passare avanti a rintracciare altre notizie di Dio, ed a concepirne altri sentimenti, che allora Iddio non le infonde; ne seguiranno due pregiudizj. Il primo, che con l'attività delle sue potenze disfarrà l'opera soave, che Iddio va facendo in lei: perchè consistendo questa in notizie grandemente spirituali, e pure, ed in sentimenti di amore delicatissimo, basta ogni modo attivo, e premuroso dell'anima, per turbargli. Il secondo danno sarà dare ansa al Demonio d'illuderla perchè volendo ella mescolare con le comunicazioni di Dio l'opera sua, porge occasione al nemico d'introdursi anch'esso a suggerire per mezzo de' sensi cognizioni, e sentimenti falsi; con cui la meschina rimanga ingannata. Per tanto concludiamo con S. Gio: della Croce: (*in cit. cap.*) *Ponsi l'anima rassegnata, umile, e passivamente in tali notizie, che giacchè passivamente le riceve da Dio, esso gliele comunicherà quando a lui piacerà, vedendola umile, e spropriata. Ed in questa maniera non impedirà in se il frutto che fanno queste notizie per la divina unione, il quale è grande; imperocchè tutte queste sono tocchi di unione, la quale passivamente si fa nell'anima.*

C A P O. XV.

Ottavo Grado di Orazione soprannaturale: l'Unione mistica, e fruitiva di Amore considerata in genere, in quanto alla sua sostanza.

134. Veniamo ora a dichiarare (invocata prima l'assistenza, e la luce dello Spirito Santo, senza cui non sarebbe certo possibile alla mia temità parlare di cosa sì astrusa, e sì ardua) in che consista l'unione di amore, che altri chiamano unione fruitiva, altri unione di discesa, altri Mistica Teologia. Questo è l'atto di contemplazione nella sua specie il più perfetto, che si doni in questa vita all'anime contemplative, già purgate, e ben disposte dalla divina beneficenza; ed a questa vanno a ferire tutti gli altri gradi di contemplazione, come a loro scopo, ed a loro centro, in cui si perfezionano. Per intendere però cosa sia questa unione mistica di amore, è necessario prima vedere cosa non sia: dal conoscere ciò ch'essa non è, deriverà alle nostre menti qualche luce ad intendere ciò che essa è.

135. Varie sono le unioni, che ha Iddio con le nostre anime. E'unito ad esse per essenza, per presenza, e per potenza con unione fisica, e reale, ma accidentale, ed inseparabile, che termina a Dio, e si riceve nell'istess'anima. Ma questa non è certamente l'unione mistica, di cui parliamo, perchè non solo è comune a tutti gli uomini, ma anche a' bruti privi di ragione, ed alle cose tutte inanimate, prive di senso: perchè Iddio essenzialmente è compenetrato con tutte le cose, e tutte le vede con la sua sapienza, e le regge col suo potere, come dice il Salmista (*Psalm.* 138. 8.) *Si ascendero in Cœlum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.*

136. Si unisce Iddio all'anime giuste per mezzo della grazia santificante, e per mezzo degli abiti infusi, e de' doni soprannaturali, che l'accompagnano. Anzi l'anima giusta si unisce all'istessa persona dello Spirito Santo, che insieme con la grazia le si manda, e le si dona, acciocchè abiti in lei, come il suo tempio, conforme dice S. Tommaso (1. 2. *quæst.* 3. *art.* 3.) *Sed in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, & inhabitat hominem: unde ipsemet Spiritus Sanctus datur, & mittitur.* Questa unione è senz' alcun paragone più nobile, come ognun vede, di quell' altra unione fisica, che ha Dio con tutte le sue creature. Ma pure non è l'unione mistica di amore, per cui si congiungono con Dio alcune anime elette: perchè la detta unione si dona ad ogni anima, che dal peccato torna alla grazia, benchè non abbia mai praticato alcun atto, non dico di contemplazione, ma neppure di semplice meditazione. Dove che l'unione mistica non va mai disgiunta da un' altissima contemplazione: e benchè abbia essa per fondamento la grazia con tutte le sue proprietà, e con tutt'i suoi doni infusi, non può però formalmente consistere in queste qualità soprannaturali, e divine, che sono comuni a tutte l'anime giuste.

137. Molto meno può questa unione mistica di amore consistere in una trasmutazione essenziale dell'anima nell'esser di Dio, il che fu appunto il delirio di Almarico Dottor Parigino, il quale, come riferisce Gerson

sone (quantunque vi sieno Istorici, che ad altro l'attribuiscono) insegnò, che i beati, ed i contemplativi perdono l'essere suo proprio, e naturale, e si mutano in quell'essere ideale, che avevano avuto nella mente di Dio; ch'è quanto dire, si mutano nell'essere di Dio. *Docuit*, dice, Gersone, *mentem contemplativi*, *vel beati perdere suum esse in proprio genere*, *& redire in illud esse ideale*, *quod habuit in mente divina*. E benchè Innocenzo III. nel Concilio Lateranese condannasse una tal' opinione, non solo come eretica, ma come insana, concludendo la condannazione di Almarico con queste parole: *Cujus mentem sic pater mendacii excaecavit*, *ut ejus doctrina non tam haeretica*, *quam insana sit censenda*: contuttociò il Molinos negli anni scorsi tornò con temeraria sfacciataggine a rimetterlo in piedi, ed a renderla agli occhi degli stolti plausibile col correggio di nuovi errori; come può vedersi nella proposizione quinta fra le condannate da Innocenzo XI. Quindi si deduca come certo, ed infallibile, che in qualsivoglia unione, e trasformazione dell'anima in Dio non perde l'anima un punto del suo essere, nè Iddio del suo, rimanendo ambidue quali erano prima d'un tal trasformamento.

138. Da tutto ciò che sin ora ho detto, già comincia a comparire la verità, che andiamo rintracciando, cioè che questa unione, e trasformazione mistica di amore con Dio altro non può essere che unione affettiva, consistente in atti di cognizione, e di amore, per cui l'anima, senza lasciare il suo fisico, e naturale, lascia ogni sua affezione, e si veste di un'affezione affatto divina (come più distintamente spiegheremo) per cui viene divinizzata. Ma qui conviene notare con molta attenzione ciò, che opportunamente osserva il Padre Giacomo Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. p. 3. c. 5.*) che questa mistica unione, benchè sia affettiva, non può precisamente consistere nell'abito, e negli atti della carità, benchè perfetti, perchè nella Chiesa di Dio vi sono anime, che possseggono con perfezione la carità in abito, ed in atto, e pure non godono l'unione mistica di amore di Dio: *Quoniam multi sunt in Ecclesia viri perfecti*, *qui caritatem perfectam habent*, *quibus nec donum contemplationis*, *nec donum unionis hujus datum est*. Laonde conviene dire, che l'unione mistica consista bensì nella cognizione, ed amore di Dio, ma però esperimentale, comunicato all'anima non in qualunque maniera, ma in un modo molto particolare, come ora vedremo.

139. Dico dunque, che l'unione mistica di amore, e la trasformazione dell'anima in Dio per mezzo di tale unione, consiste *in un amore esperimentale di Dio sì intimo*, *per cui ella perde tutta se stessa in Dio*. Se poi brama sapere il Lettore in che consista questa felice perdita, che l'anima fa in Dio di tutta se; dico, che consiste in un'amorosa sensazione spirituale, da cui è sì profondamente penetrata, che perde ogni sentimento di se, e solo sente in se stessa Iddio: ed in questo modo rimane divinizzata. Più di questo non mi pare che possa spiegarsi: almeno a me non è possibile dichiararla meglio. Due cose si contengono in questa definizione, o dichiarazione, che essa sia. Primo, che l'unione mistica consiste in un amore esperimentale di Dio, per cui essa sente Iddio con sensazione vera, spirituale: e questo possiamo chiamarlo il genere di tal definizione, potendo tutto ciò competere anche ad altri gradi di orazione infusa di già dichiarati. Secondo, che questa sensazione di spirito sia tale, che la faccia perdere in Dio nel modo detto: e questa è la differenza; non potendo questo accadere, senonchè all'anima unita, e trasformata in Dio per amore. Primo proveremo con chiarezza, e con fondamento di soda verità la prima parte di questa dichiarazione: poi proveremo la seconda.

140. Che l'unione mistica consista in una cognizione d'amore esperimentale di Dio, è opinione de' Santi Padri, e de' Teologi Mistici più dotti, e più esperimentati, quali l'affermano sul fondamento delle divine Scritture. Si osservino quell'espressioni della sacra Sposa (*Cant. c. 1. & 2. 6.*) *Osculetur me osculo oris sui*: *Laeva ejus sub capite meo*, *& dextera illius amplexabitur me*. E si rifletta, che per abbracciamenti, e baci dati all'anima amante del celeste Sposo, formalmente si esprimono alcuni atti esperimentali, i quali, trattandosi di una sostanza spirituale, qual'è l'anima, non possono in altro consistere che in atti esperimentali di cognizione, e di amore. Si notino quelle parole di Paolo: *Qui adhaeret Deo*, *unus spiritus est* (*1. Cor. 6. 17.*) e del S. David (*Psal. 62. 26.*) *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*. *Adhaesit anima mea post te*. E si ponderi, che questa adesione d'affetto, per cui l'anima si attacca a Dio, e si fa uno spirito con esso lui, non può spiegarsi con qualunque sorta di amore, ma solo con quello, per cui l'anima sente Iddio, lo gusta, lo saporeggia. Ma più chiaramente parla al nostro proposito lo stesso

Davide

Davide (*Psal. 33. 9.*) *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus*. Questo conoscere Dio per via di gusto, come dissi un'altra volta, esprime ne' suoi propri termini una cognizione pratica di Dio, che denota nel tempo stesso un amore esperimentale della sua dolcezza. Nè meno chiaramente spiega S. Paolo (*Act. cap. 17. 27.*) questa sensazione soave, che nasce dal divino amore, parlando del fine, ch'ebbe Iddio io creare gli uomini, ed è: *Quærere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.* Questo cercare Iddio, trovarlo, e maneggiarlo, e quasi palparlo (il che appunto significa quella parola *attrectent eum*) formalmente significa un toccare Iddio con diletto. Il che non può farsi dall' anima, senonchè con sensazione di spirito, nata dall' esperienza d' amore.

141. Si conferma questo stesso con l' autorità de' Santi Padri, fra' quali S. Agostino (*lib. 7. Confess. c. 10.*) parla così: *Et inveni, longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum grandium: cresce, & manducabis me: nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.* Si avverta, che in questo luogo il Santo Dottore non fa menzione della Santissima Eucaristia, ch' è cibo percettibile anche al palato del corpo: parla della Divinità, ch' è cibo dell' anime, e dell' anime grandi, che sono avvantagiate nella perfezione cristiana; *cibus sum grandium*. Or di tali anime, dice il Santo, che si pascono di questo celeste cibo, ch' è Dio, come del suo cibo materiale si pasce la nostra carne: ma con questa diversità però, che il cibo si muta in carne, ma l'anima si trasmuta nel suo cibo divino, di cui si pasce. Or io domando: Questo pascersi, e cibarsi di Dio, che fa l'anima grande, fino a mutarsi tutta in lui, parlando in tutto rigore, può significare altro, che un amore saporoso, e sperimentale, per cui l'anima sente sì intimamente Iddio fino a trasformarsi tutta in lui nel modo, che il cibo si trasforma in noi? Lo stesso dice S. Gregorio, spiegando quelle parole della Cantica, da me dianzi citate a questo istesso proposito: *Osculetur me osculo oris sui*: e ragiona così su questo passo. *Dicit ergo sponsa, desiderio æstuans, & in amplexum sponsi sui inardescens, Osculetur me osculo oris sui; ac si diceret. Ille, quem super omnia, imo solum diligo, veniat, qui dulcedine suæ inspirationis me tangat quia cum ejus osculum sentio, subita mutatione me derelinquo, & in ejus similitudinem illico, me liquefacta, transformor.* Ecco che il bacio dello sposo divino, in cui tutt' i Dottori Mistici riconoscono l' unione di amore, secondo S. Gregorio altro non è, che un tocco di dolcezza divina, in cui sentendo l' anima il suo Dio con sensazione amorosa, abbandona tutta se stessa, tutta si liquefà, e si trasforma in lui.

142. Lo stesso afferma S. Bonaventura (*de 7. Itiner. æter. in itiner. particular. 6.*) e lo afferma con l' istesse parole, di cui ci siamo noi serviti nella nostra definizione: poichè dice, che nell' unione vi è un gusto esperimentale delle cose divine: *Est æternorum experimentalis prægustatio, & notitia. Nisi enim esset in nobis æternarum quædam experimentalis prægustatio, non diceret Psalmista: Gustate, & videte*. Potrei addurre altre autorità e de' Santi Padri, e de' Teologi Mistici; ma per brevità le tralascio, potendo queste bastare per persuadere, che a costituire l' unione mistica di amore, si richiede ogni cognizione, ed un amore esperimentale di Dio, per cui l' anima lo sente con sensazione di spirito.

143. Ma perchè quest' amore, e sentimento esperimentale di Dio accade anche nell' orazione di quiete, ed in tutti quegli altri gradi di orazione infusa, a cui con qualche abbondanza concorre il dono della sapienza, di cui è proprio dare all' anime sapore di Dio; come abbiamo già veduto ne' Capi precedenti; perciò a formare l' unione mistica, e trasformativa d' amore si richiede di vantaggio, che quest' amore esperimentale, o sensazione spirituale di Dio, penetri l' anima sì all' intimo, che la faccia smarrire in Dio: ch' è appunto quello, ch' è più proprio dell' unione, per cui essa si distingue da ogni altro grado di orazione soprannaturale, ed infusa.

144. Proviamo questo co' detti de' Santi Padri, e Dottori Mistici, che molto intendeano non solo per scienza, ma per esperienza ancora: sebbene posso dire, che l' abbiamo quasi già dimostrato. E qui rammentiamoci del testo ora citato di S. Gregorio, in cui parlando manifestamente di questa unione, dice che l' anima sente il tocco della divina dolcezza, ed a quella sensazione d' amore, quasi bacio dello Sposo celeste, lascia con subita mutazione tutta se stessa, tutta si strugge, e si trasforma in lui. *Qui dulcedine suæ inspirationis me tangat, quia cum ejus osculum sentio, subita mutatione me derelinquo, & in ejus similitudinem illico, me liquefacta, transformor*. Or io bramo

mio sapere, come l'anima a questo tocco di unione lascia affatto se stessa, si liquefà, si muta subitamente, e si trasforma in Dio. Certo è, ch'ella non lascia se stessa, nè in se stessa si muta in quanto alla sostanza, nè in quanto alla sostanza si trasforma in Dio; perchè questo è appunto l'errore di Almarico. Dunque conviene dire, che a quel tocco divino l'anima lascia se stessa solo in quanto alla cognizione, e sentimento di se, e si trasforma in Dio solo in quanto al sentimento profondo di amore, che prova in Dio. Lascia l'anima nell'unione se stessa in quanto alla cognizione, perchè smarrisce ogni cognizione di se, ed ogni riflessione su gli atti suoi per l'alta luce, che fortemente la fissa in Dio; lascia se stessa in quanto al sentimento di se, perchè questo rimane affatto assorbito da quell'amore sperimentale dolcissimo, e da quella sensazione di spirito soavissima, che gode in Dio: e finalmente si trasforma in Dio per mezzo di questo istesso sentimento della divinità tanto soave, che togliendola affatto a se stessa, l'immerge tutta in Dio: e così siegue quella subitanea, e mirabile mutazione dell'anima, accennata nel sopraccitato testo, per cui ella non sente più se, ma solo sente Iddio in se. Sicchè in questo propriamente secondo S. Gregorio consiste l'essere ella unita, e trasformata in Dio per amore. E tutto questo dice divinamente il Santo Dottore, che si fa a modo di liquefazione, perchè in questo appunto consiste il liquefarsi alcuna cosa, che faccia mutazione, e cangiamento di se, ma senza perder punto del suo essere sostanziale; come accade alla cera, che liquefatta non par più cera, benchè ritenga tutta la sua sostanza.

145. Spiega a maraviglia questa dottrina sodissima, e verissima di S. Gregorio, Riccardo di S. Vittore (*tract. de grad. viol. carit.*) laddove parla del terzo grado di amore; il quale altro non è, che l'unione mistica, e trasformativa di amore, e di cui noi ora parliamo, come egli stesso se ne protesta, dicendo che in questo stato l'anima si fa uno stesso spirito con Dio: *In hoc statu qui adhaeret Domino, unus spiritus est.* E più chiaramente nel fine del trattato, ove dice, che in questo grado di amore l'anima si trasforma in Dio: *In tertio gradu transfiguratur.* Ivi dunque parla egli così: *Tertius itaque amoris gradus est, quando mens hominis in illam rapitur divini luminis abyssum; ita ut humanus animus in hoc statu exteriorum omnium oblitus penitus nesciat se ipsum, totusque transeat in Deum suum.* Quel non sapere più l'anima cosa alcuna di se, vuol significare altro, che l'aver già perduta ogni cognizione, ed ogni sentimento di se stessa? E quel passar l'anima dopo lo smarrimento di se stessa nel suo Dio, può farsi in altro modo, che con sentimento di Dio sì penetrante, sì dolce, che assorbendola tutta, non le lasci sentire altro, che Dio in se. Ma siegue lo stesso Dottore a dichiararsi più apertamente: *In hoc statu dum mens a se ipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur, dum ab illo divini amoris incendio undique circumdatur, intime penetratur, undequaque inflammatur, se ipsam penitus exuit, divinum quemdam affectum induit, & inspectae pulchritudini configurata, tota in aliam gloriam transit.* Ed ecco l'anima, che nell'unione si spoglia affatto di se stessa, non certo in quanto alla essenza, ma in quanto all'afferro, ed al sentimento: perchè si veste di un affetto divino, che la fa passare tutta nella gloria di Dio, e non le lascia sentir altro che Dio; ed in questo modo senza divenire Iddio per essenza, rimane unita, e trasfigurata in Dio per amore: e tutto questo dice anch'egli, che si fa per via di liquefazione, di cui è proprio il far cangiamento di se senza il perdimento del proprio essere: *In hoc statu (ut dictum est) anima in illum, quem diligit, tota liquescit.*

146. Spiega ulteriormente Riccardo questa unione, e trasformazione d'amore con una similitudine molto acconcia. Il ferro, dice egli, posto nella fornace, perde a poco a poco la sua frigidità, la sua negrezza, la sua durezza, finchè arroventato finalmente si liquefà, abbandona affatto se stesso, e passa in altra qualità, così senza lasciare d'esser ferro, diventa fuoco. Così l'anima arroventata nella fornace della divina carità, lascia ogni cognizione, ogni affetto, ogni senso di se, lascia tutta se stessa per una certa liquefazione di amore, e si trasmuta in Dio; ed in questo, senza perdere l'essere di creatura, diviene per participazione lo stesso Dio: *Cum enim ferrum in ignem projicitur, tam frigidum, quam nigrum procul dubio primo videtur; sed cum in ignis incendio moram facit, paulatim incandescit, paulatim nigreditatem deponit, sensimque incalescens, paulatim in se ignis similitudinem trahit, donec tandem totum liquefiat, & a se ipso plane deficiat, & in aliam penitus qualitatem transeat. Sic itaque anima divini ardoris rogo, intimique amoris incendio absorpta, aeternorumque desideriorum globis undique circumsepta primo incalescit, postea incandescit, tandem*

dem autem tota liquescit, & a priori statu penitus deficit. Or io su questa similitudine di Riccardo espressiva, e vivace, faccio una riflessione ideale, e dico così: Certo è, che se il ferro avesse mente, ed avesse senso, dopo essere arroventato nel fuoco, non sentirebbe più se stesso, ma l'ardore del fuoco, da cui è per ogni parte penetrato; e gli parrebbe senza fallo di esser fuoco essendo ferro. Così l'anima nell' unione perde affatto se stessa per una sensazione dolcissima di amore, da cui è intimamente infiammata, nè più sente se stessa, ma solo sente Iddio dentro di se; e però in quella trasformazione le pare di essere Iddio, come dice S. Gio: della Croce, essendo mera creatura.

147. S. Gregorio Nazianzeno (*orat.22.*) per spiegare come in questa unione l'anima senza mutarsi nel suo esser fisico, e naturale, si muti in Dio, oltra la portata del ferro infocato, apporta la similitudine dell' aria, che investita dal raggio solare pare che divenga luce; e dell' acqua, che mescolata col vino, pare che divenga vino, benchè per altro in tali trasmutazioni rimangono intatte nelle loro sostanze. *Quomodo stilla aquæ modica, multo infusa vino, a se tota deficere videtur, dum & saporem vini induit, & colorem, & quomodo ferrum ignitum, & candens igni simillimum fit, pristina, propriaque forma exutum; (intellige quoad formam accidentalem) & quomodo Solis luce perfusus aer, in eamdem transformatur luminis claritatem, ita ut non jam illuminatus, sed lumen ipsum esse videatur: sic omnem tunc in sanctis (intellige eo tempore quo anima Deo unitur) humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a se ipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem*. Rimanga dunque concluso, che l' unione mistica e trasformativa di amore consiste in una cognizione, ed amore esperimentale di Dio, per cui l'anima sente Iddio, non in qualunque modo, ma con sensazione di spirito, e sì intima, che la fa perdere affatto a tutte le cose, ed a se stessa, e le lascia solo sentire in se stessa quel sommo bene, in cui ella si cangia.

148. E la ragione di questo è manifesta. Il trasformarsi altro ne' proprj termini non significa, che lasciare la propria forma, per prendere la forma di un altro, in cui quello si muta. Se la trasformazione è sostanziale, dee quello lasciare la propria forma sostanziale, per unirsi ad un'altra diversa; se accidentale, debbe abbandonare la propria forma accidentale, per ricevere altra straniera. Donde siegue, che se la trasformazione sia affettiva (com' è di fatto nell' unione di cui ragioniamo) non può questa in altro consistere, senonchè in perder l'anima ogni affetto, e sentimento a qualunque cosa, e specialmente a se stessa, ed investirsi di un affetto divino, che a modo di forma la divinizzi, e la faccia divenire un Dio per amore, il che si fa per mezzo d'un amore esperimentale dolcissimo, e penetrantissimo, che alienando l'anima da se, la trasforma tutta in Dio.

149. Veggiamo come dichiara questo stesso con la propria esperienza la Beata Angiola di Fuligno. Dopo aver detto, che in altri gradi di orazione precedenti all' unione, l'anima non è del tutto certa che Iddio discenda in lei, (perchè in realtà, come dice anche S. Teresa, e noi vedremo a suo luogo, solo l'orazione di unione lascia impressa una tal certezza) siegue a parlare così: *E' affatto certa l' anima Iddio in lei trovarsi, mentre in altro modo il sente, che non è solita, e lo prova con notabile, e duplicato sentimento, e con sì fatto amore, e fuoco celeste, che l' è tolto ogni affetto dall' anima, e dal corpo*. Non si può dubitare, che qui la Santa parli dell' unione di amore, mentre dice poco dopo: *Sente appresso, che Iddio è con lei congiunto, ed ha fatta seco compagnia*. E però si osservi, che in queste parole dichiara la Beata tutto ciò, che abbiamo detto nella definizione dell' unione. Dice, che in quest' orazione l' anima sente, e prova Iddio: ecco l'amore esperimentale. Dice, che questo sentimento di Dio è notabile, e duplicato, e che le toglie ogni affetto e dall' anima, e dal corpo; ecco la sensazione d' amore duplicata, cioè maggiore che in altri gradi di orazione, a segno che spoglia l'anima di ogni affetto, e sentimento di se stessa, facendole sentire Dio solo, ch' è tutto quello, in cui consiste l' unione trasformativa di amore. Aggiungo l' autorità di S. Teresa (*in vit. c.18.*) la quale pregando Iddio a significarle ciò, che facea l' anima in tempo di questa unione, la rispose così: *Si strugge tutta, figlia, per più porsi in me*. Lo struggersi l' anima, manifestamente significa il lasciare affatto se stessa: il porsi tutta in Dio, significa trasmutarsi nell' essere di Dio: e tutto questo, non secondo la sostanza (come è certo) ma secondo il senso intimo, ed esperimentale di amore.

150. Spiegata già la sostanza di questa mistica unione, passiamo a vedere brevemente lo stato, in cui si trovano le potenze dell' anima in tempo di detta unione,

ne. Dice in più luoghi S. Teresa, e gli altri Dottori Mistici con lei, che l'anima unita perfettamente a Dio, rimane con le sue potenze sospesa. Questa sospensione, se sia di tutte le potenze, consiste in questo, che la memoria stia sì potentemente fermata in Dio per le sue specie sublimi, che lo stesso Dio o le infonde, o le illumina, che non possa destare io se stessa alcun altra specie, che la diverta, che la fantasia rimanga assorbita, ed affatto sopita da una luce altissima, nè possa in questo tempo coo le sue basse immaginazioni turbar l'opera di Dio; che l'intelletto dall'istessa luce resti si altamente fissato io Dio, che non possa rivolgersi ad altro oggetto, anzi neppur riflettere espressamente sopra di se, e sopra le sue operazioni, e che la volontà rimanga perduta affatto a se stessa, e tutta cangiata in Dio con un affetto divino, come abbiamo dimostrato. Qualunque volta si trovi l'anima in questo felice stato, si dice, che sia con tutte le sue potenze sospesa, e pienamente unita a Dio, o pure secondo la frase di S. Teresa, che si trova nell'alto dell'unione, o del ratto. Ma perchè questa sospensione, ed unione totale dura per poco tempo, torna presto a destarsi da quell'alto assorbimento qualche potenza: e. g. torna ad operare la fantasia con qualche visione immaginaria, che Iddio le rappresenti: o pure torna a svegliarsi l'intelletto con qualche vista intellettuale, o con qualche intelligenza distinta di cosa particolare, che Iddio gli comunichi. Ed allora la sospensione, e l'unione non è più di tutte le potenze, ma della sola volontà, che siegue a stare sommersa, e perduta in Dio, mentre l'altre potenze hanno abilità di occuparsi in altre operazioni particolari, e distinte, come ora dicea. Ma quando accadono tali allentamenti, sogliono poi le potenze tornare a sospendersi nuovamente, ed a perdersi tutte in Dio.

151. E qui si avverta con molta cautela, che questa unione mistica, e trasformativa di amore, che abbiamo dichiarata nel presente capitolo, non è già cosa invisibile, che non possa ricevere il più, ed il meno. Anzi è un'operazione divina, che ha molto d'incremento in questa vita, e molto più ne avrà nell'altra vita, in cui la visione, ed amore beatifico si perfezionerà a maraviglia, e riceverà tanti gradi di accrescimento, quanti saranno i gradi di gloria; con cui un Beato avvantaggerà l'altro in quella patria beata. Dunque avendo fin qui parlato di detta unione in generale, ed in quanto alla sostanza; resta, che parliamo de' gradi particolari, con cui si va ella aumentando, e perfezionando nell'anima ben disposta, finchè giungiamo grado per grado a quei più alti, che si sogliono concedere a chi vive ancora viatore in questa valle di pianto. Prima però voglio dare alcuni avvertimenti pratici al Direttore circa il presente capitolo. Se poi non pongo io qui, come soglio fare, gli effetti dell'unione ora spiegati, non se ne maravigli il Lettore, perchè dovranno questi riferirsi coo maggior distinzione, e chiarezza dopo ogni grado di unione, che in particolare dichiareremo.

CAPO XVI.

Avvertimenti pratici al Direttore circa il precedente Capitolo.

152. Avvertimento I. Siccome nel precedente capo abbiamo parlato dell'unione mistica secondo la sua sostanza, senza distinguere i gradi, che in essa si contengono; così daremo qui alcuni avvertimenti generali, riservandoci a dare altri avvisi particolari quando de' gradi particolari ragioneremo. Avverta il Direttore, che la perfezione cristiana non consiste nell'unione mistica di amore, che abbiamo descritta. La perfezione dee potersi aquistare da chicchessia colla divina grazia: e però dee consistere in quello, a cui con gli ajuti di Dio ordinarj possiamo tutti giungere. Tale non è l'unione trasformativa di amore, che dà Dio si concede solo ad alcune anime predette per gli suoi alti fini, che non dobbiamo noi investigare. Io non nego, che la nostra perfezione consista nell'unione della nostra volontà con Dio: non però nell'unione affettiva, per cui la volontà si trasforma in Dio con affetto soave di amore, ma nell'unione effettiva, per cui voglia tutto ciò, che Dio vuole, tolga da se tutto ciò, ch'egli non vuole, ed in tutto si accomodi alle sue rettissime disposizioni. In una parola la perfezione consiste nell'unione di conformità, e di similitudine, per cui nulla sia nelle nostre volontà, che ci distorni dalla volontà di Dio.

153. A questa dunque più che a quell'altra, debbe il Direttore affezionare l'anima de' suoi penitenti: a questa dee proccurare che aspirino con tutto l'ardore del loro spirito, e la proccurino ad ogni costo. Osservo, che S. Teresa, benchè possedesse quell'unione favorita in grado molto eminente,

mostra di fare maggiore stima di queste unione di conformità. Nel Castello interiore dice così: (*mans. 5. cap. 3.*) *La vera unione si può col favore di nostro Signore molto bene conseguire, se ci sforzeremo di proccurarla, con non aver volontà, se non unita con quella di Dio . . . . Or io vi dico, che quando sia questo, avete ottenuta questa grazia dal Signore, e non vi curate punto di quell' altra unione favorita, di cui si è ragionato: poichè quello, ch' è di maggior bene, e stima in essa, procede da questa, della quale ora parlo. Oh che unione è questa da desiderarsi! Avventurata quell' anima, che l' ha ottenuta!* Poco dopo aggiunge queste notabili parole: *Questa è l' unione, che sempre in vita mia ho desiderato: questa è quella, che continuamente chieggo dal Signore come la più chiara, e sicura.*

154. E la ragione di tutto questo è manifestissima: perchè la perfezione cristiana, come dice l' Apostolo, consiste nella carità, (*ad Coloss. 3. 14.*): *Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis*. Dall' altra parte la carità vera più che negli affetti, si conosce nell' opere, come dice S. Giovanni: *Non diligamus verbo, sed opere, & veritate*. E fatua sarebbe quella carità, che tutta ardesse in amore, ma fosse poi scarsa, imperfetta, e manchevole nell' operare. E però quella è la carità, che costituisce la nostra perfezione, la quale benchè non arda, non bolla, non istrugga, non penetri le midolle dello spirito, va però sempre congiunta con una volontà ferma, costante, ed efficace di voler tutto ciò, che Iddio vuole, e di non voler cosa alcuna di ciò, ch' egli non vuole; e questo con generoso rifiuto di ogni propria soddisfazione, e con gloriosa vittoria di ogni propria ripugnanza. Insinua graziosamente la nostra Maestra (*in cit. cap.*) questa dottrina alle sue Religiose, parlando con esso loro così: *Quando io scorgo certe anime molto diligenti in stare attente all' orazione, e molto a capo chino, quando si trovano in essa, di maniera che non ardiscono di muoversi un tantino, nè distrarsi col pensiero, perchè non si parta da loro un pochettino di gusto, e di divozione, che hanno avuta; mi fa vedere, quanto poco intendono il cammino, per cui si arriva all' unione; e pensano, che quivi consista tutto il negozio. No, sorelle no; opere vuole il Signore.* E dice bene: perchè l' opere, e non i gusti, e sentimenti di amore, sono la pietra di paragone, che mostrano se la volontà creata abbia con la volontà divina quella piena conformità, ch' è il sugo della carità, e perfezione. E però proccuri il Direttore con ogni premura, che l' anima s' innamori grandemente di fare in tutto la volontà di Dio, eseguendo ad onta di ogni sua ripugnanza ciò che vuole, rimovendo generosamente da se ciò che gli dispiace, e soggettandosi con pace a tutte le sue santissime disposizioni: e questo inculchi più a quell' anime, che pensano, come dice la Santa, di accostarsi a Dio solo con gli effetti spremuti talvolta con isforzi di testa, o di petto, e con altre industrie indiscrete, che ad altro non giovano, che ad arrecare detrimento alla sanità, ed allo spirito ancora. Da questo regolamento seguiranno due gran beni. Primo, che l' anima quantunque non giunga all' unione mistica di amore, giungerà ad unirsi con Dio con unione di conformità, e di similitudine, in cui consiste la sua perfezione. Secondo, che si andrà sodamente disponendo a ricevere anche l' unione mistica, e trasmutative di amore, quando Iddio gliela voglia concedere: e non concedendogliela, rimarrà quieta, e contenta, essendosi avvezza a volere ciò che Dio vuole.

155. Avvertimento II. Siccome l' unione mistica di amore ha gradi di ulteriore perfezione, come abbiamo già detto, e meglio vedremo in avvenire; così anche l' unione di conformità può crescere in gradi di più alta perfezione. Il proccurare *hic & nunc* l' esecuzione della volontà di Dio nelle sue operazioni, è grado di conformità molto perfetto: ma lo sbarbare dalle radici, quanto è più possibile, le passioni, e le male inclinazioni, l' affezioni poco regolate, e gli abiti perversi, che traggono l' uomo ad atti difformi al divino volere, è senza fallo un grado di conformità assai più perfetto, anzi senza questo non è possibile giungere alla perfetta conformità con la volontà del Signore; e questo per due ragioni. Primo, perchè gli abiti, e le inclinazioni imperfette sono nemiche del voler di Dio, e gli fanno guerra continua co' loro moti contrarj; onde riesce impossibile in pratica starsene con la volontà incessantemente conformato alla volontà di Dio, ritenendo nell' appetito sensitivo questa gran battaglia di passioni nemiche: è troppo necessario, moralmente parlando, che la povera volontà urtata da' loro moti sregolati ceda alle volte, e si allontani da Dio. Secondo, perchè rimenendo il contrasto di queste male inclinazioni, gli atti stessi di conformità, di obbedienza, e di sommissione al dover divino, non riescono fatti con

pace

pace, con quiete e con tranquillità, come si richiede alla loro perfezione. E però, se vuole il Direttore, che l'anima da lui regolata arrivi ad unirsi con Dio con unione di perfetta conformità, in cui sta il massimo della perfezione, l'animi sempre ad abbattere i suoi appetiti, a svellere dal cuore ogni affezione terrena, e ad atterrare tutti gli abiti imperfetti: assicurandola, che quando ella giunga ad ottenere questo, non avrà punto ad invidiare i più grandi contemplativi, ancorchè stiano dalla mattina alla sera, e le notti intere alienati da' sensi, trasformati in Dio con amorosa unione.

156. Avvertimento III. Non vorrei però, che il Direttore deducesse da tutto questo una conseguenza molto nociva all'anime de' suoi penitenti: cioè di far poca stima dell'unione mistica di amore, e dell'anime, che per misericordia di Dio sono giunte già a possederla. Sarebbe questo certamente un grave errore: perchè siccome Iddio fa molto conto di tali anime, con cui tiene un sì stretto commercio, così debbe anche, e con molta maggior ragione, farne conto il Direttore. Questa sorta di favori non sono come quelli, di cui parleremo nel Trattato quinto, cioè visioni, locuzioni, rivelazioni, i quali conviene ricevere con sospetto, e con circospezione, e molte volte conviene rigettare per cautela, come vedremo. L'unione mistica con Dio (se però tale sia in realtà) è la maggiore e più sicura grazia, che doni Iddio all'anime dilette nella presente vita, e può dirsi una via compendiosa, per giungere presto ad una gran santità; e però dee sempre stimarsi. Poichè sebbene non consista propriamente la perfezione in detta unione, come abbiamo già veduto, essa però suppone nell'anima una gran perfezione, e ve l'accresce. La suppone, perchè non si dona da Dio tale unione (parlando di legge ordinaria) senonchè all'anime, che siensi già soggettate, ed arrese alla sua divina volontà, che abbiano già a forza di molte purghe svelti gli abiti, l'affezioni, ed inclinazioni imperfette, ed abbiano fatto acquisto di sode virtù. Ve l'accresce, perchè una tale unione aumenta a maraviglia una tal conformità, e la fa divenire all'anima quasi connaturale. E questo appunto è l'effetto, che Riccardo di S. Vittore (*de Grad. viol. Caritatis*.) attribuisce a questa mistica unione, ch'egli, come abbiamo già detto, chiama terzo grado di amore: *Sic qui ad hunc tertium gradum amoris proficerunt, nil jam propria voluntate agunt, nil omnino suo arbitrio relinquunt, sed divinæ dispositioni omnia committunt. Omne eorum votum, omne desiderium ad divinam pendet nutum, ad divinum spectat arbitrium . . . Sicut enim sculptores liquefactis metallis propositisque formulis quamlibet imaginem pro voluntatis arbitrio excudunt, & vasa qualibet juxta modum congruum, formamque destinatam producunt; sic anima in hoc esse ad omnem divinæ voluntatis nutum facile se applicat; immo spontaneo quodam desiderio ad omne ejus arbitrium se ipsam accommodat, & juxta divini beneplaciti modum omnem voluntatem suam informat*. Ecco dunque qual debb'essere il regolamento del Direttore: fare stima di quell'anime, in cui trova questa favorita unione, senza però darne ad esse alcun segno, per non esser loro incentivo di vanità, e proccurando nel tempo stesso, che corrispondano a sì gran favore incoraggiare dall'altra parte quell'altre anime, a cui non fa Dio tali grazie, mostrando loro, che stando unite alla divina volontà in tutte le loro opere, possono giungere anche esse al sommo della perfezione, ed alle più alte cime della santità, al pari dell'anime, che da Dio sono state elevate allo stato di unione trasformativa. E sebbene camminando per la via ordinaria, vi giungeranno più tardi, e vi giungeranno con più fatica, e stento, forse vi giungeranno però con maggior merito.

CAPO XVII.

Nono grado dell'Orazione soprannaturale: l'Unione semplice d'amore; ed in tal congiuntura si comincia a dichiarare lo Sponsalizio spirituale dell'anima con Dio.

157. L'Unione semplice di amore, di cui ci accingiamo ora a trattare, e gli altri gradi di orazione infusa, di cui parleremo nel residuo del presente Trattato, altro in sostanza non sono, che l'unione mistica, e trasformativa, che abbiamo dichiarata ne' due capitoli precedenti. Differiscono però tra di loro questi gradi di orazione, in quanto alla maggior perfezione; ed anche in quanto al modo diverso, con cui tali gradi uniscono, e trasformano l'anima in Dio. Spieghiamo questo con la similitudine del ferro infocato addotto già di sopra. Tutt'i ferri che sono roventi, sono uniti alla sostanza del fuoco, e trasformati in quella: e pure vi è tra di loro molta diversità: perchè un ferro può essere più rovente, ed un altro meno: un altro ferro può arroventarsi fino a scintillare, ed a vibrare da se profluvio

vio di faville; un altro può arroventarsi fino ad ammollirsi a modo di pasta, un altro struggersi a modo di cera. Tutti questi in sostanza sono ferri roventi, tutti sono trasformati in fuoco, ma molto diversamente. E la ragione di questo si è, perchè dopo che già il ferro è infocato, può il fuoco più potentemente investirlo, più profondamente penetrarlo, e conseguentemente più unirlo, e più trasformarlo nella sua sostanza. Così nel caso nostro benchè tanto nell' unione semplice, quanto nell' estasi, quanto nel ratto, e quanto nell' unione stabile di spirituale matrimonio si unisca l'anima, e si trasformi in Dio per amore; contuttociò la cognizione di Dio è più alta in un grado di dette orazioni, che in un altro, e l'amore esperimentale, o sensazione di amore, è più penetrante, e più soave, e però anche l'unione, e trasformazione dell'anima con Dio riesce respettivamente più intima, più sublime, e perfetta. In oltre in alcuna di dette orazioni l'anima si unisce a Dio rapita con violenza, ed in oltre non v' interviene violenza alcuna. Quindi siegue, che sebbene tutte queste orazioni sieno unioni dell' anima con Dio, lo sono però con molta diversità.

158. Posto questo, dico, che l'unione semplice di amore è l'istessa unione mistica, che ho spiegato di sopra, ma in grado rimesso, o per dir meglio, è il primo grado della detta unione. Che l'unione semplice sia l' unione mistica già da noi dichiarata, non si può negare: perchè dice S. Teresa (*in vita cap.* 18.) che *in questa unione mancano tutte le potenze, e si sospendono di maniera, che in niun modo si conosce che operano*: dice che *le potenze ritornano da loro stesse a perdersi, benchè lo star del tutto perdute sia per breve spazio di tempo*. Or tutto questo altro non è, che perdersi l'anima in Dio per una sensazione di amore, che penetrandola profondamente, la toglie a se stessa; il che è in sostanza quello, che abbiamo dichiarato ne' due precedenti Capitoli.

159. Che poi questa unione semplice sia unione mistica, ma in grado rimesso, o vogliam dire il primo grado di tale unione, si prova manifestamente con le parole dell' istessa Santa Maestra (*in eod. cap.*). Dice ella, che in questa unione semplice i sensi esterni non si perdono pienamente, come in realtà affatto si perdono nell' estasi, e ne' ratti, di cui parleremo in breve. Dunque nell' unione semplice meno altamente, che nell' estasi, e ne' ratti si unisce l'anima a Dio. *L' anima sente con un diletto grandissimo, e soave quasi tutta venirsi meno*, (osservi il Lettore: questa è la liquefazione di amore, per cui l'anima, lasciando se stessa, passa in Dio) *con un modo di svenimento, che le va mancando il fiato, e tutte le forze corporali di maniera, che se non è con gran dolore, neppure può maneggiare le mani. Gli occhi le si chiudono, senza volerli chiudere, e se li tiene aperti, quasi nulla vede, nè, se legge, accerta a profferire una lettera, nè quasi arriva a conoscerla bene: vede che una lettera, ma come l' intelletto non ajuta, non sa leggere, benchè voglia; ode, ma non intende quello che ode. Sicchè niente si vale de' sensi, se non in quanto non la lasciano compitamente stare a suo piacere: e così le fanno piuttosto danno: Il parlare è gettato perchè non accerta a formare parola, nè vi è forza, benchè accertasse, a poterla pronunziare: perciocchè si perde tutta la forza esteriore; e si aumentano le forze dell' anima, per poter meglio godere il suo giubilo, e gaudio*. Concludiamo dunque, che questa unione semplice con questo smarrimento imperfetto de' sensi, che da alcuni Dottori Mistici chiamasi estasi incoata, o pure imperfetta, è il primo, ed infimo grado dell' unione mistica, e trasformativa di amore, o della Mistica Teologia, come altri la nominano.

160. E qui se vuole il Lettore penetrare più addietro l'essenza, e la proprietà di questa unione semplice, rifletta alla diversità, che passa fra essa, e gli altri gradi di orazione soprannaturale di già esposti, raccoglimento, silenzio, quiete, ebrietà, e sonno nell' orazione di quiete, e nell' ebrietà di amore. (Lo stesso dico degli altri gradi di orazione). Siccome non è ancora l' anima perduta affatto a se stessa, nè unita intimamente a Dio; così, neppure è perduta in quanto all' esercizio delle sue potenze, ma è libera ad operare con esse, come più le aggrada. E di fatto nell' orazione di quiete l'intelletto può liberamente riflettere a tutto ciò, che passa in tal orazione; se vuole, può distrarsi ad altro oggetto: e la volontà ancora in mezzo a quella sua gran dolcezza può fare atti quieti, e tranquilli di umiliazioni, di preghiere, di ringraziamenti, ed altri simili. Nell' ebrietà perfetta ancora, che è un' orazione di quiete più alta, quantunque l'intelletto, e la volontà non abbiano tanta potenza di rivolgersi ad altri oggetti, hanno però libertà di operare, per più ingolfarsi in Dio. Sicchè si vede, che in questi gradi di orazione (lo stesso s' intenda degli altri, anzi con più ragione) l'anima è ancora viva a se stes-

stessa; sebbene si trovi immersa in Dio. Nell'unione semplice non è così: perchè in questa essendo già l'anima trasformata, è anche perduta tutta in Dio con tutte le sue potenze, come dice la Santa (*in eod. cap.*) E' perduta la fantasia, rimanendo sopita; ed ella stessa espressamente l'afferma dicendo: *A mio parere anche l'immaginativa si perde*. E' perduto l'intelletto, che non solo non può divertirsi ad altri oggetti, ma neppure può riflettere a ciò, che fa, e però ella dice, *L'intelletto se intende, non conosce come intende*. E' perduta la volontà: perchè con quello svenimento soave, riferito di sopra con le parole istesse della Santa, ella lascia se stessa in quanto al sentimento, e si veste di un sentimento di Dio soavissimo, che la penetra tutta, e la fa vivere vita divina. Quindi è che l'anima può dire con verità, che in una tale unione sia morta a se stessa, e viva solo a Dio. *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*. Ch' è appunto quello, che disse Iddio a S. Teresa, spiegandole questo grado d'orazione: *Si strugge tutta, o figlia*, (cioè l'anima) *per più porsi in me; già non è ella quella che vive, ma io*. Si avverta però, che sebbene in questa elevazione di mente la volontà non è libera (per parlare con la frase delle scuole) *quoad speciem actus*, è libera però *quoad exercitium actus*: perchè non essendo irresistibilmente rapita a Dio (cosa, che accade nella sola visione beatifica) può di potenza fisica sospendere l'atto di amore: il che basta per la libertà, e per lo merito.

161. Spiega tutto questo a maraviglia S. Tommaso (*in 3. Sent. dist. 29. quæst. 1. art. 3. ad 1.*) dicendo, che l'amore non unisce le sostanze ragionevoli con unione sostanziale: ma con unione affettiva. Contuttociò più le congiunge tra loro una tale unione d'affetto, che d'unione reale: mentre veggiamo tutto giorno, che quelle cose, che sono più unite in effetto, sono poi men congiunte in affetto. Da questo se ne deduce, che l'amor divino unisce tanto l'anima a Dio, che la fa vivere non più con la sua vita, ma con la vita di Dio: onde possa dire le sopraccitate parole di S. Paolo. *Igitur dicendum, quod amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectuum. Non autem est inconveniens, ut illud, quod est minus conjunctum secundum rem, sit magis conjunctum secundum affectum, dum plerumque ea, quæ realiter nobis conjuncta sunt, nobis displiceant, & ab affectu maxime discordent. Sed amor ad rerum unionem inducit, quantum possibile est: & ideo amor divinus facit hominem, secundum quod possibile est, non sua vita, sed Dei vivere. Sicut Apostolus dicit* (*ad Gal. 2.*) *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*.

162. Gli effetti di questa unione semplice sono impareggiabili. S. Teresa (*in Cast. inter. mans. 5. cap. 2.*) gli spiega con la bella similitudine del verme della seta. Fabbrica questo il suo boccio, e dentro quel sepolcro di seta rimane estinto. Indi risorge da morte a vita, ma però sorge cangiato in una bianca, candida, e graziosa farfalla. Così l'anima, che prima era verme per le sue terrene, basse qualità, in questa orazione di semplice unione muore a se stessa, e rinasce a Dio; sicchè ella stessa dopo una tale orazione, massime se spesso le accade di trovarsi in essa, si vede tanto cangiata, che non ravvisa più se stessa: e se prima procedea con qualche lentezza nell'esercizio delle virtù, camminava da verme, poi si vede poste l'ale, per volare alle cime della santità. Poichè rimane con un grande amore di Dio, e vorrebbe tutta struggersi, e consumarsi nelle sue lodi, e con umiltà profondissima, non medicata per via di considerazioni, e riflessioni industriose, ma infusale da Dio, per cui le pare impossibile, ancorchè volesse aver sentimento di vanagloria, conoscendo chiaramente, che tutto ciò, che ha ricevuto, è mero dono di Dio, e nulla vi ha del suo. Vede le sue miserie con gran chiarezza: poichè nella stanza, in cui batte con sì viva luce il Sole di giustizia, non vi è atomo, non vi è neo, che possa rimanere nascosto: onde in vece di concepire compiacenza vana di sì alto favore, se ne resta in un grande abbassamento, e disprezzo di se stessa. Rimane con gran distacco da tutte le cose terrene, e se ritenea qualche affetto a' patenti, ed amici, a roba, a divertimenti, benchè onesti, qui lo perde affatto, conciossiacosachè, avendo gustata la dolcezza divina nella sua fonte, tutt' i beni della terra le sembrano acque torbide di vili pozzanghere: onde in vece di recarle diletto, le danno noja. Rimane con fervide brame di penitenza, con sì ardenti desideri di soffrire gran travagli, e gran pene per amore del suo Dio, che se allora la facessero a brano a brano, non solo sopporterebbe intrepidamente ogni strazio, ma si stimerebbe felice, ed avventurata. Rimane con grande zelo della salute de' prossimi, con dolore sì vivo delle offese, che vede farsi a Dio, che darebbe mille vite per impedirne una sola. Rimane in somma con grandi risoluzioni, con gran fortezza, con gran coraggio, per avanzarsi alle più alte cime della perfezione, e non

già

già passo passo, come forse facea prima, ma con rapidi voli, per cui le ha già somministrate l'ale il santo amore. E perchè non sono questi desiderj apparenti, ma veraci, e forti, mette subito le mani all'opera, e l'opere sue sono tali, che non possono celarsi; sicchè non cominci presto a vedersi il suo miglioramento, ed a trasparire anche al di fuori un certo lustro di santità. Tutti questi effetti seguono quasi per una certa connaturalezza a detta unione; perchè, restando l'anima in questi primi gradi di trasformazione in Dio in qualche modo divinizzata, lascia le sue proprietà naturali, ed il suo basso modo di operare, e comincia ad operare alla divina. Tutto questo però non s'intenda accadere all'anima la prima volta, che sia ammessa a detta unione, ma solo in caso che siegua a ricevere questa grazia sublime, rimanendo sempre con acquisti di maggiori beni. Nè s'intenda, che rimangono gl'istessi effetti in tutte l'anime con lo stesso grado d'intensione: alcuni in alcune sono maggiori, altri in altre sono minori secondo il bisogno o maggiore, o minore, che Iddio scorge nell'anima, secondo i disegni, che ha sopra una tal'anima stabilito, secondo i suoi altissimi fini: perchè in realtà tutte le grazie soprannaturali quegli effetti solo producono, che Iddio vuole che producano. Dico questo, acciocchè il Direttore con prudente discernimento proceda nell'esame di tali spiriti.

163. E qui per la piena intelligenza di questo grado di orazione, e di altri, che verranno in appresso, è necessario che io stabilisca una dottrina ben fondata su le sacre Scritture, su l'autorità de' Santi Padri, e de' Dottori Mistici; ed è, che Iddio assume alcune anime dilette per sue spose, celebra con esse i sacri Sponsali, talvolta anche con l'intervento di que' segni esteriori, che sogliono praticarsi ne' sposalizj terreni, come accadde a S. Caterina da Siena, a S. Caterina Martire, e ad altri, a cui pose il Redentore in dito l'anello in segno di amore, e di fedeltà scambievole, e come di se attesta S. Agnese: *Annulo suo subbarravit me Dominus Deus Jesus Christus.* (*Brev. in offic. S. Agnetis.*) Nè ciò dee recare alcuna maraviglia, perchè se Iddio non ha dubitato di unirsi sostanzialmente, ed intrinsecamente alla natura umana nella sua incarnazione, sdegnerà poi di unirsi con amore di Sposo ad un'anima illibata e pura? Se egli si protesta, che ha in queste anime incontaminate collocate tutte le sue delizie: *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum*; dubiterà poi di eleggere per sposa, chi ha preso per oggetto delle sue contentezze? No certamente. Perchè egli già se ne protesta nella Cantica, chiamando ad ogni passo in quelle sacre carte l'anima perfetta col dolce nome di Sposa, e praticando con essa le più vive finezze di un santo amore. Se ne protestò ancora in Osea, promettendo all'anima che gli sarà fedele, di celebrare il sacro sposalizio con esso lei: *Sponsabo te mihi in fide* (*Osee 2. 20.*) Quindi la Santa Chiesa, illuminata dallo Spirito Santo, ha già ricevuto l'uso di chiamare l'anime sante, e specialmente quelle, che sono a Dio consecrate co' voti, col bel titolo di Spose di Gesù Cristo, anzi ne celebra solennemente lo sposalizio nella di loro (che dicesi) *consecrazione*. Ed i fedeli mossi da interno stimolo di divozione, hanno avuto sempre in venerazione que' giorni, in cui si sa, che il Redentore degnossi di ammettere al suo sposalizio le sopranominate Sante: si gloriano di tenere espressa nelle tele la sacra funzione, e l'espongono ancora sugli altari per edificazione de' popoli.

164. Si aggiunge a questo l'autorità de' SS. Padri, ch'esprimono con sensi di divozione questi santi sponsali, che Iddio talvolta contrae con alcune anime elette, e specialmente di S. Bernardo (*Serm. 83. in Cant.*) che ne parlò in termini più chiari, e più espressivi. *Talis*, dice il Santo, *conformitas maritat Verbo, cui similem se exhibet per voluntatem diligens, sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit.* Ecco l'anima santa, che per mezzo della carità elperimentale, e perfetta, si sposa col Verbo eterno. Poco dopo aggiunge: *Vere spiritualis sanctique connubii contractus iste. Parum dixi, contractus; complexus est.* Ed in altro luogo (*Serm. 85. in Cant.*) parla su questo proposito così; *Ergo quam viderit animam, relictis omnibus, Verbo votis omnibus adhærere, Verbo vivere, Verbo se regere, de Verbo concipere, quod pariat Verbo, quæ possit dicere: Mihi vivere Christus est, & mori lucrum.* Meglio non si potevano esprimere questi divini sponsali, che il Creatore talvolta si degna celebrare con le sue dilette creature.

165. Si vegga l'opera di S. Lorenzo Giustiniani intitolata *de spirituali & casto Verbi, animæque connubio*; si legga *la quinta, sesta, e settima mansione di Santa Teresa*; si scorra l'opera di S. Gio: della Croce nominata *Esercizio d'amore tra l'anima, e Cristo suo Sposo*, incominciando dalla decimaterza stanza, e l'altra opera dello stesso Santo intitolata *Fiamma di amor viva*: e si vedrà con

con quanta diffusione, e chiarezza, e con quanti encomj parlino questi gran Santi di questo divino sposalizio. Finalmente si leggano tutt' i Dottori Mistici più accreditati, e si scorgerà, che non solo tutti convengono in ammettere queste celesti nozze tra l' anima, e Iddio suo Sposo, ma che l'esaltano come uno de' più alti gradi di unione, e di perfezione, a cui può giugnere un uomo in questa vita mortale, e lo reputano un vero principio, ed una viva immagine di quella gloria, che si gode nella patria beata. Quindi s' inferisca, che ritrovandosi alcuno, il quale reputi questo santo Sposalizio una cosa ideale, e poco conveniente alla maestà di Dio, dovrà credersi, che abbia sentimenti poco conformi alla infinita bontà, ed all' amore incomprensibile di Dio verso le sue creature, ed affatto difformi dalla dottrina, e dall' esperienze de' Santi più venerati.

166. Ciò presupposto come fondamento di ciò, che dovrà dirsi, vengo ora al punto, per cui mi sono fermato a stabilire questa importante dottrina. S. Teresa (*in Cast. int. mans. 5. cap. 4.*) dice, che l' unione semplice, che dianzi abbiamo dichiarata, è un preludio, o preambolo del celeste sposalizio con Dio. Poichè vedendo Iddio un' anima, che si è donata interamente a lui, risolutissima di fare in tutto la sua santissima volontà, e di volere lui solo per isposo, e che dall'altra parte si trova ben purgata, e sufficientemente disposta per salire a tanta altezza per mezzo della semplice unione, l' ammette alla sua presenza, acciocchè vegga l' immensa grandezza, la somma bellezza, e l' infinita eccellenza di quel Dio, che si ha eletto per suo sposo, e più se ne invaghisca. Torna poi più e più volte a farsi a lei vedere per mezzo della detta unione, acciocchè con più vive, e più accese brame aneli a' sponsali di un Signore sì eccelso. E di fatto in tempo di tali unioni crescono a dismisura le ansie impazienti di amore, che abbiamo di già spiegate, e queste dilatano grandemente i seni dell' anima, e la rendono più disposta al gran favore. Ma se ella in tanto non si mostrasse fedele, si ritirerebbe da lei lo sposo divino, non le si lascerebbe più vedere, nè si procederebbe avanti al sacro sposalizio, di cui erano pegno, e quasi caparra le visite del Signore. Intenda dunque l' anima, ch' è giunta qui, l' alta dignità, a cui è destinata: sia in tutto grandemente circospetta, ricordandosi, che lo sposo, che ha eletto, è il più amabile che sia in cielo, ed in terra, ma è insieme il più geloso.

CAPO XVIII.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra il precedente Capitolo.

167. SE il Direttore non vuole errare, avverta di non credere subito a' penitenti, che rendendogli conto del loro interno, gli dicono che nell' orazione si trovano uniti con Dio, o pure che provano grande unione con Dio in tempo delle loro orazioni: poichè appena si trova alcun' anima, che abbia cominciato a gustare di Dio in qualche grado di orazione infusa, o sia quiete, o raccoglimento, o silenzio, o ebrietà, o sonno spirituale, che in sentire una certa interna soavità, non creda di essere già unita a Dio con istretta unione di amore. Anzi talvolta accade, che un' anima non è salita più in alto, che a qualche grado di contemplazione meramente acquisita, e forse altro non ha provato che qualche dolcezza sensibile nell' appetito sensitivo, (ch' è un grado di orazione molto basso) e già le parrà di esser giunta all' unione mistica con Dio. Nè ciò dee recare maraviglia, perchè da una parte le dolcezze, che dona Iddio, ancorchè sieno in infimo grado, superano di gran lunga tutt' i diletti, che può dare questa nostra misera terra: dall' altra parte, non avendo l' anima, già paga del suo bene presente, esperimentata comunicazione più alta, crede che appena altra maggiore si possa dare; e però in quel gusto, che prova in Dio già si crede intimamente unita a lui. Sappia dunque il Direttore, che l' unione mistica di amore, anche nel grado più basso, qual' è l' unione semplice, di cui abbiamo ora ragionato, a poche anime concede, e queste (parlo di legge ordinaria) sogliono essere molto purgate, e molto avvantaggiate nella perfezione.

168. Per tanto osservi il Direttore, per non fallire in un punto di sì gran rilievo, che porta seco conseguenze considerabili, osservi, dico, se nell' orazione del suo penitente v' intervengono mai queste due cose, che vanno sempre congiunte coll' unione mistica, ed in altri gradi di orazione mai non si trovano. La prima cosa si è, se l' anima rimane nell' orazione, che fa, con tutte le sue potenze perduta in Dio. Questo perdimento di potenze parmi che possa ridursi a questo, che la fantasia stia sopita, che l' intelletto sia potentemente fissato in Dio da un' alta luce, che non possa pensare ad altro, e che la volontà dimentica affatto di se

se stessa per un senso intimo, e soave di amore, altro atto non possa fare, che godere Iddio in quell' istesso gran sentimento di Dio. Se questo all'anima accada anche per breve tempo, (giacchè sempre per breve tempo dura questa unione totale, benchè possano tornare nuovamente le potenze a sospendersi, e ad unirsi) l' anima per quel tratto di tempo è perduta in Dio con tutte le sue potenze, ed è a lui unita con intima unione di amore. Se poi con questa unione interna non si congiunga un' alienazione totale, e compita de' sensi esterni, l' unione mistica è nel primo grado, ed infimo, che noi chiamiamo unione semplice di amore. Tutto questo il Direttore mai non lo troverrà negli altri gradi di orazione, che non arrivano alla predetta unione, perchè in essi può l' anima se vuole, operare con la sua attività, e di suo arbitrio varj atti per mezzo dell' intelletto, e della volontà, nè è legata da Dio da un atto solo di semplice intelligenza, e di amore esperimentale. Il che va tutto coerente a ciò che abbiamo detto di sopra, appoggiati all' autorità della nostra gran Maestra.

169. La seconda cosa, che debbe esaminare il Direttore, per chiarirsi, se l'anima, che dice essere unita a Dio nell'orazione, sia veramente già pervenuta all' unione di amore, ha da essere l'osservare, se in una tal anima dopo l'orazione rimanga una certezza infallibile, ed indelebile, che ella è stata con Dio, e Iddio con esso lei, di modo che non possa discredere una tal verità, ancorchè voglia, ed ancorchè siale da altri contrastata: e quantunque passino mesi, ed anni duplicati, mai però non si parta da lei una persuasione sì ferma. Questo, dice S. Teresa, è segno certo, e sicuro, essere stata una tal' anima unita, e trasformata in Dio. Parla ella così nel libro della sua vita (*cap.* 18.) *Se le rappresenta lo stare insieme con Dio; e rimane una tal certezza di questo, che in niuna maniera può lasciar di crederlo.* Nel Castello interiore (*mans.* 5. 21.) torna ad inculcare più diffusamente questa verità: *Voglio nondimeno* (parla qui dell' unione) *darvene un segno molto chiaro, per lo quale non potrete dubitare se fu Dio, avendomelo sua Maestà ridotto oggi a memoria, ed a mio parere è sicuro, e certo . . . . Fissa, e pone Iddio se medesimo nell' interiore di quell' anima; di maniera che, quando ella torna in se, a modo nessuno può ella dubitare di essere stata in Dio, e Dio in lei. Le rimane con tutta fermezza questa verità, che sebbene passassero anni, senza che Iddio tornasse a farle tal grazia, non se la dimentica.* Indi soggiunge, ch' essendole stato insinuato da un Confessore di mediocre letteratura questo grande errore, che Iddio era presente all'anima solo per grazia, non potè ella crederlo per la grave certezza, che dall' unione avuta con Dio l'era rimasta impressa esser Iddio stato così intimamente presente secondo la sua essenza ancora. E la ragione di questo a mio credere si è, che avendo Iddio unita seco, e trasformata in se stessa un' anima, vuole che di questa sua intima presenza in lei ne resti scolpito un segno, e quasi un vestigio indelebile per mezzo di quella gran certezza, che le lascia di se: come appunto un sigillo profondato in cera molle vi lascia scolpita l' impronta. Asserisce ancora la Santa, che gli altri gradi di orazione, anzi l'istessa unione, se non sia di tutte le potenze, non lascia la predetta certezza. Ecco le sue parole: *Chi non rimanesse con questa certezza, non direi io che fosse unione di tutta l' anima con Dio, ma di qualche potenza, o di altre molte maniere di grazie, che fa Iddio all' anima.*

170. Veniamo dunque alla conclusione. Se il Direttore troverrà nell' anima questa certezza infallibile, ed il predetto totale svanimento delle potenze in Dio, tenga di certo che ella è arrivata all' unione mistica di amore; se non vi trova unitamente queste due cose, creda di sicuro che non vi è giunta, ma che al più è favorita da Dio con qualche altro grado inferiore di orazione infusa. Avverta ancora, che non potrà egli dagli effetti ricevere un discernimento certo di ciò, che andiamo dicendo: perchè, sebbene gli effetti dell' unione sono grandissimi, come abbiamo veduto, sono pure anche grandi gli effetti, che lasciano altri gradi; benchè inferiori, di orazione sopranaturale: e però in questi precisamente non troverrà regola sicura a discernere se l'anima sia in istato di unione, ma per mezzo di questi, ed insieme de' due predetti contrassegni potrà assicurarsi senza tema di fallire.

171. Avvertimento II. Assicuratosi che sia il Direttore, che qualche anima sia pervenuta all' unione semplice di amore, non dee punto assicurarsi, nè fidarsi di lei. Il che è facilissimo ad accadere, perchè vedendosi egli comparire avanti una persona cangiata affatto, e rinnovata da quella di prima, con ardentissimi desideri di ogni perfezione, quanto è facile il persuadersi, che non vi sia più di che temere in un' anima sì coraggiosa! E pure non è così, perchè un' anima che non sia passata più oltra, non è punto sicura, ed allontanandosi un poco da quello, con cui

cui si è sì strettamente congiunta, può passo passo andare a cadere in precipizj orrendi. Io qui altro non farò che riferire l'esperienze della nostra Santa: ed avendo con la di lei scorta fedele principiato a descrivere questo grado di orazione, voglio con la di lei guida terminarlo. Dice dunque così (*in vita cap. 19.*) *Di qua rimane inteso* (*nottsi molto bene per l'amor di Dio*) *che quantunque arrivi un' anima a ricevere dal Signore grazie sì grandi nell' orazione*, (parla dell' unione semplice) *non però dee fidarsi di sì: poichè può cadere ..... Non restano qui l'anime mortificate tanto, che basti* (*come appresso dirò*) *per potersi porre nelle occasioni, e pericoli, per grandi desiderj, e determinazioni, che abbiano*. Nel Castello interiore (*mans.5. c.4.*) parlando di questa istessa unione dice: *Io vi dico, figliuole, che ho conosciute molti eminenti in ispirito, e che erano arrivate a questo stato, e poi il Demonio con le sue grandi astuzie, ed inganni averle riguadagnate a se.* Apporta ancora l'esempio di se stessa, che dopo essere stata esaltata a questa divina unione, tornò a rattiepidirsi: e fino a lasciare affatto l'orazione mentale per lo spazio di un anno, il che fu sempre l'oggetto del suo dolore, e delle sue lagrime. Aggiunge però, che quando l'anima da questa unione semplice passa allo stato di Sposalizio, ed anche a grado di unione permanente, che essa chiama *matrimoniale*, ha qualche maggior sicurezza (parlo con questa limitazione, perchè in questa vita piena sicurezza non vi può essere) di non tornare indietro.

172. Dunque non si fidi il Direttore di quest' anime, benchè molto elevate: e se vede, che esse trasportate da una confidenza indiscreta in Dio trascurino alcun poco, o si espongano a' pericoli, ancorchè sia con buon fine, le raffreni, e la metta in timore, e le faccia procedere con molta cautela, e circospezione. Dissi *da una confidenza indiscreta:* perchè sebbene la confidenza in Dio non è mai soverchia, può essere indiscreta, quando non vada congiunta con totale diffidenza di se, con un santo timore, e con un prudente riguardo in operare. Il che può di leggieri accadere a quest' anime, che hanno incominciato a gustare della divina unione: perchè vedendosi tanto amate da Dio, pare loro che non vi sia più che temere. Ma s'ingannano: perchè sebbene hanno già spiccato qualche volo, avendole Iddio cavate dal nido, sono però ancora uccelli di prima lanugine, come dice la Santa, che non hanno per anche acquistate forze robuste per volare senza pericolo di cadere: voglio dire, non hanno acquistate virtù forti, ed eroiche, che le rendano sicure. Ma acciocchè il Direttore in questo stesso proceda con più discreto discernimento, e metta il piede sicuro; avverta, che può da Dio concedersi questa favorita unione quasi per privilegio ad anime non anche ben purgate, a fine di disporle a doni maggiori, e di tirarle prestamente a gran perfezione, e può anche concedersi ad anime già passate per acqua, e fuoco, e per le lunghe, e strette trafile di atrocissime purghe. In queste seconde anime si ben provate le virtù saranno più maschie, la fortezza sarà senza fallo maggiore; benchè nè dell' altre bisogna assicurarsi mai, meno però delle prime conviene fidarsi.

173. Avvertimento III. Avverta il Direttore alle cause, donde pur può provenire il rattiepidamento, e forse forse la rovina ad anime cotanto elevate, affine di difenderle con la sua vigilanza da tali pericoli. Varie cagioni ne apporta la nostra espertissima Maestra, le quali riferirò brevemente. Prima cagione è il Demonio, il quale sa molto bene, che anime, a cui Iddio si unisce con vincolo sì speciale di amore, sono da lui elette per grandi istrumenti della sua gloria: perchè in realtà non innalza Iddio mai tanto un'anima per lo solo bene particolare di quell' anima; ma perchè vuole per mezzo di quella ottenere la salute di molte altre anime, e talvolta vuole anche servirsene per gli vantaggi universali della Chiesa. E però l'invidioso usa ogni stratagemma, muove ogni macchina per gettarla a terra, e con la rovina di quella disturbare l'opera di Dio, ed impedire i progressi della sua gloria. La seconda cagione può essere l'affezionarsi l'anima ad alcuna cosa, che non sia Dio. E' vero, che Iddio è sposo amantissimo dell' anima: ma è ancora gelosissimo della sua sposa: vuol solo regnare nel di lei cuore, e tutto vuol possederlo. Se questa cominci a rivolgersi ad altro ogetto co' suoi affetti, egli tosto si ritira da lei, amareggiato dalla sua poca fedeltà, e comincia subito a rompere i tratti dello sposalizio, che per mezzo delle passate unioni eransi sì bene incamminati. La terza cagione può essere l'esporsi l'anima senza riguardo all' occasioni: perchè non essendo ancora bastevolmente forte, come abbiamo detto, può facilmente accadere, che fra i pericoli o si affezioni, o si distragga soverchiamente, o cada in notabili mancamenti, con cui disgusti il suo sposo. La quarta cagione è alle volte il trascurarsi l'anima nelle cose picciole, facendole parere il Demonio, che non sono cose da farne conto, e di cui si

debba temere: ancora il prenderſi guſtarelli, o ſoddisfazioncelle, benchè non illecite. Così a poco a poco ſi va oſcurando l'intelletto, ſi va rattiepidendo la volontà, l'amor proprio va ripigliando le ſue forze, ed il ſuo vigore; in una parola ſi va l'anima paſſo paſſo ritirando dalla volontà di Dio, Iddio ſi va allontanando dall'anima. La quinta cagione è il più delle volte qualche compiacenza, che ſi prende l'anima de' doni di Dio, qualche confidenza, che abbia in ſe ſteſſa, e nella ſua virtù; il che ſi riduce alla mancanza di una più profonda umiltà. Non vi è coſa forſe, che più di queſta diſguſti lo Spoſo divino, e che l'induca a fare qualche ritirata pur troppo funeſta all'anima incauta. Dunque il Direttore ſia geloſo di tali anime, di cui è tanto geloſo Iddio, e ſu queſte più che ſopra le altre, che non hanno poggiato sì alto, tenga fiſſo l'occhio della ſua vigilanza, acciocchè non facciano qualche caduta tanto più luttuoſa, quanto era più alto il poſto, a cui erano ſtate ſublimate. Le tenga umili, ſconfidate affatto di se, e in un ſanto timore, ma pieno di confidenza in Dio: le tenga ſtaccatiſſime coll'affetto da tutto, mortificatiſſime in tutti i loro guſti, ed inclinazioni naturali, attentiſſime ſulle loro operazioni, e deſideroſiſſime di andare avanti nella via della perfezione. Invigili, che il Demonio ſotto preteſto di bene, o di zelo indiſcreto non indebiliſca le forze del loro ſpirito: e ſoprattutto le tenga lontane dalle occaſioni, che ſono appunto quei trabocchetti, in cui cadono anche l'anime grandi.

174. Avvertimento IV. Se poi accadeſſe mai ciò, che finora abbiamo moſtrato poſſibile a ſuccedere, che un'anima giunta all'unione ſemplice di amore deſſe indietro, e cadeſſe in tiepidità, e ciò ch' è peggio, in freddezza abbominevole, ſarebbe certamente coſtretto il Direttore a vedere con ſuo eſtremo dolore un bel giardino cangiato in un incolto deſerto. Contuttociò non ſi perda egli d'animo in queſto caſo, e proccuri a tutto potere, che nè pure ſi perda d'animo l'anima da lui diretta: perchè vi è rimedio per lei, ed il rimedio è grande. Poichè all'anima, con cui Iddio ſi è una volta sì ſtrettamente unito, conſerva amore particolare, e gli diſpiace grandemente di vederla andare ſmarrita lungi da ſe: onde quando voglia tornare a lui, non ſolo è pronto a riceverla, ma ad ammetterla ancora nuovamente alla ſua confidenza. Torni ella però all'orazione, ſe l'ha laſciata, (come l'avrà pur troppo o in tutto, o in parte abbandonata, altrimenti non ſarebbe ſeguito cangiamento sì ſtrano:) torni, dico, all'orazione; altrimenti il ſuo riſorgimento è diſperato: più che ſtarà lontana da Dio, più andrà in perdizione (*Pſal.72.26.*) *Ecce qui elongant ſe à te, peribunt:* torni all'orazione, ſi umilj in eſſa, pianga la ſua infedeltà, e le ſue ingratitudini: confidi nella divina bontà; le grazie già ricevute le ſieno motivo di gran confuſione, ed inſieme di gran confidenza, e ſopra tutto perſeveri coſtantemente in eſſa, poichè Iddio tornerà ad abbracciarla.

175. Avvertimento V. Avverta per ultimo il Direttore, che quelle anſie, che ponemmo in terzo luogo nel Capo XIII. e le chiamammo anſie impazienti, fameliche, ſitibonde, ſi ſvegliano nell'anima quando è già vicina a ricevere queſt'unione ſemplice di amore, e nel tempo poi che va ricevendo queſto favore, ſi accreſcono ſempre più, e ſi avvalorano. Conciofliacoſachè le viſte, ed i ſaggi, che ſi danno all'anima della divinità in queſt'unione, non ſervono già ad eſtinguere la ſua ſete, ma ad incitarla, onde divenga fuor di modo ſitibonda di vedere ſvelatamente, e di perfettamente godere quel ſommo bene, che quivi ha quaſi per alcuni ſpiragli veduto, ed ha ſolo come ſuperficialmente ſaporeggiato, anche riſpetto agli altri gradi ſuperiori di unione di queſta vita, non che riſpetto alla beatifica unione dell'altra.

CAPO XIX.

Decimo grado di Orazione ſoprannaturale ; Unione eſtatica, che volgarmente diceſi Eſtaſi.

176. PEr intelligenza di ciò che diremo in queſto capo, e nel ſeguente, ſi noti, che due unioni eſtatiche vi ſono: una che con violenza aliena affatto l'anima da' ſenſi; l'altra, che aliena l'anima da' ſenſi ſenza violenza alcuna, e con molta ſoavità. Alcuni Dottori Miſtici chiamano l'una, e l'altra unione eſtatica col nome di Eſtaſi: queſti vedendo alcuna perſona perduta totalmente ne' ſenſi, mentre ora, dicono ſubito, ch' è caduta in Eſtaſi, qualunque ſia la cagione di una tale alienazione. Altri poi diſtinguono la prima unione eſtatica dalla ſeconda, non ſolo ſecondo le proprietà loro, in cui ſono ſenza fallo diverſe, ma anche ſecondo il nome, chiamando quella col ſolo nome di ratto, queſta col nome di eſtaſi. Con queſta iſteſſa diſtinzione procederemo anche noi, come molto conducente ad intendere la diverſità, che paſſa fra que-

questi due gradi d'orazione infusa. Nel presente capo parleremo dell'estasi perfetta, in quanto è contraddistinta dal ratto; ne' capi seguenti poi parleremo del ratto, in quanto è diverso dalla semplice estasi perfetta.

177. L'estasi perfetta dunque consiste *nell' unione mistica di amore, in quanto aliena l'anima totalmente da' sensi, ma senza violenza alcuna, con sola soavità*. Tre cose si contengono in questa dichiarazione. La prima, che alla formazione dell'estasi si richiegga il perdimento totale de' sensi. Secondo, che questa perfetta alienazione da' sensi si faccia dall' unione di amore. Terzo, che si faccia senza violenza, e con sola soavità. In quanto alla prima parte non vi è bisogno di pruova; mentre il significato istesso di questa parola *estasi* esprime lo smarrimento de' sensi; nè vi è alcuno fra' Mistici, ed anche fra quelli, che non sono tali, che parlando di persona divenuta estatica nell' orazione, non intenda subito che una tal persona sia ita fuori di se stessa, almeno in quanto a' sensi esteriori, per l'elevazione della mente, e dello spirito alla contemplazione di cose, che avanzano la sua condizione. In quanto alla seconda parte è manifesto, non darsi mai estasi senza unione di amore, secondo il celebre detto dell' Areopagita, che *amor. extasim facit*; le quali parole altro non significano, senonchè cagionasi l'estasi dall' amore unitivo, che cavando l'anima da' sensi, e da se stessa, la trasforma in Dio: e secondo l'opinione dell' Angelico Dottore (1. 2. *quaest.* 18. *art.* 3.) il quale nella cognizione, e nell' amore dell' oggetto amato ripone la sostanza dell' estasi: *Dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur: quod quidem contingit & secundum vim apprensivam, & secundum vim appetitivam . . . Primam quidem extasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato, intensa enim meditatio unius abstrahit ab aliis, sed secundam extasim facit amor directe*. Nel che gli Autori Mistici unitamente concordano. Che poi l'alienazione totale da' sensi accada nell' estasi senz' alcuna violenza, ma con soavità a poco a poco, si deduce dallo stesso Santo Dottore (2. 2. *quaest.* 175. *art.* 2. *ad.* 1.) il quale afferma, che il ratto aggiunge all' estasi la violenza. Dunque nell' estasi una tal violenza non v'è. *Dicendum, quod neque addit aliquid supra extasim: nam extasis importat simpliciter excessum a semetipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur. Sed raptus super hoc addit violentiam quamdam*. Lo stesso dice Dionisio Cartusiano (*select. myst. par.* 5. *cap.* 9. *n.* 13.) *Facit extasim, idest mentis abstractionem, excessum a sensibus, & alienationem suavem, & nullatenus violentam, quae est raptus proprie: dimovet profecto mentem a naturali suo statu, & cognoscendi modo*. Lo stesso asserisce, e prova Alvarez de Paz (*lib.* 5. *par.* 2. *cap.* 9. & 10.) ed altri Dottori con lui. Concludiamo con lui, che qualunque volta il santo amore cava l'anima soavemente, senz' alcuna violenza da se stessa, e da' sensi, per unirla a Dio, si forma quel grado di orazione, che propriamente chiamasi col nome di estasi, nè può in modo alcuno chiamarsi col nome di ratto, che da se ratto significa una special violenza.

178. E già il Direttore avrà inteso la diversità, che passa fra l'estasi, e l'unione semplice, che abbiamo di sopra spiegata, e fra l'estasi, ed il ratto, che spiegheremo in appresso. Posciachè l'unione estatica è più ferma, e più perfetta dell' unione semplice, mentre attiva ad estrarre affatto l'anima da' sensi; il che non arriva mai a far quella. In oltra nell' estasi l'unione di amore penetra a poco a poco l'anima con delcezza fino ad alienarla pienamente, senz' adoprare con lei violenza alcuna: dove che nel ratto si unisce, è vero, l'anima, ed anche si unisce più altamente a Dio, ma v' interviene sempre qualche violenza. E però vedendo il Direttore, che alcun' anima per forza di puro amore, non violento, ma soave, se ne vada totalmente fuori de' sensi, creda pure che in altro grado di orazione che di pure estasi, ella non si ritrovi.

178. Spiegata già la sostanza dell' estasi veniamo ora a vedere il modo, con cui essa si forma nell' interiore dell' anima. Dice Riccardo di S. Vittore (*de contempl. lib.* 5. *cap.* 5. *usque ad cap.* 14.) che l'estasi ora proviene dalla grandezza dell' ammirazione, ora dalla grandezza della divozione, e dell' amore, ora dalla grandezza dell' esultazione, e del gaudio: *Nam modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo prae magnitudine exultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, & supra semetipsam elevata in abalienationem transeat*. Proviene l'estasi dalla grandezza dell' ammirazione, quando l'anima altamente illustrata, per lo stupore veemente della bellezza, e bontà di Dio viene rimossa dal suo stato naturale, e portata sopra se stessa a trasformarsi in Dio. (*idem eod. cap.*) *Magnitudine admirationis anima humana supra se ipsam ducitur, quando divino lumine irradiata, & in summa pulchritudinis admiratione suspensa,* tam

tam vehemente stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutiatur . . . . . & supra se ipsam rapta in sublimia elevetur. Proviene l' estasi dalle grandezza della divozione, e dell' amore, quando la fiamma del divino amore crescendo fuor di modo, e liquefacendo l' anima a modo di cera, fa che abbandoni affatto il suo pristino stato in se stesse, ed attenuata passi nel sommo bene. Così egli la spiega (*eod. cap.*) *Magnitudine devotionis mens humana supra semetipsam elevatur, quando tanto cælestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum crescat ad ceræ similitudinem liquefactam a pristino statu penitus resolvat, & ad instar fumi attenuatam, ad superna elevet, & ad summa emittat*. Proviene l' estasi dalla grandezza dell' esultazione, e del gaudio, quando l' anima inzuppata dalla eccessiva dolcezza del divino amore, per l' eccesso del gaudio non sa più ciò che ella sia, ciò che ella fu, e dimentica affatto di se stesse, va a trasformarsi in affetto divino : così egli espone (*cit. cap.*) *Magnitudine jucunditatis, & exultationis mens hominis a se ipsa alienatur, quando internæ suavitatis abundantia potata, immo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, penitus obliviscitur, & in abalienationis excessum tripudii sui nimietate traducitur, & insuper in divinum quemdam affectum sub quodam miræ felicitatis statu raptim transformatur*.

180. Ma qui si avverta, che tutto ciò nulla pregiudica alle dichiarazione, che dell' estasi abbiamo data di sopra, in cui tutta l' alienazione de' sensi era da noi attribuita all' unione di amore: poichè l' unione mistica di amore, come già mostrammo nel Capo XVII. non in altro consiste, che in una certa cognizione, ed un certo affetto sperimentale, che l' anima prova in Dio. Nè Riccardo altro ci vuol significare con questa sua profonda dottrina, senonchè, quantunque ad alienare l' anima da' sensi vi concorra tanto l' intelletto con le sue cognizioni, quanto la volontà co' suoi effetti, può però alle volte più concorrervi la volontà con quell' amore di liquefazione, o pure con quell' affetto di esultazione, e di gaudio, che pur nasce dall' amore soave. Ond' è sempre vero, che l' estasi vien formata dalla cognizione, e dell' amore unitivo, che cavando l' anima a poco a poco da' sensi, e da se stessa, la trasforma in Dio.

181. Dalle cagioni interiori passiamo agli effetti esteriori, che l' estasi produce nel corpo. Questi sono, come ho più volte detto, un' impotenza totale ne' sentimenti esterni a produrre le loro operazioni sensitive; sicchè non possa l' occhio, benchè investito da viva luce, rimirare; nè l' orecchio, benchè percosso da grande strepito, ascoltare; nè il tatto, benchè tormentato da ferro, e fuoco, sentir dolore; nè l' odorato sentire la fragenza, nè il palato sentire il sapore, nè possa alcun membro con minimo suo modo dar segno alcuno di vita. Ciò non ostante però (che che sia di ciò che alcuni dicono) non si perdono nell' estasi le altre azioni vitali, quali sono la nutrizione, la circolazione del sangue, la palpitazione del cuore, ed il respiro: benchè queste istesse operazioni molto s' indebolischino, e procedano con molta lentezza, perchè il battimento del cuore è molto tenue, ed il respiro è sì delicato, che a grande stento può discernersi, come si riceva manifestamente da molte esperienze accuratamente fatte circa persone estatiche.

182. Queste alienazioni però ammirabili de' sensi non debbono in modo alcuno attribuirsi a miracolo, ma posta quella grande elevazione di mente in Dio, e quell' intima unione di amore, debbono connaturalmente seguire. Questo è il sentimento di S. Tommaso nel luogo citato: le ragioni sono manifeste. Primo, perchè la virtù dell' anima in operare è limitata, e ristrette; e però trovandosi altamente occupata in quella orazione sublime d' intelligenza, e di amore, che richiedesi alla formazione dell' estasi, non le rimane attività bestevole per concorrere agli atti de' sentimenti, e delle potenze esteriori: il che però non prova, che debbano cessare anche gli atti di nutrizione, di respiro, di circolazione di sangue, e simili: poichè questi, come nota lo stesso Santo Dottore, sono più naturali e meno dipendono dal regolamento dell' intelletto, e della volontà. Secondo, perchè le alienazioni da' sensi non possono effettuarsi senza il concorso degli spiriti animali, i quali trovandosi in tempo dell' estasi adunati in gran parte nel cerebro, per ajutare l' anima in quella grande operazione di spirito, mancano alle funzioni de' sensi. Terzo, perchè veggiamo accadere ad alcune persone molto frequentemente queste alienazioni estatiche: nè è credibile, che Iddio voglia con tanta frequenza operare miracoli. Onde conviene dire, che sebbene la cagione dell' estasi dipenda da una grazia molto straordinaria, posta però una tal grazia, debba per una certa connaturalezza seguire il totale smarrimento de' sensi esteriori. Circa i sensi interiori dico brevemente, che nell' alto dell' estasi, in cui tutte le potenze sono unite a Dio, si perdono anche i sensi interni

ni, cioè per quel tratto di tempo resta sopita la fantasia, senza immaginare, e l'appetito sensitivo, senza sentire cosa alcuna: il che è tutto conforme a ciò, che dice S. Teresa, la quale afferma, che anche nell' unione semplice si perde l'immaginazione, come abbiamo veduto di sopra. Dissi, *nell' alto dell' estasi*: perchè sciogliendosi dall' unione qualche potenza, tornano i sensi interni a rivivere, cioè torna la fantasia, e l' appetito sensitivo ad operare.

183. Rimarrebbe a parlarsi qui di altri effetti più nobili, che talvolta si veggono apparire ne' corpi estatici, come di luce, di vaghezza, e simili: ma di questi mi riserbo a parlare laddove ragioneremo di altre estasi più nobili, che accadono in altro stato di più sublime unione. Voglio solo ora osservare, che ciò che qui si è detto de' sentimenti esterni, può competere anche a' ratti, di cui tratteremo in breve; mentre questi convengono con l'estasi circa il perdimento de' sensi esteriori, benchè da quelle disconvengono circa la cagione di un tale smarrimento. Non mi pongo a riferire gli effetti salutari, che dall'estasi rimangono impressi nell' anima, perchè sono quegli stessi, che parlando dell' unione semplice di amore, distintamente enumerai nel Capo nono: con questa diversità però, ch' essendo l'unione estatica più perfetta, e più intima, sono tali effetti nell' estasi anche maggiori.

C A P O XX.

Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado di Orazione.

184. AVvertimento I. Avverta il Direttore, che l' estasi può procedere da diverse cagioni, o buone, o ree, o indifferenti; e che tale ella sarà, quali saranno le sue cagioni, o buone, o indifferenti, o ree, da cui è cagionata. Proviene da buona cagione, quando è mandata da Dio; nasce da rea cagione, quando è formata dal Demonio; procede da cagione indifferente, quando è prodotta dalla natura. E perchè può anche talvolta l'estasi cagionarsi dalla grazia, e dalla natura insieme, allora in parte buona, ed in parte indifferente sarà la sua origine. Acciocchè dunque il Direttore proceda col debito discernimento circa una sì grave materia, discorrerò brevemente circa ciascuna delle predette estasi, dandone i contrassegni.

185. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che può il Demonio formare un' estasi apparente con la sua virtù, ed attività naturale, imponendo che gli spiriti animali non iscorrano per le membra del corpo, e per le potenze sensitive, ma si contengano nel cerebro, e nel tempo istesso risvegliare nella fantasia mille saporite traveggole: nel qual caso comparirebbe al di fuori la persona incantata, ed estatica, nè al di dentro le mancherrebbe la sua occupazione. Ed in fatti dicesi negli atti Apostolici di Simone Mago (*Act.* 8. 10.) *quod appellabatur virtus Dei, propterea quod multo tempore magis suis dementasset eos*. Le quali parole vengono dal Lirano interpretate così: *Dementasset eos, hoc est, mentes eorum alienasset*. Onde pare, che il perfido Mago inducesse con le sue arti diaboliche i Samaritani in qualche alienazione di mente, ed estatica operazione. E senza mendicare gli esempj da' Secoli trasandati, se ne potrebbero addurre altri non meno luttuosi di estasi infernali, e diaboliche, accadute a giorni nostri in persone od incaute, o maliziose. Non credo però, che in tali casi sarà difficile al Direttore, se egli sia circospetto, discoprire ogn' inganno: poichè se l'estasi proverrà dal Demonio, non troverrà egli certo in una tal' anima estatica un' intima soavità, una pace profonda; ed una perfetta serenità, che produca poi frutti di vita eterna. Al più vi troverrà una dolcezza molto superficiale nell' appetito sensitivo, la quale per necessità andrà a finire in inquietudine, in turbazione, in offuscazione, in vanità, ed in altri pravi effetti, proporzionati alla loro cagione. Anzi ne' corpi stessi di tali persone illuse, come notano alcuni, vi si osserva di ordinario qualche scompostezza; dove che ne' corpi di anime elevate da Dio vi riluce sempre un certo lustro di santità, che concilia venerazione.

186. Se poi il Direttore passerà avanti ad esaminare le visioni, le parole, i sentimenti interni, che in queste estasi false riceve l'anima, troverrà che o sono cose positivamente male, o cose inutili, e vane; o se sono cose per se stesse buone, sono senza fallo ordinate alla rovina di quell' infelice, o a danni altrui. E però dovrà ordinare al suo penitente, che ad ogni piccolo principio di tali cose, ricorra a Dio, ed a Maria Vergine, discacci, resista, si distragga, comandi al nemico, faccia protesta in contrario, e cose simili. Sebbene io sono di parere, che non arrivi mai il Demonio ad acquistare tanto possesso sopra di una persona, fino ad illuderla nell' anima, e nel

e nel corpo, legandola anche nelle membra esteriori, massime se questo spesso accade, se quella non vi concorra con qualche suo consenso, e con qualche sua cooperazione: nel qual caso dovrebbe il Direttore praticare que' mezzi più efficaci, che sogliono usarsi con le persone perdute, per ridurle a Dio.

187. Avvertimento III. Avverta il Direttore, che l' estasi può anche formarsi dalla natura. Il Padre Suarez (*lib. 2. de orat. c. 15.*) ne assegna il modo: può alcuno, fissandosi profondamente in qualche oggetto soprannaturale, rimanere per la sua naturale fissazione sì sospeso, che non vegga, che non oda, che non senta, e se ne resti così per qualche tratto di tempo immobile, e quasi estatico; e ne apporta anche la ragione: perchè l' anima, tutta intenta alla speculazione di quell' oggetto, non può attendere all' operazioni de' sensi, nè trasmetter loro gli spiriti necessarj per effettuarle. Riferisce l' esempio di Trismegistò, di Socrate, e di Platone, de' quali dicesi, che assorti nella contemplazione degli oggetti divini, rimaneano sospesi nel modo detto. Riferisce ancora la celebre Storia di quel Sacerdote, per nome *Restituto*, di cui narra S. Agostino (*de Civit. Dei lib. 14. c. 24.*) che ad arte si poneva in estasi, e si alienava da' sensi, qualunque volta voleva. In conferma di questo dice il Cardinal Lauria (*de orat. div. opusc. 3. c. 6.*) che la Congregazione de' Riti, di cui egli era stato lungo tempo Consultore, non ammette mai per prodigiose l' estasi de' servi di Dio, se non sieno accompagnate da circostanze di segni soprannaturali innegabili, sul fondamento, che possono essere estasi naturali. Ciò non ostante non creda il Direttore, che tali estasi sieno mai perfette, perchè sebbene rimangono tali contemplativi impediti, o per dir meglio imbalorditi ne' sensi, non vi restano mai però perduti, e resi affatto incapaci di operare: perchè se sieno gagliardamente scossi, o battuti, o pure tormentati con ferro, e fuoco, è certo che ritornano in se; il che non accade nell' estasi soprannaturali, e divine. E di fatto parlando S. Agostino del predetto Sacerdote, dice, che nelle sue estasi naturali non rimanea perfettamente alienato; perchè parlando altri, udiva come da lontano le loro voci; *Hominum tamen voces, si clarius loquerentur, tamquam de longinquo se audisse postea referebat*. E molto meno, credo io, vi sarebbe rimasto se l' avessero sollecitato a scuotersi con percosse. Gli effetti di queste estasi naturali non sono nè buoni, nè cattivi: non sono buoni, perchè tali estasi non sono cagionate da Dio: non sono cattivi, perchè non sono formate dal Demonio: al più al più se con quella fissazione veemente naturale si unisca qualche concorso della grazia, nè seguirà qualche buon effetto, ma non molto grande, nè di molto pregio. Vaglia tutto questo, acciocchè il Direttore non prenda l' orpello per oro, e vedendo alcune anime astratte nelle loro orazioni, non le creda subito giunte al terzo cielo, ed introdotte tra i cori degli Angioli. Esamini d' onde provenga una tale astrazione, se dalla grazia, che internamente le assorbisca, o dalla natura, che potentemente le fissi; se vedrà, che tali effetti nascano dalla profondità naturale dell' intelletto, le consigli a specular meno, e ad operar più, a discorrer meno, ma ad umiliarsi, e mortificarsi più, perchè i progressi nell' orazioni, e gli avanzamenti nello spirito non dipendono dal molto pensare, ma dal molto operare.

188. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, che alla formazione dell' estasi può concorrere qualche volta la grazia insieme con la natura: sebbene non sarà questa allora estasi vera, ma solo apparente, e piuttosto che estasi, dovrà chiamarsi svenimento estatico, che suole accadere a persone di debole complessione. Mi spiego. Vi sono persone d' indole fiacca, di cuor piccolo, di testa debole, le quali s' indeboliscono anche più da se stesse con soverchie fatiche, o con penitenze indiscrete: e tali il più delle volte sogliono essere le donne. Or se queste poste in orazione, sieno sorprese da qualche affetto veemente, o da qualche soavità molto sensibile, que' pochi spiriti, che sono ne' loro deboli corpi, si ritirano al cuore, e lasciano le membra tutte abbandonate; quindi vengono a perdere i sensi esterni, ed interni, ed a perdere affatto l' orazione istessa, rimanendosene in un natural deliquio. Chi le vede in orazione, tanto alienate da' sensi, crede che stiano in estasi, quando quelle in realtà si trovano naturalmente svenute. Una cosa simile a questa mi è convenuto più volte vedere con gli occhi miei. In occasione di qualche funzione tenera, e compuntiva accadea, che mentre il popolo era tutto sciolto in lagrime di contrizione, cadeano svenute quando due, quando tre, quando fino cinque, o sette donne, e rimaneano tramortite, finchè non fossero con odori, o suffumigj richiamate a' sensi: in tali casi niuno vi era, che credesse tali persone cadute in estasi soprannaturali, sì perchè

chè non erano tenute in conto di persone spirituali: sì perchè ciascuno vedea chiaramente la cagione de' loro svenimenti. Ma se quelle fossero state donne di grande spirito, e di molta orazione, e se un tal deliquio fosse loro accaduto mentre oravano, o dentro la loro stanza, od in un angolo della Chiesa, od in qualche luogo appartato, e solitario; certo è, che sarebbero state da molti credute alienate affatto da' sensi, e poste in alte estasi. E pure si sarebbero ingannati; perchè quella non era estasi, ma uno svenimento naturale, originato da un grande affetto, e commozione interna spirituale, che chiamando tutti gli spiriti al cuore, lasciavale abbandonate nelle loro membra in un perfetto deliquio, senza senso, e senza orazione; e questo è appunto quello, che non di rado suole accadere a persone di corpo fiacco, e di sesso debole.

189. Però sia cauto il Direttore, e se vedrà che alcuna donna spirituale, e divota spesso tramortisca nelle sue orazioni, oltre i molti altri contrassegni, da cui potrà arguire se quella patisca estasi divine, o pure svenimenti naturali, nati da un principio di buona orazione, si serva di queste due industrie. Primo l'esamini diligentemente circa ciò, che ella opera internamente con lo spirito, mentre è perduta ne' sensi. S'ella dirà che non sa nulla, e che di nulla si ricorda, e non rimane con grandi affetti, creda pure, che quelle non sono estasi, ma svenimenti estatici: perchè l'anima, che trovasi in estasi vera soprannaturale, benchè sia affatto smarrita ne' sensi esterni, ed anche talvolta ne' sensi interni; nello spirito però non è mai più che allora svegliata, nè più altamente occupata in Dio. Secondo, le faccia precetto che torni in se, che parli, che risponda: se obbedirà, darà un contrassegno di trovarsi in estasi vera; perchè Iddio si accomoda all'obbedienza, ed alla voce del Superiore lascia l'anima, che tiene stretta tra le sue braccia, acciocchè sia abile ad obbedire. Se poi non obbedirà, sarà indizio, ch' ella non si trova nè con Dio, nè con se stessa; ma fuor di se svenuta. In tali casi avverta il Direttore, come dissi un' altra volta in caso simile, che debbe a queste persone vietare i digiuni, le vigilie, le penitenze, e dee moderare le soverchie fatiche, perchè tali deliqui nascono da mancanza di forze, e da debolezza corporale: debbe ancora abbreviare le orazioni, ed ordinar loro, che incominciando a sentire qualche affetto gagliardo, o qualche gran dolcezza interna, tronchino subito l'orazione, acciocchè non si debilitino tanto in quel sentimento soave, fino a cadere tramortite; perchè in realtà tali svenimenti; specialmente se accadano con frequenza, sono alla sanità molto nocivi.

190. Avvertimento V. Per lo detto sin qui, non vorrei che il Direttore acquistasse una certa miscredenza, per cui tutte le operazioni estatiche generalmente gli paressero illusioni diaboliche, o mere naturalezze: perchè nella Chiesa di Dio vi sono state sempre, vi sono, e vi saranno anime a Dio care, in cui vuol egli deliziarsi, e per averle a suo piacere dentro le sue braccia, le cava da tutto il sensibile, e da se stesse, e le ammette a tutt' i suoi abbracciamenti. Vorrei piuttosto che in vece di essere incredulo, fosse sollecito in discernere quali sieno queste anime fortunate. Osservi perciò, se nell'anima, che gli sembra già innalzata ad orazioni estatiche, vi sieno queste tre cose (parlo qui dell'estasi perfetta, e non di certi ratti imperfetti, di cui ragioneremo nel capo seguente). Primo, se sia in gran parte, o del tutto purificata nel crogiuolo di fiere purghe, e se molto siasi già avvantaggiata nella perfezione. Secondo, se in tempo dell' estasi operi Iddio nel di lei spirito, e nel di lei corpo tutto ciò, che abbiamo dichiarato nel capo precedente. Terzo, se rimangono in lei quegli affetti, che acennammo nel Capo XIX. parlando della semplice unione di amore. Quando egli vi scorga tutto questo, stia pur quieto, che non vi è di che temere, e si rallegri, vedendo che *non est abbreviata manus Domini*, anche a' giorni nostri. Potrà ancora, per assicurarsi se tal persona nelle sue orazioni sia pienamente alienata da' sensi, servirsi di alcuni esperimenti: ma non vorrei che questi fossero irragionevoli, ed indiscreti, come e. gr. stringere mani, e piedi fra dure strettoje, pungerla col ferro, scottarla col fuoco, accostare la fiamma della candela alla pupilla degli occhi suoi, ed altre stranezze, che sogliono da taluni praticarsi. Perchè sebbene tali persone, durante l'estasi, nulla sentono; tornate poi a' sensi, si trovano grandemente addolorate, e molto mal conce. Se il Direttore dubita, che l'estasi sia diabolica, si porti come abbiamo detto di sopra; se dubita che sia finzione, non ne faccia alcun caso, e la disprezzi, e poi proccuri per altre vie più discrete di trovare il fondo di una tal anima.

191. Avvertimento VI. Se si desse il caso, che alcuno stesse in estasi per giorni, e giorni interi, come accadde al nostro

Santo Padre Ignazio di Lojola, che vi dimorò otto giorni, senza ripigliare mai i sensi, e come sappiamo essere avvenuto ad altre gran Serve di Dio, che vi hanno persistito per settimane replicate; che dovrà farsi, acciocchè non manchi di vita in un sì lungo digiuno? In questo caso avverte il P. Michele Godinez, che non converrà in modo alcuno metterlo al martirio di medicamenti, o di prove tormentose, come ho detto di sopra; ma molto meno converrà eccitare strepiti, e romori plausibili, facendogli attorno adunanza de' Medici: tanto più, che ad essi per niun conto una tal cura si appartiene. Ma il meglio che potrà farsi, sarà riporlo in qualche stanza, in cui stia nascosto, assistergli quanto sarà possibile; tornando poi a' sensi, apprestargli prontamente qualche cordiale, od altro corporale ristoro, e sopra tutto fidarsi di Dio, che di tali persone ha cura molto speciale, nè in tali eccessi di mente le lascia mai perire: e quando ancor morissero in tale stato, felici loro, che morrebbero in braccio al divino amore.

192. Avvertimento VII. Già dissi, che non è disconvenevole richiamare a' sensi in vigore della santa obbedienza tali persone estatiche, quando ciò si faccia non per vanità, o per leggerezza, ma per prova, o per altro giusto motivo. Non vorrei però, che tali precetti fossero puramente mentali, ed interni; ma che fossero con parole, o con altro segno esternamente palesati. So che alcuni molto si servono di tali comandi mentali, e che vi fanno sopra gran fondamento, parendo loro di potere per questa via giungere con sicurezza a discuoprire se sia falsa, o sia vera l'estasi di qualche loro penitente. Io però non posso in modo alcuno approvargli. Addurrò le ragioni di questo mio sentimento, rimettendomi al parere di chi ne sa più di me. Stando in estasi qualche persona, intanto Iddio si accomoda a' precetti del suo Confessore, o di altro suo superiore, che le ordina di tornare a' sensi, o pure gl' impone altra cosa conveniente, e ragionevole, perchè una tal persona per quella alienazione da' sentimenti non è punto sottratta dalla di lui giurisdizione, ma seguita a stare pienamente soggetta alla di lui autorità. E' vero, che un' anima posta in estasi perfetta, opera come un'anima separata dal corpo; ma separata dal corpo in fatti non è, nè segregata dalla congregazione de' viventi, e però nè pure è esentata dalla soggezione, ed obbedienza de' suoi superiori. Dunque acciocchè ella possa eseguire gli ordini di chi legittimamente la comanda, s'appartiene a Dio supplire in qualche modo all' impedimento, ch' egli stesso vi ha posto, con darle notizia di tali precetti, e modo di eseguirli. Ma tutto ciò, come ognun vede, vale solo in caso, che il superiore le imponga precetto vero, ed eserciti sopra di lei l' autorità che ha, e non già quella che non ha. Or chi ha detto mai, che il comandamento interno sia vero precetto; mentre è di essenza di ogni precetto, che sia manifestato? Chi ha detto mai, che il superiore abbia facoltà di comandare con atti interiori, e che il suddito sia sottoposto all' esecuzione di tali comandi? Dunque, imponendo il Direttore all' anima estatica precetti puramente mentali, non vi è ragione, per cui debba Iddio accomodarsi a tali ordini. E se qualche volta vi si accomoda, ciò fa per altri suoi fini, e non perchè sia dovuta a tali comandi una tale condiscendenza. Perciò il più delle volte questi precetti occulti non hanno effetto, come si vede con l' esperienza. Onde siegue, che il Direttore per quella via, per cui credea rimanere accertato, resti deluso, e ciò ch' è peggio, resti con sospetti, e timori insussistenti, e con ombre vane circa lo spirito del suo penitente, che credea doversi accomodare all' obbedienza di que' suoi strani comandamenti: nè si avvede, che la colpa non è del penitente, ma del Direttore, che non seppe comandare. Io però consiglierei sempre i Direttori, che dovendo imporre qualche obbedienza a persone estatiche, avessero due riguardi. Primo, che le cose imposte fossero molto convenienti alla persona, ed allo stato, in cui essa si trova. Secondo, che gliele prescrivessero nel modo, con cui tali obbedienze si prescrivono a persone, che sono in potere de' proprj sensi: perchè, dico io, o egli intende di comandare alla creatura, ed allora il comando va fatto così; o egli pretende di comandare a Dio, che solo vede il cuore, e questa è temerità, se però Iddio non gli dia speciale impulso di operare così.

193. In tal congiuntura non voglio lasciar di osservare l'abuso, che fanno alcuni Direttori della propria autorità: perchè non contenti de' precetti interni, arrivano a far comandi al penitente in sua assenza, e mentre quello è molto da loro lontano, stimando che questa sia una gran prova, per chiarirsi della qualità dello spirito. Altri passano ancha più avanti, fino a comandare le cose affatto superiori alle forze umane, come sarebbe e. g. l' imporre ad una peniten-

te inferma, ed inabile a muoversi dal proprio letto, che venga a confessarsi nella Chiesa, e cose simili. Io non veggo che possano farsi senza scrupolo tali cose, che in realtà sono un volere obbligare Iddio a fare rivelazioni, ed a far miracoli; il che è un manifesto tentare Iddio. Direte, che tali cose sono state praticate da uomini santi, e con buon esito. Rispondo, che quegli uomini santi n' ebbero prima da Dio speciale impulso, e straordinaria inspirazione, con cui il Signore significava loro di dare tali comandi in certe particolari circostanze, e gli assicurava del buon effetto. Ma senza questo particolare istinto dello Spirito Santo non mi par lecito, torno a dire, il pratticargli. E però consiglio il Direttore, se non sia mosso straordinariamente da Dio, di non imporre mai all' anima da lui diretta cosa alcuna superiore alle forze ordinarie della natura, e della grazia ordinaria: tanto più, che da tali prove, se non abbiano il bramato effetto, nulla conclude contra lo spirito del penitente: perchè altro non provano, senonchè Iddio non ha voluto fare una cosa straordinaria, o prodigiosa: ed alla fine vanno a terminare in inquietudine del Direttore, ed in poco profitto del Penitente.

194. Avvertimento VIII. Se capiterà in mano del Direttore persona, che spesso cade in questi eccessi di mente, proccuri egli quanto potrà, che fugga la presenza degli uomini in tutti questi casi, in cui potrà prevedere o presentire tali elevazioni di spirito, che sogliono cagionare nella gente effetti diversi, ora di ammirazione, ora di contraddizione, ora di applauso, ora di mormorazione, ora di venerazione, ora di biasimo, cose tutte all' anima del suo penitente molto pericolose. Ma perchè tali alienazioni estatiche non possono sempre prevedersi, nè sempre schivarsi, accadendo bene spesso improvvisamente, le ordini almeno di raccomandarsi a Dio caldamente, che non le comunichi tali favori in pubblico alla presenza altrui: nè certamente dispiacerà a Dio una tal preghiera, tanto conforme alla virtù della santa umiltà. Avverto per ultimo, che tutto ciò che ho detto in questo capo dell' estasi, vale ancora per lo ratto, di cui ragioneremo nel seguente capo: mentre e nell' una, e nell' altro v' interviene l' alienazione da' sensi, benchè con qualche diversità.

CAPO XXI.

Undecimo grado di Orazione: il Ratto o rapimento dell' Anima in Dio.

195. DAlla dottrina data nel Capo XIX., in cui ragionammo dell' estasi, avrà già inteso il Lettore, quale sia l' essenza, e la natura del ratto, o rapimento dell' anima in Dio [illegible] per maggiore intelligenza di questo grado di sublime orazione, conviene distinguere con l' Angelico Dottore tre diverse specie di ratti. Una, con cui l' anima è rapita da' sensi esterni a qualche specie immaginaria: e tale fu, dice il Santo Dottore, il ratto di S. Pietro, quando in eccesso di mente vide scendere dal Cielo quel misterioso lenzuolo, in cui erano i quadrupedi, e serpenti, e volatili in gran numero, ed udì quella voce dal cielo (*Act.* 10.13.) che dicea: *Surge Petre, occide, & manduca*. In questo ratto si smarriscono i sensi esteriori, ma non si perdono i sensi interiori, cioè la fantasia, e l' appetito sensitivo, che da quella dipende in ogni suo atto. Nella seconda specie di ratto l' anima è cavata da' sensi esterni, ed interni, ed è portata a qualche specie puramente intellettuale. Adduce il Santo per esempio di questo il ratto di David (*Ps.* 115.) allorchè rapito alla pura intelligenza delle cose divine, disse che ogni uomo era mendace, e vano: *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax*. In questo ratto si smarriscono i sensi esterni, e possono smarrirsi anche i sensi interni, cioè la fantasia, ed opera la pura intelligenza, e trionfa l' amor perfetto, e puro. Nella terza specie di ratti l' anima se ne va fuora de' sensi esterni, ed interni alla visione beatifica della divina essenza: privilegio singolarissimo, conceduto a San Paolo, ed a Mosè, a cui secondo l' opinione del Santo fu conceSSa la grazia di vedere svelatamente Iddio in carne mortale. Ecco le parole dell' Angelico (2. 2. *q.* 175. *art.* 3. *ad* 1.) *Dicendum, quod mens humana divinitus rapitur, ad contemplandam veritatem divinam tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias: & talis fuit excessus mentis, qui cecidit super Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis: Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax. Tertio modo, ut contempletur eam in sua essentia; & talis fuit raptus Pauli, & etiam Moysis, & satis congruenter.*

196. Il primo ratto è il più basso, ed il me-

meno perfetto: il secondo ratto è più nobile, ed è più perfetto: il terzo ratto è notabilissimo, e perfettissimo, ed è solo proprio di quell' anime, che sono giunte al termine del loro pellegrinaggio nella patria beata, benchè secondo il detto dell' Angelico sia stato da Dio concesso a qualche anima, mentre era ancora in via su questa nostra valle di miserie, e di pianto. Questo terzo ratto non ha luogo nel presente capitolo. [illegible] presentemente, se un uomo mortale, prima di essere sciolto da' legami del corpo, possa essere rapito a vedere faccia a faccia Iddio, come lo mirano, e lo godono i beati nel cielo. Il primo ratto ancora, parlando con proprietà, e con rigore, non appartiene a questo capo, perchè l' ordine della materia richiede, che qui si parli solo di quei ratti, che portano l' anima ad unirsi con Dio con mistica, e perfetta unione di amore: nè quella prima specie di ratti è di rango sì nobile, ma tali sono solo i secondi. Ciò non ostante ragioneremo e degli uni, e degli altri, perchè l' intelligenza degli uni conferirà all' intelligenza degli altri, e la spedizione di ambidue porterà il compimento della materia.

197. Il ratto dunque più basso, e men perfetto consiste *in un eccesso di mente, che con violenza rapisce l' anima da' sensi esterni a' sensi interni*; e per parlare più chiaro, *rapisce l' anima con violenza da' sensi esterni, e la porta a qualche visione immaginaria*. Qui bisogna rammentarsi di ciò, che dissi insieme con San Tommaso nel Capo XIX., che in ogni ratto, o sia più, o meno notabile, v' interviene sempre la violenza; ed in questo si distingue dall' estasi, come colà vedemmo (2. 2. q. 175. art. 2. ad 1.) *Nam extasis importat simpliciter excessum a semetipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam*: e nell' articolo precedente: *Dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat*. Ma conviene avvertire, che questa violenza non si fa mai alla volontà, ma all' intelletto solo; altrimenti gli atti d' amore, che l' anima produce nel ratto, sarebbero sforzati, e perderebbero il loro pregio maggiore, ch' è la libertà, ed il merito. Conciosiacosachè avvertono saggiamente i Teologi, che sebbene la violenza fatta alla volontà le toglie la libertà all' operare, non gliela toglie però la violenza fatta al solo intelletto con qualche cognizione, che egli non possa rigettare da se. Ed in fatti accade, che il Demonio talvolta carichi sì gagliardamente nella fantasia di alcuno una specie prava, che quegli non possa in modo alcuno rimoverla dalla sua mente; e pure in questo caso la volontà, non ostante quella violenza fatta all' intelletto, è libera ad acconsentire. Così nel ratto Iddio con una luce violenta, che infonde nell' intelletto, rapisce l' anima a se: e pure ciò non ostante rimane nella volontà tanto di libertà, che basti ad operare con merito. Posto questo, veniamo alla dichiarazione del ratto meno perfetto.

198. Dissi, che questo consiste *in un eccesso di mente, che con violenza rapisce l' anima da' sensi esterni agl' interni*, o vogliamo dire, *a qualche visione immaginaria*. Ciò accade in questo modo. Iddio infonde in un subito nella fantasia una luce potente, che fissa l' anima in qualche immaginazione sì fortemente, ch' essa è costretta ad abbandonare tosto i sensi esterni, non rimanendole virtù bastevole a concorrere agli atti loro per l' efficacia di quella sua interna operazione. Poichè Iddio rischiarando improvvisamente con detta luce qualche fantasma, vi fissa l' anima, e fa che in quello, a modo di vista chiara, e manifesta vegga l' oggetto, lasciando intanto in abbandono i sensi esterni per l' attenzione, per l' ammirazione, per lo stupore, che la tengono tutta occupata in quell' oggetto. Questo fu il ratto di S. Pietro, quando rimase rapito dalla vista del misterioso lenzuolo; questo fu il ratto di S. Gio: Apostolo, quando con la visione immaginaria di tanti oggetti sensibili, quanti se ne riferiscono nell' Apocalisse, restò involato da' sensi; questo fu il ratto di Ezechiello, quando fu portato a vedere le abbominazioni, che in Gerusalemme si commettevano: *Et emissa similitudo manus apprehendit me in cincinno capitis mei, & levavit me spiritus inter terram, & cælum, & adduxit me in Hierusalem in visione Dei*: (*cap. 8. 3.*) non già che l' Angelo l' innalzasse corporalmente da terra, traendolo per gli capelli; ma perchè lo trasse fuora da' sensi con l' immaginazione di quell' oggetto.

199. E qui non si lasci di avvertire, che questi ratti, ne' quali si perdono i soli sensi esteriori, sono proprj de' proficienti; e qualche volta, sebbene di rado, si concedono anche a' principianti nell' orazione; perchè volendo Iddio rapire le loro anime a cose spirituali, non può innalzarle di legge ordinaria con comunicazioni di puro spirito, di cui non sono ancora capaci per le loro molte indisposizioni; e però le rapisce per mezzo della fantasia, e per mezzo delle dolcezze sensibili, che da quella ridondano nell'

appetito, acciocchè rincoraggiati da questi rapimenti soavi si affrettino a camminare con velocità nella via della perfezione. Quindi due cose deduca il Direttore. La prima, che imbattendosi in qualche anima involta in varie imperfezioni, a cui Iddio comunichi la grazia di tali ratti, non se ne maravigli, sapendo che ciò suole accadere anche ad anime meno perfette. Secondo, che non formi di lei un' alta stima, sapendo, che sono ratti di bassa lega, che molte volte si danno da Dio più per animare al bene, che per premiare il bene fatto. Tutto questo però non pregiudica, che tali ratti si concedano anche a persone di gran perfezione, massime se debbano essere per istruzione altrui; per cui sono questi forse più acconci, che gli altri ratti perfetti, come quelli, che sono più esprimibili. Ed in fatti sappiamo, essere stati perciò concessi a S. Pietro, a S. Giovanni, ad Ezechiello, ad altri Profeti, e ad altre anime di molta eminente santità.

200. Passiamo ora a vedere quali sono i ratti perfetti, più propri di questo luogo, in cui si celebra lo sposalizio dell' anima con Dio, nè ad altri si concedono che ad anime del tutto, o quasi del tutto purificate, e già fatte abili a ricevere i doni del Santo Spirito. Questi consistono *in un eccesso di mente, che con violenza rapisce l' anima da' sensi esterni, ed anche dagl' interni, e la porta a notizie puramente intellettuali, ed alla unione mistica e trasformativa di amore con Dio*. Questi ratti sono diversissimi da' passati, perchè quelli tolgono l' anima violentemente da' sensi esteriori, ma non già dagl' interiori: anzi che la fantasia opera in quelli sì potentemente, che con la grande efficacia di operare circa le sue immaginazioni produce quell' esteriore alienazione da' sensi. Ma questi ratti perfetti staccano con violenza grande l' anima non solo da' sensi esterni, ma anche dagl' interni: onde rimanga il corpo non solo al di fuori come morto, ma anche al di dentro incapace d' immaginare con la fantasia cosa alcuna, e di sentire con l' appetito un minimo affetto, e nel tempo stesso portano l' anima a fissarsi altamente in Dio con pura intelligenza, e ad unirsi a lui con amore purissimo, e spiritualissimo. Tutto questo a maraviglia esprime la nostra gran Maestra (*in Cast. inter. mans. 6. cap. 4.*) dicendo, che nel ratto *non vuole Iddio disturbo di cosa alcuna, nè di potenze, nè di sensi, ma comanda che prestamente si serrino tutte le porte di queste mansioni, e solamente quella, dove egli sta, resti aperta, perchè vi entriamo*. Dice la Santa, che nel ratto perfetto non solo si chiudono le porte de' sensi, ma delle potenze interne ancora: e solo rimangono aperte le porte di quella stanza, in cui Iddio risiede. Or la stanza in cui abita Iddio dentro di noi, è la nostra anima, chi non lo sa? E le porte di questa stanza, sono le sue potenze spirituali, chi non lo vede? Dunque nel ratto, restano chiuse improvvisamente le porte tutte de' sensi, e delle potenze spirituali, per cui l' anima si unisce a Dio in puro spirito. E però l' anima in questi ratti sublimi, benchè realmente sia unita al corpo, opera come se fosse separata dal corpo, senza il consorzio nè di fantasia, nè di sensi, al modo Angelico, come dice S. Tommaso (*de verit. quaest. 13. art. 3.*) e lo esemplifica nel sonno, o per dir meglio, nel ratto, che Iddio infuse in Adamo acciocchè la di lui mente fosse partecipe della curia Angelica.

201. Quindi non si maravigli il Lettore, se S. Paolo rapito al terzo cielo (*2. ad Corinth. 12. 2.*) non sapea, se nel suo ratto fosse egli stato nel corpo, o fuori del corpo: *sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit*. Siccome nè pure lo sapea di se S. Teresa, quando era portata a Dio con simili specie di rapimenti: perchè da una parte intendea molto bene il Santo Apostolo, ch' egli non era morto in poco tempo, dall' altra parte sapeva ancora, che nel suo ratto l' anima operava senz' alcun concorso delle potenze corporali interne, ed esterne; e però rimanea dubbioso: se dentro, o fuori del corpo gli fosse accaduto un ratto sì sublime, ed una visione sì alta della Divinità. E qui si verifica ciò, che dice lo stesso Apostolo (*1. ad Corinth. 6. 17.*) che chi si unisce a Dio, si fa uno stesso spirito con esso lui: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est*. Perchè nel ratto si unisce l' anima con Dio, spirito a spirito; poichè lo spirito umano per via di notizie intellettuali, e per mezzo di un amore spirituale, e puro si trasforma in Dio, ch' è puro spirito, e così di due spiriti se ne forma un solo. Lo stesso accade anche nell' estasi, come già accennai, ma con qualche diversità, in quanto al modo: perchè nell' estasi si forma questa unità di spiriti a poco a poco, e senza violenza alcuna: dove che nel ratto si fa subitamente, e con violenza anche irresistibile da parte dell' intelletto, che viene efficacemente rapito da Dio.

202. E qui è necessario spiegare due dubbj, che potrebbero essere occasione di qualche abbaglio al Direttore, siccome lo sono stati a qualche Dottore Mistico. In primo luo-

luogo tutt' i Mistici insieme con S. Gregorio convengono, che l'unione perfetta non durà più di mezz'ora, secondo quel detto di S.Giovanni nell'Apocalisse (8. 1.) *Factum est silentium in cælo, quasi media hora*; le quali parole comunemente s'intendono della contemplazione. Dall'altra parte noi veggiamo con l'esperienza, che alcune persone persistono ne' loro ratti per molte ore, e per sì lungo tempo se ne stanno unite a Dio. Or come si accorda questo con la dottrina de' Dottori, e de' Santi? In secondo luogo abbiamo detto, che nel ratto perfetto si perdono tutt' i sensi interiori, ed esteriori del corpo, ed il puro spirito si unisce a Dio con unione mistica, e perfetta di amore. Dall'altra parte noi sappiamo, che gran Servi di Dio ne' loro ratti sublimi hanno avute visioni immaginarie, che pure appartengono al senso interno della fantasia. E qui come concorda questa dottrina con l'esperienza de' Santi?

203. Per lo scioglimento di questi dubbj conviene fare una distinzione importantissima, che replica in più luoghi S. Teresa. Bisogna distinguere l'alto dell'unione, e del ratto, dagl' intervalli, che nell'istessa unione, e ratto non di rado accadono. Per l'alto del ratto s'intende quel tempo, in cui l'anima è tutta perduta a se stessa, e con tutte le sue potenze è unita a Dio. Così dice la Santa (*in Vita cap.* 20.) *Non dico, che intenda, ed oda, quando sta nell'alto del ratto: e chiamo alto que' tempi, in cui si perdono le potenze, perchè stanno molto unite a Dio.* Ma perchè in tempo di questa unione totale terna presto qualche potenza a risvegliarsi, e ad avere occupazione particolare in qualche oggetto distinto; e. g. in qualche visione, od in qualche locuzione, od in qualche chiara notizia, che Iddio le voglia comunicare, di alcuna verità, allora quella potenza si stacca dall'unione, e si occupa in quegli atti particolari di vedere, o di udire, o d'intendere ciò, che Iddio le va significando. Or questi spazj di tempo, in cui le potenze non sono tutte unite, benchè seguiti ad essere unita la volontà, si chiamano intervalli del ratto, e della unione. Così li chiama la Santa, (*in Vit. cap.* 20.) *Quello, che provo molte volte in me, è (come dissi nell'orazione passata) che si gode con intervalli: spesso l'anima s'ingolfa, o per dir meglio, l'ingolfa Iddio in se stesso: e tenendola in se un poco, se ne rimane con la sola volontà.* Ma perchè queste istesse potenze dopo tali intervalli tornano nuovamente a sospendersi, ed a riunirsi tutte insieme con Dio; ne siegue, che torni di nuovo l'anima all'alto dell'unione, e del ratto. Posto questo, veniamo alla soluzione de' predetti dubbj.

204. Quando i Teologi Mistici dicono, che l'unione, il ratto, e generalmente ogni atto di contemplazione non dura più di mezz'ora, intendono dell'alto dell'unione, del ratto, e delle contemplazioni. Così dice S. Teresa (*in Vita cap.* 10.) la quale dopo le parole sopraccitate aggiunge subito: *Atteso che allora non ode, non vede, e non sente a mio parere; ma (come dissi nella passata orazione di unione) quella trasformazione dell'anima in Dio dura poco.* E parlando la Santa dell'unione semplice, che in questo luogo accenna, avea detto così: (*in Vita cap.* 18.) *E notisi questo, che (a mio parere) per lungo che sia lo spazio di starsi l'anima in questa sospensione di tutte le potenze, è per molto breve tempo; e quando durasse mezz'ora, sarebbe assaissimo. Non mi pare, che io vi stessi mai tanto.* Lo stesso afferma San Tommaso (*quaest.* 80. *art.* 8. *ad.* 2.) che la contemplazione nel sommo dura poco: *Dicendum, quod nulla actio potest diu durare in sui summo; summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis.* Ma se col sommo, cioè con l'alto si comprenda anche il basso della contemplazione, siegue a dire il Santo, che può durare lungo tempo: *Verum, etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.* Segue anche a dire la Santa Maestra (*cit. cap.* 18.) *La volontà è quella, che mantiene la giostra: ma l'altre due potenze ben tosto tornano ad importunare; quando la volontà sta quieta, la torna a sospendere, e stando così un altro poco, tornano a destarsi, e rivivere. In questo si possono passare alcune ore di orazione, ed in effetto si passano.* E' vero, che in questo luogo non parla la Santa dell'unione che si fa nel ratto, ma dell'unione semplice, ma ciò non pregiudica punto al nostro intento; perchè parlando ella del ratto, torna a dire lo stesso; onde manifestamente si vede, che in ogni unione mistica lo stesso accade.

205. Venendo alla pratica di questa dottrina, la cosa suol passare così. Innalzata l'anima a qualche ratto, abbandona tutt'i sensi del corpo, e con tutte le potenze spirituali si unisce a Dio, (e questo è quello, che chiamasi *l'alto nel ratto.*) Dopo essere stata così un breve tempo si scioglie da quell'anima qualche potenza, e si trattiene nel pascolo, che Iddio vuol darle di qualche vista, di qualche intelligenza, o di qualche altra comunicazione particolare, (e questo è quel-

è quello, che chiamasi *l'intervallo del ratto.*) Intanto ricevendo l'anima nuova luce da questi atti di contemplazione chiara, e distinta, rimane in quella assorbita, e nuovamente trasformata con tutte le sue potenze in Dio. Ecco l'anima un' altra volta nell' alto del suo ratto, in cui non può lungo tempo durare; ma se abbia il ratto a continuare, dee ricadere nell' intervallo di qualche men alta, e più distinta contemplazione. Così l'anima ora salendo all' alto del ratto, ora discendendone con quegl' intervalli, in cui si praticano gli atti di una meno elevata contemplazione, può durare nello stesso ratto molte ore, e varj giorni ancora, come sappiamo essere accaduto ad alcune anime sante. Ed ecco spiegato il modo, con cui l'unione, ed il ratto senz' alcuna ripugnanza ed è breve, conforme la dottrina de' Teologi, ed alle volte è lungo, conforme l'esperienza de' Santi.

206. Veniamo ora alla soluzione dell' altro dubbio, servendoci degli stessi principj, che abbiamo di sopra stabiliti. So molto bene, che nel ratto perfetto si perdono con violenza co' sensi esterni anche gl' interni. Ma questo si ha da intendere, mentre l' anima sta nell' atto del ratto, con tutte le sue potenze trasformata in Dio; non si ha da intendere, mentre ella si trova negl' intervalli del ratto: poichè, siccome allora la potenza intellettiva (non la volontà, la quale siegue a stare unita, e per parlare con la frase di Santa Teresa, mantiene la giostra) si stacca dall' unione, e si occupa in atti d' intelligenze distinte, come abbiamo veduto: così si sveglia la fantasia, che stava sopita, e forma qualche visione immaginaria, o produce alcun atto suo proprio, a cui Iddio soprannaturalmente la muove, sebbene tornando l'anima all' alto del ratto, torna ella di nuovo a perdersi. Di questo non se ne può dubitare, perchè chiaramente lo dice S. Teresa, grandemente esperimentata in tali favori. Nel castello interiore (*mans.* 4. *cap.* 5.) parlando ella del ratto, dice così: *Le pare che tutta insieme è stata in altra regione, molto differente da questa, nella quale viviamo, dove se le mostra altra luce diversissima da questa di qua, insieme con altre cose, che tutta la sua vita le stesse con l' intelletto fabbricando, sarebbe impossibile arrivarvi.* E poco dopo soggiunge: *Questa non è visione intellettuale, ma immaginaria, dove si vede con gli occhi dell' anima assai meglio, che qua non veggiamo con quelli del corpo.* Più chiaro non potea parlare. Nè giova qui il dire ciò, che dice un Dottore Mistico, cioè, che S. Teresa qui parla di un' altro favore, ch' egli chiama deliquio di forze materiali: perchè la Santa si protesta di parlare del ratto perfetto, o volo di spirito. Spiega di fatto le sue proprietà, ed arriva a dire queste parole: (*eod. cap.*) *Almeno non può ella dire, se per alcuni istanti sta, o non ista nel corpo.* Poco dopo dice: *Se tutto questo passa, stando nel corpo, o no, io non lo saprei dire: almeno non giurerei che sta nel corpo, nè che il corpo sta senza l' anima.* Che sono appunto le parole, con cui S. Paolo esprime il suo rapimento sublime. Nè pure giova il dire ciò, che dice un altro Autore, cioè che S. Teresa per visione immaginaria intenda visione intellettuale distinta, perchè la Santa sapea molto bene discernere tra la visione immaginaria, e la pura intellettuale, fra quali vi è quella diversità, che passa tra il corpo, e l'anima, da cui quelle procedono; e di fatto dopo le parole sopraccitate, dice ella così (*eod. cap.*) *Alle volte insieme con le cose, che vede con gli occhi dell' anima per visione intellettuale, se le rappresentano altre, e particolarmente moltitudine di Angeli con il loro Signore, e senza vedere cosa alcuna con gli occhi del corpo, per una notizia, e conoscimento ammirabile, che io non lo saprei dire, se le rappresenta ciò che dico, e molte altre cose, che non occorre dire.* Si osservi, che non solo la Santa sapea distinguere ne' suoi ratti ciò, che mirava con visione immaginaria, da ciò, che vedea con visione intellettuale, ma anche sapeva assegnare, la diversità, che corre tra l' una, e l' altra visione, dicendo, che l'intellettuale si fa con una notizia, e conoscimento ammirabile, l' immaginaria si forma con gli occhi dell' anima; le quali parole, secondo la Santa, altro non vogliono significare, con la vista interiore della fantasia, con cui l' anima forma tali visioni, come chiaramente si vede da altri luoghi, in cui parlando ella di visioni Immaginarie usa l' istessa frase. Si legga il capo 28. della sua Vita, in cui parla della stupenda visione, ch' ella ebbe di Gesù glorioso; e si vedrà, ch' ella più volte usa questo termine di averlo veduto con gli occhi dell' anima, ed insieme afferma che quella era visione immaginaria. Dunque stabiliamo, che nel ratto perfetto accadono visioni immaginarie, non però nel tempo, che l' anima si trova nell' alto del ratto, in cui tutt' i sensi sì interni, come esterni sono incapaci di operare; ma solo negli intervalli del ratto, in cui alle volte desta Iddio la fantasia, e la rende abile a tali immaginazioni. Questo è quello, che c' insinua la dottrina della nostra

comprensibile si degna di procedere con l'anima, con cui ha già stabilito contrarre matrimonio di spirito, per quegli stessi gradi, per cui sogliono passare gli uomini prima di giungere a' loro matrimonj terreni. Or siccome a questi dopo di essersi per qualche tempo vagheggiati da lontano si concede nel giorno del loro sposalizio di appressarsi, e con un tocco, e stringimento di mani darsi l'uno l'altro la promessa del matrimonio futuro; così Iddio dopo di essersi lasciato di tanto in tanto vedere, ed amare dall'anima diletta nell'unione semplice, di cui parlammo di sopra; dopo essersi fatto da lei cercare con mille ansie, e spasimi di amore, finalmente la tira a se per mezzo di qualche ratto, l'introduce avanti la sua infinita maestà, e facendola da Dio infinito, non meno nell'essere, che nell'amare, non si contenta di farla sua Sposa con un semplice stringimento di mano, ma tutto si unisce a lei; e con questo le dà un pegno del matrimonio futuro. L'anima ancora si trasforma, e si cambia nello Sposo divino, e pienamente si consacra a lui; e poi rimane stabilito lo sposalizio fra l'anima, e Dio. In questo stato poi frequenti sono i ratti, frequenti l'estasi, per cui l'anima sempre più si abbellisce, si arricchisce, si adorna, e diviene sempre più disposta ad entrare nel Talamo nuziale del suo celeste Sposo.

211. E qui sembrerà a taluno, che mentre l'anima si unisce a Dio, e Iddio all'anima in questo sacro sposalizio, debba piuttosto che sposazione, dirsi matrimonio spirituale, non parendo che possa essere tra di loro comunicazione più stretta di questa. E pure non è così: perchè l'unione, con cui l'anima si stringe a Dio nello sposalizio, è separabile; ma l'unione, con cui l'anima si trasforma in Dio nel matrimonio, in qualche vero senso, è inseparabile. Conciossiacosachè siccome i Sposi terreni, dopo essere convenuti in un istesso luogo, e dopo aver con un tocco di mano, e con una promessa di cuore celebrati i loro sponsali, si separano, tornando ciascuno alle loro case: così dopo che l'anima si è unita a Dio nello sposalizio de' ratti, perde in breve quella dolce unione, perde la di lui compagnia, e la di lui presenza.

212. Dopo dunque molte, e varie comunicazioni di spirito, con cui si è fatto Iddio conoscere all'anima divota, e l'ha accesa del santo amore, l'ammette alla sua confidenza con quei tratti di amore, che sono solo proprj dell'infinita sua bontà. Quivi come a Sposa diletta le fa doni di grazie eccelse, con cui la nobilita, la ingrandisce, l'esalta, l'abbellisce, e rende vaga su gli occhi suoi: onde sia resa degna di passare ad un altro stato di unione quasi inseparabile, ch'è il più alto stato, a cui si giunga in questa misera vita, e noi ne parleremo nel seguente Capitolo. E' vero che Gesù Cristo apparendo visibilmente ad alcuni Santi, e ad alcune Sante, l'ha sposate seco in un altro modo sensibile, con porre loro in dito il sacro anello. Ma questo rigorosamente non può dirsi sposalizio dell'anima con Dio; ma più tosto un pegno dello sposalizio, che a tempo opportuno avrebbe Iddio celebrato con esso loro; o pure, se tali Santi aveano già ricevuto estasi, e ratti, dovrà dirsi un segno dello sposalizio già con essi celebrato di prima: perchè essendo Iddio puro spirito, non può l'anima unirsi a lui in visione oculare, o immaginaria; ma debbe unirsi in estasi, ed in ratto col puro spirito: e però non in altro modo che in puro spirito possono propriamente celebrarsi tali sponsali.

213. Veggiamo ora quanto sono preziosi i doni, che nel tempo di detto sposalizio fa Iddio all'anima santa; e per maggior chiarezza dividiamogli in due specie: altri, che Iddio comparte all'anima in tempo de' ratti, mentre la tiene alienata da' sensi, ed unita a se; altri che le lascia stabilmente impressi, per cui anche dopo i ratti comparisca adorna alla sua presenza. Si avverta però, che questi stessi doni non si concedono tutti a tutte l'anime in istato di sposalizio, nè si concedono a tutte nello stesso modo, ma ad alcune più; ad alcune meno, secondo che a Dio piace di compartirgli a ciascuna di esse.

214. L'anima dunque ne' ratti rapita a Dio, unita, e trasformata in lui, rimane con tutte le sue potenze, ed i suoi atti sommersa, sprofondata, perduta in un abisso di luce, di serenità, di soavità, di pace, e di riposo interiore, che la rende affatto paga a segno tale, *che tornata in se, le accade andarsene un giorno; e due, ed anche tre*, come dice S. Teresa (*in vit. cap. 20.*) *con le potenze tanto assorte, e come sbalordite, che non pare stiano in se*. Quivi le comunica Iddio i suoi secreti, come a sua Sposa, e le va mostrando qualche parte di quel Regno eterno, e di quella gloria immortale, che le tiene preparata: con quanto suo diletto, non è possibile l'immaginarlo. E però riceve quivi l'anima visioni intellettuali sublimissime, ed anche viste immaginarie mol-

to elevate, come abbiamo detto di sopra. Quivi le si danno molte, e grandi intelligenze, per cui intende in pochi momenti ciò, che in molti anni di studio non avrebbe potuto mai intraprendere. Quivi le si donano notizie altissime di Dio, de' suoi attributi, e delle sue perfezioni, le quali essendo notizie espetimentali, nate da un tocco, che tali divine perfezioni fanno nella sostanza dell'anima, riescono sommamente saporite, e soavi, e recano il più gran diletto, che possa godersi in questa vita. Quivi in somma l'anima è trattata da Dio con confidenza da Sposa, e l'è fatta vedere qualche particella, o godere qualche saggio di quella gloria beata, a cui l'ha destinata. Il che è tanto vero, che S. Teresa (*cast. inter. mans. 6. cap. 4.*) arriva a dire queste parole: *Io per me tengo, che se alcuna volta l'anima ne' ratti, che Iddio le dà, non intende di questi secreti, che non sieno ratti, ma qualche debolezza naturale.*

215. Se poi le visioni, che l'anima ebbe in tali ratti, furono immaginarie, ella può ridire alcuna cosa di ciò che vide, perchè avendo l'oggetto di tali visioni forma, e figura, si possono trovare parole atte ad esprimerlo. Ma se tali visioni furono intellettuali, alle volte nulla potrà riferire di ciò, che le fu fatto vedere: perchè l'oggetto di queste è talvolta sì sublime, e sì rimoto da' sensi, che non vi sono parole idonee a significarlo. A lei però tali viste rimangono altamente impresse nell'intimo del suo spirito, nè mai se ne dimentica. Non dico già, che le ritenga nella memoria con quella chiarezza, e distinzione, con cui la prima volta le concepì, che questo sarebbe troppo: dico solo, che le restano profondamente scolpite nella mente, ma con qualche oscurità, e che quelle verità, e quegli oggetti, i quali la prima volta vide con somma vivacità, li vede poi come involti in un tenue velo. Non ostante però, che tali viste non ritengono il loro primiero vigore, non è credibile quanto sia grande l'utilità, che le arreca la loro memoria, e quanta forza le somministrino per disprezzare tutte le cose della terra, e per innalzarsi con lo spirito a Dio.

216. Voglio accennare una di queste visioni intellettuali, che sogliono accadere in tali rapimenti, riferita da S. Gio: della Croce. Dice egli, che posta l'anima in ratto, sente talvolta in Dio una musica intellettuale soavissima, la quale consiste in vedere la bella armonia, che risulta dalla disposizione di tante creature, dall'ordine che hanno tra di loro, dalla relazione che hanno con Dio, dal testimonio che ciascuna dà di Dio, secondo quello che ha ricevuto da Dio: ed in questa vista sente intellettualmente, come tante voci soavi, che in dolce armonia magnificano la sapienza, la scienza, la potenza, la provvidenza, e la grandezza di Dio. E queste appunto, dice il Santo, erano quelle voci, che udì S. Giovanni nell'Apocalisse, di cui dice, che erano voci di cetre: *Sicut cytharœdorum cytharizantium in cytharis suis:* cioè voci di gran soavità, fatte non alle sue orecchie, ma al suo intelletto, mentre vedea la bella armonia, che risultava dalla gran gloria, che ciascun beato dava a Dio ne' doni ricevuti da Dio. Si potrebbero anche addurre altre visioni intellettuali, che ricevea S. Teresa ne' suoi rapimenti sublimi, come quella, in cui vide il Trono di Dio, ma non vide in essa la Divinità; solo intese con una notizia ineffabile, che vi risedeva; e dice la Santa (*in vit. c. 29.*) queste parole: *Il godimento, che sentii in me, non lo posso nè scrivere, nè raccontare, nè potrà immaginarlo chi non l'avrà mai provato.* Ma questo basti aver detto circa i doni di gran visioni, di grandi intelligenze, di grandi accarezzamenti, e di gran diletti, e gaudj, che dà Iddio all'anima sua sposa, mentre la tiene seco unita nel ratto.

217. Diciamo ora alcuna cosa dell'altra specie di doni, di cui si trova l'anima arricchita, dopo che torna dal ratto a' proprj sensi. Questi consistono in una moltitudine di beni spirituali, da' quali viene ella tanto abbellita, nobilitata, e rinnovata, che non raffigura più se stessa. Veggiamone brevemente alcuni. In primo luogo resta l'anima con un gran conoscimento, e con un'alta stima della grandezza di Dio, a cagione delle notizie, che ha ricevute da lui nel suo ratto; ed insieme con un amore sì vivo inverso lui, che vorrebbe tutta struggersi nelle sue lodi. Secondo, rimane con un bassissimo conoscimento, e con un totale disprezzo di se stessa: perchè a fronte della divina grandezza non può fare a meno di vedere la sua bassezza, e la sua miseria, e con la gran luce, che l'è stata comunicata, scuopre in se stessa ogni atomo di mancamento, ogni neo d'imperfezione: e benchè si sforzi di procedere cauta, e guardinga in ogni sua operazione, pure le sembra di essere molto torbida, ed affatto immonda. E' vero, che anche gli altri gradi di orazione lasciano umiltà nell'anima: in questo grado però, in cui la luce del Sole di giustizia river-

verbera più chiara, il conoscimento della propria miseria è più vivo, e l'abbassamento è più profondo. Terzo, lascia un distaccamento particolarissimo da ogni cosa terrena, e tale, che forse da oiun altro favore soprannaturale si produce simile: poichè nell' altre orazioni infuse resta l' anima con gran distacco da qualunque cosa caduca; ma qui con l' anima pare che si unisca anche il corpo ad abborrire tutto ciò, che non è di Dio.

218. Quindi siegue il quarto effetto, ed è, che a questi tali riesce tormentosa la vita, perchè niuna cosa è loro di sollievo: tutto ciò che veggono, e tutto ciò che odono, reca loro gran noja: gli stanca il mangiare, gli affanna il dormire, gli attedia il conversare co' prossimi, se non sia per la gloria del loro Sposo divino. In somma vivono come schiavi, legati a' lacci del corpo, guardano la terra come luogo di schiavitù, e di pene, e con grand' impeti anelano alla libertà de' figli di Dio, come facea l' Apostolo (*ad Rom.* 7. 24.) ripetendo sovente: *Quis liberabit me de corpore mortis hujus?* Quinto, resta l' anima con fortezza singolare, per cui può già mettersi senza pericolo nelle occasioni, che prima erano di distrazioni, e di danno. Per occasioni però qui non intendo quelle, da cui dee guardarsi anche ogni Santo: intendo il trattare co' prossimi per loro bene. Parlando dell' unione semplice, dissi che si guardasse l' anima dalle occasioni, perchè non è anche forte abbastanza. Qui non è così: già l' anima ha acquistata tanta robustezza, per cui i pericoli stessi più non le nocciono; ma tutte le cose l' ajutano per innalzarsi a Dio, e tutte pare che diano mano agli avanzamenti del suo spirito. Sesto, le rimane un grande zelo dell' onore del suo Sposo, una gran brama di patire per lui, un vivo desiderio di far gran cose per suo servizio, e per la sua gloria, ed offerendosele l' occasione o di patire o di operare per gli vantaggi del suo Diletto, le si avventa con grande ardore, senza alcun timore, o riguardo; e fa vedere, che le sue brame non sono più deboli, come una volta, ma sono virili, sono forti, sono efficaci. Settimo, rimane l' anima con tutte le sue potenze interiori, ed esteriori rivolta a Dio, e di ordinario anche secondo i primi moti di esse per la gran fermezza, che ha presa in lui, e per la gran conversione al bene, in lui gode, in lui spera, in lui teme, in lui si rallegra, in lui si rattrista, in lui solo in somma vive, ed in questo stato può dire con S. Paolo (*ad Galat.* 2. 20.) *Vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus.* Quindi siegue, che il Demonio istesso o non si accosta a tali anime, o pure si accosta loro con gran timore, perchè vedendole rese forti dal suo celeste Sposo, teme sconfitte.

219. Questi, e molti altri sono i doni, che Iddio lascia impressi nell' anima in tempo de' ratti, ch' è il tempo del loro sacro sposalizio. Questi sono i giojelli, queste le smaniglie, questi i vezzi, questi i nastri, e queste le belle vesti, con cui lo Sposo celeste adorna l' anima sua Sposa diletta, e la rende vaga a se, terribile a' Demonj dell' Inferno, amabile agli Angioli del Paradiso. Sicchè l' anima istessa tornando in se dalla presenza del suo Sposo, in vedersi tanto cangiata, tanto abbellita, e tanto nobilitata in tutte le sue potenze, va ripetendo con giubilo: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*: che da questo divino sposalizio mi è pervenuto ogni bene. Ma ciò che dee recare maggior maraviglia, si è il pensiero, che Iddio alcune volte si prende di ricreare la sua Sposa, con metterle sotto gli occhi tutt' i bei doni, che le ha compartiti, acciocchè ella se ne diletti. Accade questo, come se uno si trovasse in un Giardino pieno di fiori, ma tutti chiusi nel loro boccio, ed all' improvviso tutti quei fiori si aprissero, e per ogni parte diffondessero di se una fragranza soavissima, che gli recasse gran diletto. Così appunto lo Sposo celeste fa talvolta, che tutt' i fiori delle virtù, che ha donati alla sua Sposa, le si aprano avanti gli occhi insieme con tutt' i doni, e favori, con cui l' ha esaltata. Sente ella allora la loro fragranza con gran piacere: li prende tutti insieme quasi in un mazzo, e se insieme con essi offerisce con grande amore allo Sposo con gusto inesplicabile di ambidue. *Questo*, dice S. Gio: della Croce (*Esercizio d' amore stanza 26.*) *è uno de' gran sagrifizj, che fa l' anima a Dio; ed uno de' gran diletti, che suole essa ricevere dal tratto familiare con lui.*

220. Non so qui al Direttore avvertimenti particolari pratici, perchè a questo grado di orazione competono quegli istessi, che diedi nel Capo XX. dopo aver ragionato dell' estasi. Solo accenno due cose per sua cautela: la prima, che dal solo innalzamento del corpo da terra non prenda egli fondamento a credere, che la persona sia da qualche ratto soprannaturale portata a Dio, se egli non ci vede tutti gli altri caratteri, che io sono ito esponendo in questo capitolo:

perchè tali apparenze le può fare, ed altre volte le ha fatte il Demonio. La seconda, che non creda che l'anima arrivata a questo sposalizio con Dio vada esente da croci, anzi che qui le ha pesantissime: perchè qui è dove accadono certe ferite, certi langnori mortali di amore, certi spasimi amorosi di vedere Iddio, e di goderlo perfettamente nella patria beata, di cui parlammo a suo luogo; e S. Teresa ne parla diffusamente nel suo Castello interiore (*mans. 6. c. 11.*). Nè può essere di meno che ciò non avvenga; perchè sebbene l'anima in questo stato sublime si appressa a Dio, e si unisce intimamente con lui, l'unione però qui non è stabile, ma torna presto a separarsi da lei. E però la privazione del sommo bene gustato dee per necessità risvegliare in lei acutissimi desiderj di stabilmente possederlo. Tanto più che Iddio istesso concorre a destare con mille modi in tali anime questi spasimi di amore, affine di meglio purificarle con queste pene amorose, e mettervi le ultime disposizioni a quel grado supremo di unione, di cui tratteremo nel capo seguente.

C A P P XXIII.

Grado duodecimo d'Orazione: l'Unione perfetta, stabile, e quasi insolubile dell'Anima con Dio.

221. L'Unione, di cui abbiamo ragionato nel precedente capitolo, è alta, e favorita; ma ha il gran pregiudizio di non essere stabile: perchè in quello stato Iddio si separa dall'anima in quanto all'affetto interiore, esperimentale, ed unitivo, ed allora l'anima non sente più la presenza del suo Sposo divino; e talvolta arriva a segno, che le pare di averlo affatto smarrito. Non così l'unione, di cui parliamo nel presente capo, che congiunge l'anima con Dio sì strettamente, e sì intimamente la trasforma in lui, che mai più non si rompe affatto quel legame di amore; ma sempre essa sente il suo Dio nel profondo del suo spirito, onde è di quella assai più perfetta. Altro che questo non hanno voluto significare S. Bernardo, S. Lorenzo Giustiniani, S. Teresa, S. Gio: della Croce, e tutt' i Dottori Mistici, che sono venuti dopo loro, chiamando questa unione col titolo di matrimonio spirituale dell'anima con Dio. Se però il lettore scorrendo l'opere santissime, e soavissime di questi venerabili autori, s'imbatterà in tali formole, non se ne formalizzi punto: perchè altro essi non hanno voluto significare con l'analogia del matrimonio, che una certa specie d'inseparabilità, che passa tra Iddio e l'anima giunta a questo grado di perfetta unione; poichè siccome i Conjugi dopo essersi congiunti col Sagramento del Matrimonio, e dopo essersi questo perfezionato, non possono mai più separarsi; così Iddio non vuol mai più separarsi dall'anima, con cui si è intimamente congiunto. Nè in questo vi è di che maravigliarsi: perchè se l'Apostolo si serve dell'analogia del matrimonio per ispiegare l'unione tra Cristo e la Chiesa sua sposa; perchè non possono i Santi servirsi dell'istessa analogia, per dichiarare la stretta unione tra Cristo e l'anima, che ha ricevuta per isposa?

222. Dunque nel presente capitolo spiegheremo in genere la sostanza di questa perfetta unione; nel capo seguente esporremo il modo, con cui si effettua tra l'anima e Iddio: in appresso esamineremo le sue proprietà: finalmente vedremo, qual sia l'amore più qualificato, a cui può giungere un'anima in questo stato. Avverta però il Lettore, che quando io chiamo la detta unione col nome di perfetta, o di perfettissima, non parlo in senso assoluto: perchè so, che può Iddio stringersi con l'anima con unioni più, e più perfette in infinito. Nè pure parlo comparativamente all'unione, che hanno con Dio i beati nel Cielo, perchè vedendo eglino Iddio svelatamente faccia a faccia, si trasformano in lui con unione incomparabilmente più perfetta, ed assolutamente inseparabile. Solo può dirsi, che a questa in qualche modo si dissomigli, e che sia nell'esilio un principio di questa felicità, che si darà compita all'anima nella patria beata. Solo parlo relativamente all'unioni, che si concedono all'anime in questa vita mortale, al cui paragone è senza fallo perfettissima.

223. S. Bernardo (*in Cantic. Serm. 83.*) parlando della strettezza di questa unione stabile, e perfetta, ch'egli chiama *matrimoniale*, la dichiara con quelle parole di S. Paolo: *Erunt duo in carne una*. Ei dice, che una tal congiunzione tra l'anima, e Dio, altro alla fine non è, che l'amor santo, l'amor soave, l'amor sereno, l'amor intimo, l'amore scambievole, che unisce ambidue, non in una carne, ma in un puro spirito, di modo che questi due spiriti non sieno più due, ma uno spirito solo: parole tutte, che, se si ponderi la loro espressione, altro non possono significare, che un'unio-

ne strettissima, ed in qualche modo inseparabile tre l'anima e Iddio: *Ut in consensu duorum integrum stet, perfectumque connubium, . . . quod non est aliud quam amor sanctus, & castus; amor suavis, & dulcis; amor tantæ serenitatis, quantæ & sinceritatis: amor mutuus, intimus, validusque, qui non in carne una, sed uno plane in spiritu duos jungat, duos faciat, jam non duos, sed unum; Paulo jam dicente: Qui adhæret Deo, unus spiritus est.*

224. Più chieramente ancora spiega S. Teresa (*in Cast. inter. mans. 7. cap. 2.*) questa strettezza di unione, e questa sua inseparabilità: poichè dopo di aver riferito il modo, con cui si celebrano queste divine nozze tra l'anima ed il Verbo eterno, dice così: *Non si può esprimere (per quello che si può conoscere, ed intendere) quanto rimane lo spirito di quest'anima fatto una cosa con Dio . . . Che siccome nel Matrimonio i Conjugati non possono più separarsi, così non vuol egli separarsi da lei.* Spiegando poi la diversità, che passa tra l'unione dello sposalizio, e l'unione, di che presentemente ragioniamo, rassomiglia quella all'unione di varie candele, che accese formeno una fiamma sola, ma possono però dividersi: paragona questa all'acqua piovana, che cade in un fiume, o all'acqua d'un ruscelletto, che entri in mare, tra le cui acque si fa sì stretta unione, che non è più possibile discernere l'una dell'altra, nè separerle. La paragona ancora a due luci, che entrino per due finestre in una stenza, dentro cui tosto si uniscono in una luce indiscernibile, inseparabile; e conclude, come S. Bernardo, che secondo il detto dell'Apostolo, qui più che in ogni altro grado di orazione, l'anima si fa un'istessa cosa con Dio; e può dire con l'istesso Apostolo (*ad Rom. 8. 38.*) *Certus sum, quia neque mors, neque vita, neque Angeli, neque Archangeli, neque Principatus, neque Potestates, neque Virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu.*

225. Non vorrei però che il Lettore prendesse da questa dottrina occasione di abbaglio, quasi che una tal'anima innalzata ad un'unione sì stretta col Divino Verbo, divenga affatto impeccabile, perchè in realtà può ella non ostante un favore sì eccelso cadere in mancamenti, ed anche in peccati gravi, e con temeraria sfaccieteggine voltare le spalle al suo celeste Sposo. Come dunque si accorda questo con quella inseparabilità da Dio, ch'è il più bel pregio di queste nozze divine? Per intendere questo, conviene considerare questa unione permanente, ed insolubile di divino matrimonio, ed in riguardo a Dio, ed in riguardo alla creatura. Se si consideri in ordine a Dio, è certo che egli non assume mai un'anima per sua sposa, nè si unisce mai con esso lei con sì stretto vincolo di amore, se non abbia determinazione di mai più non separarsi da lei, quanto è dal canto suo, e però posto un tal decreto, non può, quanto è da se, mai più da lei disgiungersi: in questo senso, come ognun vede, debbe in rigore una tale unione dirsi inseparabile. Ma se si consideri in ordine alla creatura, può questa senza fallo ritirarsi da Dio suo Sposo con colpe leggiere, può anche abbandonarlo affatto con colpe gravi, ed essergli pienamente infedele: perchè la detta unione nulla pone nella creatura, che la necessiti a non peccare, e che la costringa a procedere con Dio con fedeltà di sposa. Ma perchè non unisce Iddio l'anima seco con amore conjugale, se prima non l'ha preparata quasi in dote una serie di grazie potenti, ed efficaci, per cui quella non solo non lo tradirà giammai, ma gli corrisponderà sempre fedelmente con amore di sposa; quindi siegue, che potendo ella peccare in tale stato, non peccherà; che potendo essergli infedele, non lo farà; e che potendo non amarlo, metterà sicuramente tutte le sue premure in corrispondergli con reciproco amore. Da tutto ciò può dedurre il Lettore, che con l'unione perfetta, e stabile molto bene si combina in un'anima la potenza libera a peccare, ed una certa inseparabilità da Dio, che le scuole chiamerebbero *conseguente*, la quale nulla pregiudica alla libertà della creatura ragionevole.

226. Ma perchè questa inseparabilità conseguente può competere anche ad altre anime, un'altra ve n'è più propria dell'anime unite a Dio con unione perfette, la quale chiamiamo *antecedente*; ma però solo in senso morale, che non può essere punto pregiudiciale alla libertà del suo operare. Conciossiacosachè sollevando Iddio un'anima a posto sì sublime, ed a grado di tanta confidenza, e di tanto amore, le apparecchia (come si vede con l'esperienza in simili anime, e noi lo vedremo in appresso) un cumulo immenso di favori eccelsi, le dona privilegi singolarissimi, e specialmente quello di farsele perpetuamente sentire in sua compagnia nel suo più intimo centro, da' quali incessantemente assistita, le riesce moral-

ralmente impossibile l'eleggere alcun male, preventivamente da lei conosciuto, e il tralasciare l'esercizio di quelle virtù, a cui si sente inclinare con tanto ardore. Poichè se a qualche anima esercitata nella virtù riesce più difficile col progresso del tempo operare il male che fare il bene, come dice S. Gio: Grisostomo: *Ita facilis redditur in progressu virtus, ut difficilius sit male agere quam bene*: quanto più sarà difficile fare il male, e lasciare il bene a quest' anime, di cui ragioniamo, mentre prima ancora di giungere a stabilirsi sì fissamente in Dio, hanno deposta la scoria di tutte le affezioni, e di tutti gli abiti imperfetti, hanno domate tutte le passioni, hanno acquistati gli abiti delle sode virtù anche in grado eroico, e poi in questo stato divino sono incessantemente protette da Dio con assistenza particolarissima anche di presenza personale sensibile, sono del continuo prevenute con grazie straordinarie, e sublimi, in una parola sono trattate da Dio con amore di sposo. E chi non vede, che in tali anime vi è un' impossibilità morale a fare il male, purchè lo conoscano, ed a lasciare la via della perfezione, a cui sono quasi connaturalmente inclinate per abito, e sì fortemente incitate da una potentissima grazia? E però convien dire, che sia in esse un' antecedente impossibilità, non fisica, che distruggerebbe la loro libertà, ma morale a separarsi da Dio, recata loro da quell' unione perfettissima, che con lo stesso Dio le hà sì strettamente congiunte.

CAPO XXIV.

Si spiega in particolare, come si effettui questa perfetta unione tra l' Anima e Dio.

227. INteso già qual sia la sostanza di questa unione, veniamo a spiegare il modo, con cui suol celebrarsi tra Dio, e l'anima sua sposa. La prima, che sia discesa a certe particolarità, pur troppo necessarie a sapersi per la piena intelligenza di questo stato di altissima comunicazione tra l'anima, e Dio, è stata S. Teresa, dietro cui poi sono iti tutti gli altri Dottori Mistici. E però anche noi ce la prenderemo per guida in questo capitolo, e ci faremo gloria di premere le sue pedate, sicuri di non errare dietro una scorta così fedele.

228. La Santa dunque proseguendo a spiegarsi con l'allegoria de' maritaggi terreni, dice, che prima che l'anima altissimamente si unisca con vincolo insolubile al suo celeste Sposo Iddio, pone egli in essa, e quasi apre quella stanza, in cui vuole poi abitare stabilmente, e dimesticamente conversare con esso lei. Il che succede in questo modo. La Santissima Trinità con un illapso specialissimo discende nel centro dell'anima, ch' è appunto l'abitazione, in cui vuol perpetuamente dimorare, e deliziarsi con l'istessa anima. Quivi se le manifesta con una visione intellettuale chiara, e distinta, e per mezzo di tale unione l'introduce con tutte le sue potenze in quell'istesso centro, in cui è già ella discesa. Quivi rimane poi sempre l'anima in perpetua coabitazione con Dio, perchè in quel suo centro se lo sente sempre intimamente presente. Dopo questa prima discesa di Dio nel più intimo dell' anima, e dopo che l'anima ha goduta per qualche tempo la dolce compagnia del suo Dio in quel ritiro interiore, si celebra finalmente quell' unione trasformativa altissima, e perfettissima, ed in qualche vero senso insolubile tra Dio, e l'anima santa. Ho detto molte cose in un fiato, le quali però hanno bisogno di essere ad una ad una dilucidate, acciocchè ben s' intendano.

229. Dice bene S. Teresa, che siccome Iddio ha messa stanza nel Cielo, benchè sia in ogni parte dell' universo, perchè nel cielo dà segni particolari della sua presenza, e vi risiede come Re nel suo trono; così sebbene egli dimora e nell' anima, e nelle sue potenze, ha però in essa una stanza particolare, in cui egli solo dimora, e vi esercita le opere più segnalate della sua grazia. Questo è il centro più profondo dell'anima, che da' Mistici s' interpreta per la sostanza istessa dell' anima. Or volendo Iddio stabilite quest' amicizia perpetua con l' anima diletta per mezzo di detta unione, qualche tempo prima scende con illapso particolare in questa sua stanza, v'introduce l' anima per mezzo d' una visione intellettuale di se; e dopo questa prima introduzione vi rimane ella sempre in compagnia del suo Sposo divino nel modo, che poi dirò. La ragione, per cui Iddio viene ad abitare coll' anima prima di unirla seco, è chiara e manifesta: perchè non potrebbe ella mai da se con qualunque sua diligenza preparare stanza degna al suo celeste Sposo. E' troppo necessario, che venga egli stesso personalmente ad ornarla di mille virtù, ed a fregiarla di mille doni, che in questo tempo le va benignamente compartendo. Onde non potrebbe ella mai rendersi degna di sì favorita unione, per cui ha da farsi un' istessa cosa con Dio se con la coabitazione, e col tratto dolce ed amichevole

-vole del suo Sposo non si andasse perfezionando, abbellendo, e non cominciasse ad acquistare qualità divine, che la rendessero meritevole di un sì alto, e spirituale commercio.

230. Dissi, che la Santissima Trinità discende in questa stanza intima, e secreta dell' anima, ove vuole con esso lei abitare. Nè sembri strano questo modo di parlare: poichè è sentenza dell'Angelico, comune fra i Teologi, che qualunque volta riceve l' anima la grazia santificante, scende in essa personalmente la Santissima Trinità, per abitarvi come in suo Tempio. Il Figliuolo, e lo Spirito Santo vengono mandati; ma l' Eterno Padre discende non mandato nell' anima santificata, di modo che allora una tale anima non solo possiede la gioja inestimabile della grazia con tutt' i suoi preziosissimi doni, ma possiede ancora la persona del Figliuolo, e dello Spirito Santo, e può goderne a suo piacere. (1. 2. *quæst.* 63. *art.* 5.) *Dicendum, quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitavit mentem, secundum illud (Joan. 14.) Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus . . . Unde cum tam Filio, quam Spiritui Sancto conveniat & inhabitare per gratiam, & ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse, & per consequens nec mitti.* Spiega divinamente il dottissimo Suarez (*tract. de Trinit. l.* 12. *cap.* 5.) questa discesa, e presenza personale della Santissima Trinità, dicendo che consiste in questo, che l' anima santificata per mezzo della grazia, e de' suoi doni esige, ed ha un certo diritto connaturale alla presenza reale, e personale di Dio, in maniera che, se Iddio non fosse già in una tal' anima per altri titoli, vi verebbe per questo solo, che ella è adorna di grazia. Aggiunge S. Tommaso nell' articolo seguente; che qualunque volta l' anima sale a nuovo stato di grazia più alto, e più sublime, come se e. g. fosse esaltata al dono della profezia, de' miracoli, o pure si esponesse vittima di carità al Martirio, allora si fa una nuova missione invisibile dello Spirito Santo, ed una particolare discesa della Santissima Triade in quest' anima sublimata a più alto grado: *Quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis . . . sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur; cum aliquis proficit in gratia miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc, quod ex fervore caritatis exponit se martyrio.* (1. 2. *quæst.* 43. *art.* 1.)

231. Da tutto questo siegue, che l' unione stabile, e permanente, essendo uno stato il più elevato, ed il più eccelso, che si conceda in questa misera vita, richiede che la Santissima Trinità scenda personalmente nell' anima, prima che vi si celebri, e vi debba fare la sua permanenza; il che succede sempre nel centro dell' istess'anima, la quale dice S. Teresa essere la stanza, in cui risiede Iddio.

232. Ma perchè richiede ancora, che questa venuta personale di Dio non sia ignota all' anima, dovendo egli essere lo Sposo, con cui dovrà l' anima domesticamente conversare; perciò se le palesano le tre Divine Persone con visione chiara, e le dichiarano la cagione della loro venuta, come espone S. Teresa (*Cast. inter. mans.* 7. *cap.* 1.) colle seguenti parole: *Per visione intellettuale con una certa maniera di rappresentazione della verità, le si mostrano tutte e tre le Persone della Santissima Trinità con una infiammazione, che prima viene al suo spirito a modo di una nuvola di grandissima chiarezza, e queste tre Persone distinte; e per un' ammirabile notizia che si dà all' anima, intende con gran verità, che tutte queste tre Persone sono una sostanza, un potere, un sapere, ed un solo Dio. Di maniera che quello, che abbiamo per Fede, ivi l' intende l' anima (si può dire) come per vista, benchè questa vista non sia con gli occhi corporali, non essendo visione immaginaria. Qui se le comunicano tutte e tre le Persone, e le parlano, e le danno ad intendere quelle parole del Vangelo, dove dice il Salvatore, che egli, il Padre, e lo Spirito Santo sarebbero venuti a dimorare con l' anima, che l' ama, ed osserva i suoi Comandamenti.*

233. Fermiamoci in questa visione preambula, e preparativa allo stato di unione perfetta, per considerare varie sue proprietà. In primo luogo non creda il Lettore, che una tal visione delle Divine Persone, benchè distinta, e chiara, sia intuitiva, e simile a quella, che godono l' anime beate nel cielo. E' vista della Trinità, ma per mezzo di una nuvola chiarissima, come dice la Santa, la qual nuvola è la Fede grandemente innalzata, e rischiarata con specie, e luce infusa ad intendere con gran distinzione, e chiarezza ciò, che prima intendeva in tenebre, ed oscurità. Infonde Iddio nell' anima una specie intellettuale, per cui penetra altamente, e distintamente quell' istesse verità divine, che prima credea con fede oscura, ed illustra una tale specie con viva luce, per cui si aggiunga alla penetrazione di dette verità una gran chiarezza. E quella no-

notizia certa, alta, e chiara, penetrativa di Dio, e delle Persone divine, che ne risulta, chiamasi visione distinta: il che, come ognun vede, va tutto involto ne' velami della Fede. In secondo luogo per mezzo di quella visione si unisce l' anima a Dio in modo diverso da quello, con cui erasi con lui unita nell' estasi, ne' ratti, e nelle visioni semplici accadutele di prima frequentemente: poichè nell' estasi, e ne' ratti, dice la Santa, l' anima si univa a Dio come cieca, e muta, cioè si univa in quella caligine luminosa dell' Areopagita, in cui l' anima sente altamente di Dio, ma senza intendere di lui cosa alcuna distinta. Ma per questa visione si unisce l' anima a Dio, intendendo con qualche distinzione, e chiarezza quell' oggetto divino, a cui si unisce. In terzo luogo per mezzo di questa visione l' anima si unisce a Dio nell' istesso suo centro, in cui le si fa vedere la Santissima Triade; cosa, che prima non erale mai accaduta, poichè nell' estasi, e ne' ratti scendeva Iddio ad unirsi all' intelletto, ed alla volontà, ma non attraeva mai queste potenze nel centro dell' anima, dove egli risiede, per ivi unirle seco, come fa in questa visione preparatoria; poichè siccome l' oggetto di questa visione si rappresenta nel centro dell' anima, così va l' anima in quel centro ad unirsi a Dio con le sue potenze. Tutto ciò mostra, che una tale unione è più intima, più profonda, e più sublime delle passate. In quarto luogo l' anima unita a Dio nel suo intimo centro, in cui le si manifesta, rimane ivi sempre con lui in coabitazione perpetua, come in stanza sua propria. Questo altro non significa, senonchè l' anima dopo la detta visione, e dopo la detta unione seguita sempre (purchè voglia avvertirlo) a sentire Iddio in quel centro, in cui sì strettamente con lui si unì. Ancorchè la persona parli, tratti, conversi, attenda ad opere esteriori di servizio di Dio; ancorchè soffra persecuzioni, travagli, e patimenti, non lascia mai di sentire nel suo intimo la dolce, ed amorosa compagnia del suo Dio. Sicchè le pare talvolta, come dice la Santa, che fra se, ed il suo spirito vi sia qualche divisione; mentre trovandosi ella tra occupazioni, e disturbi vede, o per dir meglio, sente, che il suo spirito non si rimove punto da quella quiete, che gode intimamente in Dio. Non voglio già dire con questo, che abbia sempre l' anima quella vista intellettuale della Santissima Trinità, e quell' unione trasformativa, che ricevè la prima volta: poichè se questo accadesse, non solo non potrebbe ella operare, ma neppure vivere tra le genti, come ben osserva la nostra Santa Maestra; dico solo, che sebbene cessa quella visione, quella unione, quell' estasi, rimane però in lei stabilmente un sentimento interiore amoroso, e quieto, per cui si trova sempre con lui là, dove con lui si unì per mezzo della predetta visione.

234. Questo sentimento di Dio permanente, e continuo, si chiama da alcuni Dottori Mistici unione abituale, a distinzione di quella prima unione trasformativa, ed estatica, che chiamasi da essi unione attuale. Questo istesso sentimento incessante di Dio si chiama da S. Gio: della Croce (*Eserc. di amor. stan.* 18.) unione dell' anima con Dio secondo la sostanza; e l' unione attuale mistica, e trasformativa chiamasi da lui unione secondo le potenze. Ma qualunque sieno i termini, con cui si esprimono queste comunicazioni divine, la verità è, che Iddio, dopo essersi una volta unito con l' anima nel di lei intimo centro, in cui se l' è fatto vedere personalmente, l' assiste poi in modo, che ella sempre lo senta in quell' interiore ritiro, in cui quegli, quale in propria stanza, se ne stia con esso lei in dolce compagnia. E però la Santissima Trinità in quella sua comparsa, come narra la Santa, spiega all' anima quelle parole di S. Giovanni (*cap.* 14. 23.) *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*; acciocchè ella sia sicura, che in avvenire sarà permanente la loro coabitazione, e dimora in quell' interiore ritiro. Il che si debbe intendere finchè ella si mostri fedele a sì grande sposo.

235. Veniamo ora a dichiarare il modo, con cui Iddio si unisce sì altamente con l' anima, e stabilisce con essa una perpetua amistà, giacchè il detto fin ora è un mero preliminare, e pur troppo necessario per render l' anima sufficientemente adorna, e disposta ad una sì alta comunicazione con Dio. Questa unione dunque perfettissima e per la sua strettezza, e per la sua permanenza, sempre si celebra col Verbo Eterno, che è lo sposo delle nostre anime; e benchè lo creda potersi effettuare in più modi, come dirò sul fine, per ora riferirò il modo con cui accadde a S. Teresa, e so essere accaduto ad altre anime sante. Dice la Santa (*Cast. inter mans.* 7. *cap.* 2.) che dopo la comunione le apparve Gesù Cristo con gran bellezza, con grande splendore, e con grande apparato di grandissima gloria, e le disse queste parole: *Che già era tempo, che ella pren-*

prendesse le cose di lui per sue; e che egli avrebbe pensiere di quelle di lei. Le quali parole furono una specie di contratto, per cui si diedero scambievolmente, e rinnovarono il consenso, che si conveniva per un' amicizia sì inalterabile. Dice la Santa, che questa visione ebbe due qualità. La prima che fu di particolare efficacia non solo per la gloria che portò seco, e per le parole che le furono dette; ma perchè la rappresentazione di Gesù Cristo fu nell' interiore della sua anima, dove, eccettuata la predetta visione della Santissima Trinità, non avea veduta mai cosa alcuna; e perciò fu più intima, e di maggior effetto, che qualunque altra che ne avesse avuta prima. Secondo, che fu immaginaria; e ne apporta la ragione, per cui dovette essere tale, cioè acciocchè ella intendesse bene la grande opera, che in quell' atto dovevasi effettuare, ed il gran favore, che dovea ricevere. Conciossiacosachè le visioni immaginarie, benchè men perfette delle intellettuali, sono più adattate a noi, che ancor viviamo in carne mortale, e che operiamo per mezzo de' sensi. E però dovendo quivi l' anima stabilire per mezzo di uno scambievole consenso un' amicizia sì stretta col Verbo divino, dovea la vista del celeste sposo essere nel senso interiore della fantasia in modo sensibile, e più confacevole alla sua condizione. Segue a dire la Santa, che la visione immaginaria di Gesù Cristo si cangiò in visione intellettuale, e che in questa si perfezionò tra l' anima sua, ed il Verbo Eterno l' unione altissima, e sommamente trasformativa in puro spirito, come se il corpo non vi fosse più, o fosse affatto distrutto, ed affatto annichilato, (*in cit. cap.*) *con sì grande, e soave diletto, che non so a che rassomigliarlo; senonchè voglia il Signore per quel momento manifestarle la gloria, ch' è nel Cielo, per più alto modo, che per qualsivoglia visione, o gusto spirituale.* Aggiunge poi subito, che *non si può esprimere (per quello che si può conoscere, ed intendere) quanto rimane lo spirito di quest' anima fatto una cosa con Dio.* E per dare in qualche modo ad intendere questa, per così dire, gran medesimezza, che acquista l' anima con Dio in unione di spirito, apporta subito le parità addotte di sopra dell' acqua piovana caduta nel fiume, e di due luci unite nell' istessa stanza: siccome anche S. Giovanni della Croce si serve di una simile parità (*Eserc. d' amor. stan.* 22.) della luce di una stella, o di qualche candela accesa unita con la luce del Sole, a significare la strettezza in qualche senso inseparabile di tale unione. *Consumato*, dic' egli *questo spirituale matrimonio tra Dio, e l' anima, sono due naturali in uno spirito, ed amor di Dio: nella guisa appunto, che la luce della stella, e della candela alla presenza del Sole si unisce, e si congiunge con esso.* Poco dopo dice: *Dopo essere stata l' anima qualche tempo sposa in interno, e soave amore col Figliuolo di Dio, la chiama poi lo sposo stesso Dio, e la pone in questo suo orto a consumare con esso in questo stato felicissimo il matrimonio spirituale: dove si fa tale congiunzione delle due nature, e tal comunicazione della divina all' umana, che non mutando veruna di esse il proprio essere, ciascuna par Dio; ed ancorchè in questa vita non possa essere perfettamente, è però più di quello, che si può dire e pensare.* E dice bene questo gran Mistico, che l' unione con Dio in questa vita è sempre imperfetta, benchè sia una comunicazione ineffabile di spirito, che perfetta sarà solo in Paradiso: perchè in Paradiso solo l' unione dell' anima con Dio sarà pienamente trasformativa, sarà eterna, e sarà con tutto rigore inseparabile. Contuttociò può l' anima in questo altissimo stato dire con verità le parole del Apostolo (*ad Galat.* 2. 20.): *Mihi vivere Christus est. Vivo ego, jam non ego: vivit vero in me Christus.*

236. E qui stimo necessario avvertire un' equivocazione presa da alcuni Dottori Mistici circa il precitato testo di Santa Teresa, in cui dice la Santa, che la visione del Redentore fu immaginaria, e poco dopo dice che non fu immaginaria, ma intellettuale, e però essi per difendere la Santa da ogni contraddizione, interpretano, che ella parli sempre di visione intellettuale, ora più distinta, ed ora meno. Ma in realtà, se si considerino attentamente le sue parole, si vedrà, che non vi è luogo ad una tale spiegazione; poichè troppo chiaramente ella ragiona di due visioni, una immaginaria, e l' altra intellettuale. Della prima dice, che si forma per mezzo de' sensi, e delle potenze, il che non può ad altro competere, che alla visione immaginaria. Della seconda dice, che il Redentore apparisce nel centro dell' anima, non entrando per le porte de' sensi, come entrò nel Cenacolo a porte chiuse: il che non può di altro verificarsi, che della visione intellettuale. Della prima arreca la ragione, perchè sia immaginaria, cioè affinchè per mezzo di tale visione sensibile, e connaturale, intenda bene l' anima, che allora si ha da celebrare tra lei, e Dio questa grande unione di spirito per mezzo di un consenso reciproco. Della seconda dice,

che in quella visione l'anima si fa di fatto un'istessa cosa con Dio in unione di puro spirito strettissima, e poco men che insolubile, e con diletto più proprio di chi già regna nel cielo, che di chi vive in questa misera terra. Cose tutte, in cui non possono in modo alcuno aver luogo i sensi, e la fantasia; ma debbono necessariamente effettuarsi per visione intellettuale. Perciò la Santa Maestra parla in quel luogo manifestamente, non di una sola visione, ora più, ora meno distinta; ma ragiona di due visioni di specie diverse, immaginaria l'una, intellettuale l'altra.

237. Ma benchè la predetta visione del Redentore di ordinario intervenga in questa suprema unione, come si sa anche per relazione altrui; non credo però, che debba necessariamente, e sempre intervenire, nè che di fatto sempre accada: e questo per due motivi. Primo, perchè S. Bernardo, e S. Gio: della Croce, dove spiegano la sostanza di questa unione, non fanno menzione alcuna di una tal visione. Solo parlano del Verbo, e della Divinità. Secondo, perchè questa strettissima congiunzione, ancorchè v'interceda la vista della Santissima Umanità del Redentore, si fa sempre col solo Verbo Divino, dovendo essere unione di spirito a spirito, senz'alcuna memoria de' corpi in quell'istante: e però non sembra necessaria una tal vista. Necessarie indispensabilmente pare che debbano essere le due cose seguenti. Primo, una preventiva visione intellettuale della Santissima Trinità, per cui si stabilisca la coabitazione di Dio con l'anima nel di lei centro, perchè questa pare necessaria a questo divino stato. Secondo, che l'anima a tempo opportuno abbia una visione intellettuale del Divino Verbo insieme con qualche locuzione medesimamente intellettuale, che in qualche senso sia mutuo consenso, e scambievole tradizione di ambidue, e che poi siegua tra questi due spiriti l'unione strettissima, ed insolubile di amore. Quando vi sia tutto questo, già pare che vi sia quanto basti alla sostanza di questa divina unione, ancorchè manchi la vista di Gesù glorioso. Torna poi il Divin Verbo più volte a trasformare in se stesso l'anima santa nel modo detto, facendosi una stessa cosa con lei in unità di spirito, e di un purissimo, e sublimissimo amore. Ad alcune anime comparte questo favore più frequentemente, e ad altre più di rado, conforme gli piace di più, o meno spesso visitare, e favorire la sua diletta Sposa.

238. Qui non voglio trattenermi in mostrare la diversità che passa tra questa unione perfettissima, e l'altre dichiarate di sopra: perchè credo, che il Lettore avrà da se osservato, che questa è assai più intima, e stretta, mentre quivi Iddio si unisce all'anima nel suo più profondo centro; dovechè nell'altre scende Iddio ad unirsi alle potenze nella parte superiore dell'anima. Questa è assai più trasformativa, e porta seco una certa inseparabilità da Dio, mentre sempre poi se lo sente nel suo intimo, e sempre si trova in sua compagnia; dovechè nell'altre, passato il tempo dell'unione, se ne rimane l'anima sola, senza quella divina compagnia, e talvolta dolente, e con desiderj acutissimi di rivedere il suo divino Sposo, e di riunirsi con lui.

CAPO XXV.

Si espongono i grandi effetti, che rimagono stabilmente impressi nell'anima dopo l'unione permanente, e perfetta.

239. Gli effetti, che gode l'anima in questo stato divino, sono tanti per lo numero, e tanto per le loro qualità eccellenti, che non si possono abbastanza esprimere. E però io mi contenterò di esporne solo alcuni de' principali, secondo la relazione che ce ne fa S. Teresa, (*Cast. intern. mans. 7. cap. 1. 2. 3. 4.*) e S. Gio: della Croce (*Eserciz. amor. ult. stanz.*, *& in Flam. amor. viva*,) che gli aveano lungamente in se stessi esperimentati. Convien supporre, che la coabitazione del Divin Verbo nell'anima per mezzo della discesa, o illapso già di sopra dichiarato, diviene più intima: dopochè il Verbo si è unito all'anima con unione perfetta, e indelebile; diviene anche il sentimento di Dio più profondo, e la familiarità dell'anima col suo celeste Sposo si fa più intima, e più deliziosa. Da questa coabitazione stabile provengono poi quasi tutti quegli effetti ammirabili, che ora sono per riferire.

240. In primo luogo, avendo Iddio già formata la sua stanza nel centro dell'anima, ne siegue com'effetto infallibile, che in una tal'anima vi sia sempre una profonda pace, ed un alta quiete inalterabile ad ogni evento. Può pure conquassarsi la terra, possono andare in pezzi tutte le sfere, che mai tali anime non perdono un punto della loro pace interiore. Onde ben si verifica, che *factus est in pace locus ejus*, (*Psalm. 75. 3.*) che il luogo dove dimora Iddio, è luogo di pa-

pace; e se vi abiti stabilmente, come accade nel caso nostro, è luogo di pace imperturbabile. Rassomiglia S. Teresa (*in Cast. inter. mans. 7. cap. 3.*) questa quiete inalterabile alla fabbrica del Tempio di Salomone, in cui lavorando gli artefici con gran calore, non si sentiva mai strepito alcuno, nè pure la percossa di un martello. Così nel tempio dell'anima, in cui con discesa tanto speciale è venuto Iddio ad abitare, non si sente mai lo strepito di una minima perturbazione.

241. Non voglio già dir con questo, che tali anime non abbiano mai travagli, e pene, e che non sentano mai turbazione alcuna. Se ciò dicessi, mi opporrei troppo al vero; mentre essendo elleno spose di Gesù crocifisso, congiunte sì strettamente con lui, debbono essere più, che l'altre tribolate, afflitte, tormentate, ed oppresse dal peso di gravi croci. Dico solo, che le loro pene, ed afflizioni sono tutte ne' sensi, e nelle potenze corporali, nè arrivano mai a penetrare in quel centro, in cui Iddio si è unito con esso loro con unione sì stretta, e vi ha fermata la sua abitazione. Quivi la pace è imperturbabile, e perciò le affezioni, e perturbazioni di tali persone sono assai estrinseche nelle potenze sensitive, nè mai giungono nell'intimo del loro spirito; anzi dall'intima, e profonda pace, che sempre godono; sono facilmente dissipate, e rimosse anche da' sensi. Parlando di quest' anime S. Giovanni della Croce (*Eserc. amor. stan. 22.*) dice così: *Vivendo per tanto l' anima una vita così felice, ch' è vita di Dio: consideris (se si può) che vita sarà questa, della quale non solo non può l' anima sentire alcun disgusto, come nè pure lo sente Iddio; ma gode, sente diletto, e gloria di Dio nella sostanza.*

242. Secondo, queste anime non sono soggette ad aridità, ed a travagli interiori di spirito. Di loro è detto nella Cantica (*cap. 2. 11.*) *Jam hiems transiit, imber abiit, & recessit*: che è finito per loro il verno della siccità, e terminato il freddo delle desolazioni, ed è svanito il gelo de' timori, de' tedj, e delle angustie. Godono sempre una primavera di fiorite consolazioni in un amor tenero verso la loro divina compagnia, un diletto, e soavità interna, or maggiore, or minore, la quale non avendo origine dalle industrie de' sensi, ma da quel Dio, che dal loro intimo la diffonde per tutt' i sensi, e le potenze dell' anima, viene ad essere appunto quel diletto, che *superat omnem sensum*. E se qualche volta accade, che patiscano aridità, (come di fatto Iddio talvolta lo permette loro per esercizio di umiltà) il caso è molto raro, la loro aridità è brevissima, ed allora meglio conoscono, che hanno Iddio in loro compagnia; mentre in mezzo a tali siccità non si smuovono punto, nè pure per primo moto, dalle loro sante determinazioni.

243. Terzo, in quest' anime la fantasia suol essere ben ordinata, e le passioni sogliono stare soggette alla volontà. Di ordinario in esse l' irascibile non si muove, perchè è addolcita da gran diletto: la concupiscibile non si sveglia; perchè è pasciuta da gran soavità. Quest' anime poco temono, ed il loro timore è umile, e pacifico, perchè stanno bene appoggiate a Dio come a muro inespugnabile, che le sostiene. Quest' anime sperano, ma meno che l' altre, perchè godono qualche possesso del sommo bene, che le rende paghe. Quest' anime non godono vanamente, perchè sono sempre sazie di quel godimento, ed allegrezza interiore, che abbonda nel loro spirito. Sono come il mare, dice S. Giovanni della Croce, a cui nulla si aggiunge per le acque de' fiumi, che vi entrano, e nulla si toglie per le acque de' fiumi, che n' escono. Quest'anime non si dolgono, perchè non ha luogo il dolore, dove ha tutto il suo possesso la gioja, la pace, la soavità; e parlando del dolore de' peccati, e della compassione degli altrui mali, che sono effetti virtuosi, dice il sopraccitato Santo, che quest' anime si dolgono, ma senza sentimento di afflizione, compatiscono, ma senza pena sensibile dell' altrui pene, con pronta volontà però di dar loro soccorso. In somma hanno il perfetto di questi affetti virtuosi, separato dall' imperfetto, a modo degli Angeli, i quali si dolgono, ma senza afflizione di dolore; compatiscono, ma senza sentir pena delle altrui sventure. La fantasia ancora in quest' anime, come accennai, sta bene composta, nè riesce loro disturbo con le distrazioni, cogli svagamenti, e colle rappresentazioni importune, perchè il lume soprannaturale, di cui abbonda l' intelletto, lo raffrena, acciocchè non insolentisca a danni dello spirito. In somma in questo stato tutta la parte sensitiva, ed inferiore dell' uomo sta soggetta allo spirito, se non in modo sì perfetto, come accadea nello stato dell' innocenza, e della giustizia originale, in modo però molto simile. Avverto però ciò che ho avvertito un' altra volta, cioè, che non ostante la tranquillità di fantasia, e di passioni, sentono alcune

volte queste persone qualche moto di passione: e Iddio lo permette loro per esercizio di virtù. Ma questi stessi moti, torno a dire, non penetrano tanto addentro, che giungano al loro intimo centro, dove l'anima quasi in Olimpo sicuro da ogni tempesta riposa con Dio in perpetua serenità.

244. Quarto, Iddio a queste anime è vita della loro vita; esso con ispirazioni secrete fin dall'intimo le muove, le dirige, le governa, le indirizza in tutte le loro operazioni; e siccome il Sole posto in mezzo del cielo diffonde la sua luce alla Luna, alle stelle, a' pianeti, ed a tutte le creature, e tutte attorno attorno le illustra co' suoi splendori; così Iddio fermatosi nel centro di quest' anime, spargé da quello incessantemente la sua luce divina a tutte le loro potenze, onde veggano ciò che debbono operare in suo servizio. Questo è tanto vero, che l'anima istessa, sentendo con l'esperienza comunicarsi da Dio questa nuova vita di spirito, non può talvolta far di meno di prorompere in certe parole amorose, e. g. *vita mia*, *mio sostegno*, *vita della mia vita*, ed altre simili. Quindi siegue, che tali anime, regolate da Dio con sì speciale provvidenza nell'ordine soprannaturale, colgono quasi sempre a far ciò che è meglio, e di maggior gloria di Dio, e possono dire di vivere, non più colla vita propria, ma con la vita di Cristo. *Vita nostra sepulta est cum Christo in Deo* (*ad Coloss.* 3.3.) *Vivo ego, jam non ego: vivit vero in me Christus* (*ad Galat.* 2. 20.)

245. Quinto, queste anime vivono in total dimenticanza di se stesse. Nulla importa loro o la vita, o la morte, o l'onore o il dispregio: nulla si curano di quanto si dirà, o si farà di loro, nè si prendono pensiere alcuno di quanto può loro accadere: sì perchè hanno commessa a Dio ogni cura di se; sì perchè tutte le loro premure stanno poste in proccurar in ciò che possono, l'onore del loro sposo divino. Onde si vede manifestamente, che le parole, le quali disse loro, come a S. Teresa, il Redentore nell' atto di unirsi con esso loro inseparabilmente, cioè ch' egli avrebbe in avvenire avuto tutto il pensiere di loro, ed eglino di lui, non furono sole parole, ma opere; voglio dire, furono parole, che ottennero efficacemente l'effetto.

246. Sesto, queste anime hanno perfetta conformità al divino volere. E questa è una delle cagioni principali, per cui niuna cosa le turba, nè le rimove dalla loro intima pace. Anzi i desiderj stessi, gl' impeti, le ansie di vedere, e godere Iddio, da cui prima erano trafitte con tanta veemenza, cessano in questo stato: perchè l'anima anche in questo facilmente si conforma alla volontà del suo sposo, e non si cura di più goderlo, per più servirlo, e per più promovere la sua gloria in questa vita. Non dico, che di tanto in tanto non si desti anche in loro qualche viva brama di essere sciolte da' lacci del corpo, per vivere con Cristo in eterna felicità, e che non prorompano anche esse in quelle parole (*ad Philip.* 1. 23.) *Cupio dissolvi, & esse cum Christo*. Ma che? Riflettendo esser volontà di Dio, che vivano, che vivendo gli possono far gran servigi con l'acquisto di molte anime, tosto si quietano, nè si curano de' proprj vantaggi, per promovere quelli del loro celeste Sposo. E però dice Riccardo di S. Vittore (*de grad. viol. carit.*) parlando di tali anime: *Coarctatur sane duobus, desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo; multo enim melius permanere in carne necessarium ducit propter nos*. Vero è, che conferisce molto a smorzare questi loro ardenti desiderj, il possesso benchè imperfetto, che elleno hanno già di Dio, e la compagnia, che ne godono nel loro interiore. Questo pascolo giova molto a quietare l'appetito di amore, ed a raffrenare l'impeto delle sue brame.

247. Settimo, queste anime hanno gran desiderj di patire; ma in loro questi stessi desiderj sono quieti, e tranquilli; perchè siccome in esse il desiderio di far in tutto la volontà di Dio, è maggiore di ogni altro, così non dando loro il patire (non ostante le gran brame di patire, che nutriscono nel cuore) sono soddisfatte di non patire. Sebbene di rado avviene, che stiano senza gravi, e pesanti croci: perchè essendo spose di un Dio Crocifisso, come già diceva, troppo loro conviene vivere in croce. Questi patimenti però non si danno in questo stato di perfezione, come accadea prima, o per prova, o per purga; ma si danno per esercizio di virtù, per aumento di merito, e per vantaggio altrui.

248. Ottavo, queste anime ricevono con gran godimento interiore le persecuzioni, e gli oltraggi, e come dice Santa Teresa (*in Cast. inter. mans.* 7. c. 3.) *senza veruna inimicizia, ed odio a coloro, che le perseguitano: anzi portano loro particolare amore, di maniera che se li veggono in qualche travaglio, se ne dolgono teneramente, li compatiscono, e li raccomandano a Dio di buonissima voglia: e si rallegrerebbero di non avere esse i favori*

e le grazie, che ricevono da Dio, purchè in quel cambio le facesse loro, acciocchè non offendessero Sua Maestà. E Riccardo di S. Vittore: (*de grad. viol. Carit.*) *In hoc gradu*, dice egli, *caritas patiens est*, *benigna est*, *non est ambitiosa*, *non quærit*, *quæ sua sunt*, *nescit reddere malum pro malo*, *maledictum pro maledicto*, *sed e contrario benedicit*. E però chiaramente l'Apostolo (2. *ad Corinth.* 12. 20.) parlando per esperienza, esprime questa eroica mansuetudine: *Propter quod complaceo mihi in infirmitatibus*, *in contumeliis*, *in necessitatibus*, *in persecutionibus*, *in angustiis pro Christo*.

249. Nono, queste anime hanno uno zelo sì grande dell'onor di Dio, e della salute dell'anime, che nulla si curano, che si differisca loro il possesso della gloria beata, purchè possano impedire l'offesa di Dio, ed acquistargli molte anime: e però dice di esse S. Teresa (*in eod. cap.*) *Quantunque sapessero di certo, che nell'uscire l'anima del corpo, andrebbero a godere Dio, non se ne curano, nè tampoco pensano alla gloria, che hanno i Santi, nè desiderano per allora possederlo, perchè hanno posta la loro gloria in questo, se possono ajutare in qualche cosa il Crocifisso, particolarmente quando veggono che è tanto offeso.* Questi erano i desiderj di S. Paolo, quando diceva: *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis.* Questi erano i desiderj del mio S. Padre Ignazio di Lojola, quando si dichiarava, che se egli fosse stato posto in elezione o di volare tosto al Paradiso, o di rimanersi in terra, con incertezza della sua eterna salute, ma con certezza di giovare all'anime; avrebbe ricusato il possesso di quella gloria, in cui era, il suo vantaggio, per abbracciare le miserie di questa vita per maggior gloria di Dio. Questi erano i sentimenti di queste anime grandi, sposate tutte a Dio con altissima unione, e però altamente impegnate per lo di lui onore. E la ragione di questo si è, perchè Iddio non innalza mai un'anima a questo stato sublime per lo solo profitto, ed avanzamento dell'istessa anima, non essendovi bisogno di tanto per la santificazione di un'anima sola; ma sempre ha la mira di renderla istrumento idoneo ad operare gran cose in beneficio della sua Chiesa. Ed in fatti sarà difficile trovare alcuna persona, con cui possa credersi essersi Iddio congiunto con sì stretta amicizia, che non sia stata di grande utile alla Santa Chiesa, o con la lingua, o con la penna, co' patimenti, o con le orazioni, o con nuove istituzioni, e riforme, o con le fatiche, o co' sudori, o col sangue. E questa è la ragione, per cui Iddio instilla a tali persone nel cuore quelle zelo eroico, che dianzi ho riferito.

250. Decimo, quest'anime avvertentemente non peccano mai, neppur venialmente. Dissi *avvertentemente*, perchè mancando la piena avvertenza, commettono anche esse molte imperfezioni, ed anche peccati leggieri. Lo dice chiaramente S. Teresa (*Castel. inter. mans. 7. cap. 4.*) che l'avea sperimentato in se stessa: *Nè pure crediate, che per avere quest'anime sì gran desiderj, e fermi propositi di non fare una imperfezione per cosa del mondo, lascino di farne molte, ed anche peccati, non già con avvertenza, perchè dee dare il Signore a queste tali molto particolare ajuto per questo.* E però trovando il Direttore in tali persone qualche operazione imperfetta (come ve la scorgerà pur troppo, non essendo già impeccabili,) non si adombri sovverchiamente, nè si scandalezzi di loro, ma esamini il loro interno, e scoprendo, che tali imperfezioni provengono da mancanza di cognizione, o di riflessione, le renda avvertite, acciocchè in avvenire procedano con maggior cautela. Molti altri sono gli effetti, che produce nell'anima, e vi lascia stabilmente impressa questa perfettissima unione di amore, le quali per brevità tralascio, potendo bastare quelli, che ho finora accennati, per formare di questo stato divino il dovuto concetto.

CAPO XXVI.

Si parla delle grazie sublimissime, che Iddio fa all'Anima in questo stato divino.

251. Neppure qui pretendo io di riferire tutt'i favori, che Iddio fa all'anima sua prediletta sposa, perchè questo sarebbe lo stesso, che mettersi a contare le stelle del cielo, o l'arene del mare, che non hanno numero; neppure è mio intento pormi a dichiarare le qualità di tali grazie, mentre sono così eccelse, che molte volte l'anima istessa, che le riceve, non le può ridire. Solo voglio accennarne brevemente alcune secondo la notizia, che ce ne diede S. Giovanni della Croce, che ne parlò più diffusamente d'ogni altro nell'opera della *Fiamma d'amor viva*, quanto basti ad intendere l'alta comunicazione, che hanno quest'anime col loro sposo divino.

252. Fa Iddio alla sua sposa in questo stato di grazie sì alte, e sì sublimi, che non solo sono affatto rimote da ogni cooperazione

ne de' sensi, ma sono anche superiori al ministero istesso degli Angeli. Poichè Iddio unito alla sostanza dell'anima, opera da se stesso nelle di lei potenze spirituali, in cui gli Angeli non hanno ingresso, comunicazioni sì pure, sì delicate, sì alte, che non vi può giungere il loro ministero. E però pensi ciascuno, di che carattere debbono essere tali favori, e qual gloria debbano arrecare all'anime, che li ricevono. Di questa specie sono certi tocchi, che Iddio fa nella sostanza dell'anima, di cui S. Giovanni della Croce (*Flamma amoris stanza 2.*) parla con molta ripugnanza, perchè non potendosi esprimere la loro sublimità, e soavità, teme di screditarli con ragionarne. *La delicatezza del diletto, che in questo tocco si sente*, dice egli, *è impossibile ad esprimere con parole: nè io vorrei ragionarne, acciocchè non si venga a credere, che non è maggior di quello che si dice, essendo che non vi sono vocaboli, per dichiarare, e nominare cose tanto alte di Dio.* Ma per non lasciare affatto all'oscuro opera di amore sì grande, diremo, che il tocco sostanziale consiste in questo, che Iddio tocchi con la sua sostanza la sostanza dell'anima nel modo, che possono tra di loro toccarsi le sostanze spirituali, come ne dichiareremo altrove, e che per mezzo di quel delicatissimo toccamento comunichi all'anima diletta le sue perfezioni, la sua bellezza, la sua dolcezza, la sua bontà, il suo amore, la sua sapienza, ed a lei le faccia gustare in un modo molto eminente. Già da questo s' intende, che l'anima gode in questi tocchi un diletto molto simile al gaudio de' beati, ed un saggio della patria celeste. Conciossiacosachè siccome da un tocco, che Iddio fa per mezzo della visione intuitiva nella sostanza del beato con la sua sostanza, gliene risulta quell'amore, e sapore di Dio, che lo mette in alto grado; così da questi tocchi, che Iddio fa nella sostanza dell'anima con la sua sostanza per mezzo di altissime, e purissime intelligenze, ne ridonda un gaudio più simile che dar si possa a quel gaudio beatifico. Ciò non ostante però fra gli uni, e gli altri tocchi vi è molta differenza, perchè siccome il beato vede svelatamente Iddio, così viene intimamente toccata da Dio, senza che tra essi vi sia cosa alcuna di mezzo. Dovechè l'anima è toccata bensì intimamente da Dio; ma mediante il velo della fede: perchè l'intelligenze, per mezzo di cui Iddio si comunica sostanzialmente all'anima in questa vita, per alte, che esse sieno, vanno sempre involte ne' velami della fede. Se poi di questo gran diletto ne trabocchi dallo spirito, in cui tutto si contiene, qualche stilla nelle potenze del corpo, pare, che quella gran soavità lo penetri fino all'ossa, e fino alle midolle; tanto è intimo il diletto, che quello prova; onde allora l'anima può veramente dire col Profeta Reale: *Omnia ossa mea dicent: Domine, quis similis tibi?*

253. In questo stato Iddio comunica all'anima perfetta i suoi più alti secreti, e le svela i suoi arcani più reconditi e della Divinità, e dell'Incarnazione del Verbo, e del mistero della Santissima Trinità: e benchè l'anima sia sempre unita a Dio abitualmente, nel senso che di sopra abbiamo spiegato, in queste comunicazioni però riceve nuove, ed altissime notizie, per cui nuovamente si unisce, e si trasforma in Dio con amore sublimissimo, e soavissimo. Una di queste comunicazioni stupende voglio riferire, onde si vegga, quanto sieno eccelse le grazie, che l'anima riceve, e quanto alto sia il commercio, che ella tiene con Dio in questo stato conjugale. Trasformata l'anima in Dio, e nella Santissima Trinità, con un tocco dell'istessa intimo, e delicatissimo, lo Spirito Santo la leva, e l'innalza ad essere per partecipazione ciò, ch'egli è per natura al Padre, ed al Figlio spirazione di amore: sicchè l'anima medesima spiri, non per essenza, ma per trasformazione, e per comunicazione quella stessa spirazione di amore, che il Padre spira al Figlio, ed il Figlio spira al Padre. Il che accade in un modo, ch' è impossibile a spiegarsi, e con una gloria, e diletto, che non può esprimersi da lingua mortale, anzi neppure intendersi da intelletto umano, che non l'abbia provato. Nè ciò dee parere impossibile: perchè essendo l'anima già trasformata nella Santissima Trinità, non vi è ripugnanza alcuna, che ella operi in modo partecipato ciò, che le Divine Persone operano per essenza, e per natura.

254. Ed acciocchè non paja che una tal comunicazione ecceda lo stato della vita presente, voglio addurre il testimonio di S. Giovanni della Croce (*in Exercitio amoris stanza 39.*) che di essa parla così; *E' un delicatissimo tocco, e è un intendimento che l'anima sente in quel tempo nella comunicazione dello Spirito Santo; il quale a modo di spirare, altamente innalza, ed eleva l'anima, e l'informa, perchè ella spiri verso Iddio la medesima spirazione di amore, che il Padre spira al Figlio, ed il Figlio al Padre, che è lo stesso Spirito Santo, che ad essa spira detta trasformazione; imperocchè non sarebbe ve-*

vera trasformazione, se l'anima non si unisse, e trasformasse anche nello Spirito Santo, sebbene non in svelato, e manifesto grado per la bassezza di questa vita: Il che per l'anima è di tanta gloria, e diletto, che non lo può esprimere lingua mortale, nè intelletto umano arriva a capire qualche cosa di quello . . . . E non è da maravigliarsi, che l'anima possa una cosa tanto alta: perchè dato, che Iddio le faccia grazia che arrivi a stare unita alla Santissima Trinità, che tanto incredibile cosa è, ch' ella operi l'opera sua d'intendimento, notizia, ed amore nella Trinità insieme con essa, per una gran similitudine con essa per modo partecipato, operando Iddio in lei? Questo istesso gran favore si trova esposto nell' Epistola *ad fratres de monte Dei*, che va tra le opere di S. Bernardo Abate di Chiaravalle, la quale se non è dettatura del Santo, è certamente parto di uomo molto accreditato, mentre non di rado è citata da Teologi Mistici: Dice egli: *Dicitur autem hæc unitas Spiritus non tantum quia efficit eam, vel afficit eam spiritum hominis Spiritus Sanctus; sed quia ipse est Spiritus Sanctus Deus caritas, cum per eum, qui est amor Patris, & Filii, & veritas, & suavitas, & bonum, & osculum, & amplexus, & quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis, & veritate unitatis; hoc idem homini fit ad Deum, quod cum substantiali unitate Filio est ad Patrem, vel Patri ad Filium; cum modo ineffabili inexcogitabilique fieri meretur homo Dei non Deus, sed tamen quod Deus est ex natura, homo ex gratia.* Ecco che il Santo Dottore manifestamente dice, che quello ch' è lo Spirito Santo sostanzialmente, ed essenzialmente al Padre verso il Figlio, ed al Figlio verso il Padre, cioè unità, amplesso, amore, spirazione ec. fa che lo stesso sia anche l'anima trasformata in lui, non però che lo sia per essenza, come egli è, ma solo per comunicazione, e per grazia.

255. A questa comunicazione voglio aggiungerne un'altra, che suole concedersi all' anima, la quale qualche tratto di tempo è vissuta in una sì stretta unione con Dio, e nell' istesso amore unitivo, e perfetto si va più accendendo in nuove fiamme d'amore. La notizia di tal comunicazione mi viene derivata medesimamente da S. Giovanni della Croce nella Fiamma di amor vivo stanza 1. Trovandosi l'anima in orazione, già unita perfettamente a Dio e cangiata tutta in fuoco di santo amore, accade che venga ella più potentemente investita dallo Spirito Santo, in cui si trova più trasformata, e che cominci a fiammeggiare, e prorompere in vive fiamme di un più alto, e delizioso amore, come appunto il ferro posto nella fornace, e già trasmutato in fuoco, se sia più gagliardamente investito dal fuoco, che ha intorno, comincia a sciatillare. Questa è comunicazione altissima, per la cui piena intelligenza ci convien notare più cose. Primo, che questi fiammeggiamenti, o fiamme di amore, in cui prorompe l'anima già di prima trasformata in fuoco di amore, son atti di amor perfettissimi, e gloriosissimi, in cui ella nuovamente si accende. Secondo, che sebbene queste fiamma di amore son atti dell' istess' anima, non è ella però capace di prodursi con l'attività delle sue industrie, ma dee passivamente riceverli dallo Spirito di amore, che già arde in lei. Poichè è questa un' operazione sublimissima, che si fa nel di lei più profondo seno, in cui non entra nè Demonio, nè Angelo, e nè pure gli stessi suoi sensi vi hanno alcun accesso, e però non potendo l'anima naturalmente produrre atto alcuno, senonchè dipendentemente da' sensi, neppure può, quantunque adopri tutte le sue forze, far un' opera di amor tanto sublime, e tanto rimota dalle sue potenze. Solo lo Spirito Santo, ch' è quel fuoco di amore, in cui è ella già tutta cangiata, può accendere in lei queste fiamme amorose, in cui ella poi prorompa con gran soavità; il che succede in questo modo. Mentre l'anima sta tutta trasformata in Dio, e tutta accesa in amore, lo Spirito Santo eleva altissimamente il suo intelletto con qualche nuova intelligenza, e per mezzo di quella innalza la sua volontà ad un ferventissimo, e deliziosissimo amore, ch' è appunto la nuova fiamma, che in lei subitamente si solleva, in cui rimane ella nuovamente accesa, a trasformata. Si avverta però, che sebbene non può l'anima con la sua abilità, e con le sue industrie accendersi in queste fiamme di amore, contuttociò merita ella grandemente in queste soavi infiammazioni, perchè dà liberamente la sua volontà, ed il suo consenso allo Spirito Santo, che a lei l'infonde; e questo basta per salvar la libertà; ch' è necessaria per meritare; anzi merita più l'anima in uno di questi fiammeggiamenti, o vogliamo dirgli atti sopraffini di amore, che in tutti gli altri atti, che abbia fatti fuori di tale trasformazione, come dice bene S. Giovanni della Croce, perchè sono atti divini prodotti in lei (col suo consenso, e cooperazione però) da Dio stesso unito intimamente alla sua sostanza. Avvertasi ancora, che l'anima in queste fiamme di amore non solo grande-

demente merita, ma altamente gode: poichè tanto più è gaudioso il diletto, che recano all' anima queste opere di amore, quanto le sono più intime. Or nascendo queste fiamme dal più profondo centro dell' anima, ivi l' uniscono, e la trasformano nuovamente in Dio; onde segue, che l' anima intimamente riconcentrata in Dio, goda in lui una specie di gloria, ed un sapore di vita eterna: e però fra l' anime, che in mezzo a queste fiamme amorose godono un sì alto diletto, e quelle, che godono la commune unione, che dichiarammo altrove, vi è gran diversità, e nell' intenzione di amare, e nella sublimità di godere. Quelle dal sopraccitato Santo sono rassomigliate al fuoco di Dio, che, come dice il Savio, arde in Sion, la quale significa la Chiesa militante: queste possono compararsi alla fornace di Dio, che stava in Gerusalemme, che significa visione di pace.

256. E questo basti aver detto, per dare un piccolo saggio delle sublimissime comunicazioni, che si donano all' anima, sposa del Verbo Eterno in istato di perfetta unione. Ora altro non mi rimane senonchè riferire ciò, che fa l' anima mentre si trova sì altamente trasformata in Dio, o nella Santissima Trinità. Veggo, che siccome è impossibile lo spiegare adeguatamente ciò che in questo stato ella prova, così è impossibile dir ciò, ch' ella fa. Contuttociò sulla scorta, che ce ne dà il gran Mistico sopraccitato (*in Flamma amoris viva, stanz. 3.*) ne dirò alcuna cosa brevemente. Molte volte la maggiore occupazione dell' anima in tali comunicazioni è tutta in rendere a Dio con amor ardentissimo, e con suo immenso piacere tutto ciò, che in questo istesso stato glorioso ha ricevuto da Dio: il che è il più gran dono, che possa fargli. Mi spiego. L' anima in questo stato sente di essere un' istessa cosa con Dio per trasformazione, e di essere Iddio per partecipazione; si vede posta in possesso di Dio stesso, e de' suoi divini attributi per la donazione, e consegna che Iddio istesso le ha fatto di se in una tale unione. E però che fa ella per soddisfare a pieno al suo fervidissimo amore? Dona a Dio l di lui attributi e perfezioni, come cosa propria donatale prima da Dio, dona a Dio lo stesso Dio, che già con tanto amore si è donato a lei: dona a Dio lo Spirito Santo, di cui si trova in possesso per la totale trasformazione in lui, affinchè egli si ami col suo medesimo amore. E qui l' anima prova un altissimo diletto in vedere, che fa a Dio dono di una cosa, ch' è sua propria, perchè è di cosa già donata a lei; e che il dono è degno di Dio, e perfettamente gli quadra. Ed in questo rimane paga, e contenta, conoscendo, che con tali donativi proporzionati alla grandezza di Dio, gli paga tutto ciò, che gli debbe. Intanto Iddio accetta con gusto, e con gratitudine i donativi della sua Sposa, e con amore infinito torna a ridonarsi a lei, e le fa nuova consegna di se, e delle sue perfezioni in altra unione, e trasformazione di amore. In questo stesso l' anima l' ama ardentemente, e torna a ridonarsegli con tutto ciò, che ha ricevuto da lui. Così tra Dio, e l' anima passa un reciproco amore di perfetta amicizia nel possesso de' beni comuni, che sono la divina essenza, consegnandosela scambievolmente l' una con l' altro, e godendola con comune diletto. Tutto questo, che qui in terra si fa per mezzo di una fede illustratissima, e di un amor ardentissimo, ed unitivo, in cielo si prefezionerà per mezzo della visione, e dell' amor beatifico.

257. Da tutto questo si deduca quanto sia mai vero ciò, che dicono i Santi Padri, ed i Dottori Mistici, che lo stato di perfetta contemplazione, quale è certamente quello, di cui ora parliamo, sia una vera, ma imperfetta beatitudine, o per dir meglio, sia un principio della beatitudine eterna, per cui incomincia l' anima a godere in terra questa felicità, che poi con perfezione, e con pienezza dovrà possedere eternamente nel cielo. Poichè se alla pace, alla quiete, all' allegrezza, che quest' anime incessantemente godono nel loro interiore, si aggiungano le altissime, e strettissime comunicazioni, che tengono con Dio nelle loro orazioni, chi non ravviserà tosto in esse un abbozzo di quella gloria, che comincia a felicitarle in terra, per renderle poi compitamente beate in Paradiso? E questa è la cagione, per cui non si veggono mai tali anime turbate, o meste, non ostante qualunque disastro, od infortunio, che loro acccada, ma sempre compariscono con la serenità nella fronte, con la gioja nel volto, con dolce, e piacevole riso nelle labbra, e con una certa aria celeste, che palesa pur troppo quel piccolo Paradiso di sovrumane delizie, che godono nell' intimo del loro spirito.

CA-

CAPO XXVII.

Delle Piaghe, e delle ferite di amore, e di altre amorose impressioni, che accadono talvolta in istato di stabile, e perfetta unione con Dio.

258. PRima parleremo delle piaghe, poi delle ferite di amore, e d' altre impressioni soprannaturali, che Iddio fa talvolta o nel cuore, o nelle membra esterne di alcuni suoi gran servi. Questa distinzione è convenientissima, perchè le piaghe, di cui ragioneremo, sono un favore molto maggiore che le ferite di amore, nè ad altri si concedono, che ad anime innalzate a quest' alta comunicazione con Dio; anzi sono uno de' favori più eccelsi, che loro si comparta, perchè alla formazione di tali piaghe non vi concorre in alcun modo la fantasia, nè v' interviene forma, o figura, o rappresentazione di alcun oggetto; ma si formano da Dio istesso nel puro spirito con un tocco della sua Divinità, e fanno nell' anima un effetto veramente ammirabile, che in vece di renderla inferma, come accade nelle piaghe materiali del corpo, la riducono a perfetta sanità, e la rendono interamente sana. Così dice San Giovanni della Croce (*in flam. amor. viva stan.* 2.) che di tutte queste opere di amore parla divinamente, e per esperienza, e per dottrina. Per intendere come ciò accada, supponiamo coll' istesso Santo ciò, che dice Iddio nel Deuteronomio (*cap.*4.24.) *Quia Dominus Deus ignis consumens est;* che Iddio è fuoco, cioè fuoco di amore, e che questo fuoco essendo infinito, come è infinito Iddio, contiene in se stesso un infinito ardore, e conseguentemente una forza, ed un' attività infinita di bruciare, e di convertire in se stesso qualunque cosa sia da esso tocca. Or se mai accada, che questo fuoco increato tocchi un' anima, e con qualche forza la prema, sente quella un ardore di amore maggiore di tutti gli ardori del mondo, che profondamente l' impiaga. Ed è cosa stupenda, ch' essendo questo fuoco divino sì veemente, sì attivo, che potrebbe consumare mille mondi con maggior facilità che il nostro fuoco non consuma una paglia; pure investendo l' anima, non solo non la consumi, non la finisca, non la riduca in nulla, ma la conforti, ma la diletti, ma la deifichi. E pure accade così: perchè non è questo un fuoco che stringa, che opprima, ma che diletta, che ingrandisce, che esalta l' anima: non è un fuoco, che tormenta, ma che ricrea con gran soavità, ed in vece di consumare l' anima in pene, la consuma in gloria.

259. Torniamo ora a noi, per vedere come, questo fuoco, impiagando, sana. Al tocco dunque di questo divino fuoco, ch' è lo Spirito Santo istesso, rimane l' anima piagata in amore. Ma perchè la piaga di amore non si cura se non da quello che la fece, e da questo stesso non si cura, senonchè con un' alta piaga di amore; torna lo Spirito Santo con altro tocco del suo potente fuoco ad impiagare l' anima già piagata, e poi torna a rinnovare su queste piaghe di amore più grandi; finchè venga l' anima ridursi tutta in una piaga di amore. Quando poi l' anima è già tutta una piaga di amore, allora è affatto sana. Conciossiacosachè non in altro consiste la perfetta sanità di un' anima, senonchè lasci quanto ha di basso, e vile, e si risolva tutta in amore di Dio, fino a divenire affatto divina. Ma questo appunto va operando lo Spirito Santo nell' anima: poichè aggiungendo piaga a piaga, la va spogliando a poco a poco del suo esser terreno, e la va vestendo dell' esser di Dio. E però quando l' ha piagata tanto in amore, fino a farla divenire tutta una piaga di amore, allora l' ha sanata tanto, fino a renderla perfettamente sana. Torna poi lo Spirito Santo nuovamente ad impiagarla; ma non più per sanarla, ma per favorirla, per ricrearla, per sublimarla. Questo impiagamento, come già di sopra avvertii, è forse il più alto grado, a cui giunga l' anima unita con perpetua amicizia al Verbo Eterno.

260. Veniamo ora alle ferite di amore, che sono anch' esse una gran grazia, benchè inferiore all' impiagamento, di cui ho parlato. Ma acciocchè non si prenda abbaglio, bisogna avvertire, che queste ferite non sono simili a quelle, che fanno andar l' anima addolorata, trafitta, spasimante dietro al suo celeste sposo, e che recano allo spirito un dolore acutissimo, benchè soave: di queste parleremo altrove. Le ferite, di cui ora ragiono, non sono, dico, come quelle temprate nella fucina dell' amor purgativo, ma nella fornace dell' amor puro, e perfetto: e però recano allo spirito (prescindo per ora dal corpo) grande soavità, ed estremo diletto, senza l' amaro di alcun dolore. In queste suole intervenire la rappresentazione di qualche oggetto, cioè di qualche Angelo, o di qualche Santo, o pure, come molte volte accade, del Redentore istesso, da cui quasi da celesti arcieri sono vibrati i dardi di amore e l' anima sentendosi da

da questi strali altamente ferita, e trapassata nell'intimo del suo spirito, prova un piacere immenso, di cui niuno può ragionare come si conviene.

261. Queste ferite di amore consistono *in un tocco, che Iddio fa all'anima, acuto, e penetrante, ma tutto amoroso, e soave, con cui la trapassa con gran dolcezza*: e quella vista dell'Angiolo, o d'altro Personaggio celeste, che scaglia il dardo, altro non è che un simbolo dell'opera, che Iddio nel tempo stesso fa nell'intimo dello spirito. Per bene intendere questo, convien sapere, che, sebbene qualche volta queste ferite passano ad impiagare il corpo, prima però, come dice egregiamente San Giovanni della Croce, si formano, e si sentono nello spirito, in cui sta la loro sostanza: perchè, come già dissi, consistono in un tocco penetrantissimo, e soavissimo, che fa Iddio nello spirito umano, in cui non può avere luogo il corpo. Ma perchè talvolta fa Iddio che passi al di fuori alcun effetto di quello, che lo strale già operò nello spirito; ne siegue, che allora si apra in alcuna parte del corpo la ferita; e. g. nel cuore, come accade a S. Teresa, e ad altri servi di Dio, o pure nelle mani, e ne' piedi, e nel costato, come avvenne a San Francesco di Assisi; e così lo spiega S. Bonaventura nella leggenda della di lui vita (*Brev. die 17. Septembris.*) In questi casi, quanto è maggiore il diletto, che la ferita di amore causa al di dentro, tanto è maggiore il dolore, che la piaga cagiona al di fuori del corpo, e crescendo la dolcezza di quella, si aumenta il dolore di questa, sicchè sente la persona con suo grande stupore sorgere dalla sua ferita e dolore, e diletto, e gusto e pena. La ragione di questo l'assegna il sopraccitato Santo (*in flamma amoris viva stan. 2.*) dicendo, *che per ritrovarsi queste anime purgate, e forti in Dio, è a loro diletto nello spirito forte, e sano, lo spirito forte, e dolce di Dio, il quale al contrario nella loro fiacca, e corruttibile carne causa dolore, e tormento.*

262. Queste saette di amore sono talvolta infocate: ed allora non solo trafiggono dolcemente l'anima, ma svegliano fiamme di amore, in cui ella arde soavemente, e con gran diletto tutta si liquefà. Durano poi queste opere di amore or più, or meno, o per un lungo tempo, o per un tempo più breve, come a Dio piace, perchè sono cose passive, che non dipendono dalle nostre industrie, ma dal suo arbitrio. Due cose però sono da notarsi. Primo, che quando la ferita si faccia allo spirito solo senza che passi ad impiagare il corpo, è più alta, è più intensa, è più soave: perchè allora l'opera di amore è senza il consorzio del corpo, che aggrava sempre lo spirito, e quasi l'imbriglia, e lo frena. (*Sapien. 9. 15.*) *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam.* Secondo, che quando la ferita di amore passa a far piaga nel corpo, finchè questa sta aperta, e dà dolore alle membra, quella dà diletto allo spirito, e continua sempre un dolce tormento, ed un soave martirio.

263. Tutto ciò, che ho detto di queste ferite amorose, a proporzione si ha da intendere di altre impressioni ammirabili, che Iddio si è degnato di fare nel corpo di alcuni suoi servi. Ad alcuni il Signore ha impresso nel cuore alcuni istromenti della sua sacratissima Passione; e. g. la croce, i flagelli, i chiodi ec. Ad altri vi ha scolpite le lettere iniziali di alcune virtù; e. g. il P. a significare la pazienza, l'U. a denotare l'umiltà ec. Ad altri suoi servi ha fatte simili impressioni nelle membra esteriori del corpo: e. g. ha impronrate nella loro testa le sue dolorosissime spine, che in alcuni piccioli tubercoli si vedeano spuntare nelle loro fronti, od effigiate nelle loro mani, piedi, e costato le sue santissime piaghe, come ho già detto di sopra. Ad altri finalmente ha fatto provare in certi giorni sacri un saggio della sua acerbissima Passione nelle loro membra. Or di tutte queste cose bisogna discorrere nel modo, con cui abbiamo ora ragionato, parlando delle ferite. La prima impressione si fece sempre nello spirito di questi servi di Dio; e dallo spirito per divina virtù, e per ministero angelico passò a farsi l'impronta ne' loro corpi. Volendo e. g. Iddio formare nel cuore di una sua serva qualche stromento della sua Passione, o pure effigiare nelle di lei membra esterne le sue cinque piaghe, le si rappresenta o Crocifisso, o in altro modo piagato; e per mezzo di tale rappresentazione imprime profondamente nel di lei spirito un amore soave, e compassivo verso di se addolorato per un tal tormento. Fa poi, che passi quella impressione amorosa dallo spirito a scolpirsi o nel cuore, o nel corpo della sua serva; ed in questi casi ancora, come abbiamo detto di sopra, vanno, e crescono del pari il dolore del corpo, ed il piacere dell'anima, fino ad essere talvolta eccessiva la doglia dell'uno, e il diletto dell'altra. Lo stesso accade, quando vuole Iddio stampare ad alcuno nel cuore la lettera iniziale di qualche virtù. Prima Iddio gl'infonde un gran lume circa il merito di una

tal

tal virtù; poi gliela scolpisce nell' anima per mezzo di un vivo amore nell' istessa virtù, e finalmente fa io modo prodigioso, che l' impressione fatta nello spirito, vada a sigillarsi nel cuore per mezzo di qualche carattere indicativo di qualche virtù. Lo stesso dico delle spine fitte nella fronte di alcune persone, della piaga aperta ad altre nel petto dal canto manco; dell'incavo fatto ad altre in una spalla dalla Croce del Redentore, delle enfiagioni, e lividure da altre sofferte nelle membra, a similitudine di Cristo flagellato; e di altre simili partecipazioni della sua dolorosissima Passione. Tutte queste cose procedono ad un modo. La grazia prima si fa all' anima, poi passa al corpo anzi quella è la grazia principale, e più pregevole, e questa è una ridondanza, e manifestazione di quella, benchè prodigiosa.

CAPO XXVIII.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette ferite, ed impressioni.

263. AVvertimento I. Avverta il Direttore, ch' eccettuato l' impiagamento, che nel capo precedente abbiamo dichiarato, in primo luogo tutto il rimanente può accadere all' anima anche fuori dello stato di unione perfetta. Delle ferite di amore non pare che ve ne possa esser dubbio: perchè la ferita ammirabile che S. Teresa più volte ricevè per mano del Serafino, lasciandole impressa nel cuore la cicatrice, che presentemente si vede, e si ammira nel di lei sacro corpo, le accadde prima che ella giungesse a questo stato divino. Si prova questo manifestamente. Quando scrisse la Santa il libro della sua vita, non era ancora a quello stato, ch' ella chiama di matrimonio, e noi abbiamo chiamato di unione perfetta, e stabile. Il che si deduce da due ragioni. Primo, perchè parlando ella in quel suo libro (*cap.*20.) di ogni altra specie di favori, fino allora da lei ricevuti, solo di questo, ch' è il maggiore di ogni altro, non dice una parola. Secondo perchè dice chiaramente, che in quel tempo la sua orazione di ordinario consisteva in certi languori mortali di amore, di cui parleremo a suo luogo, e diremo che sono l' ultime disposizioni per la detta unione. Dall' altra parte riferisce ella in quel libro, e minutamente descrive queste ferite da lei ricevute per mano de' Serafini. Dunque prima che arrivasse a questo sublime stato, le furono comunicati sì gran favori. Ma se tali ferite possono formarsi prima di giungere a' superiori gradi della contemplazione, molto più possono accadere l' altre impressioni, che sono grazie di minor pregio, benchè in se stesse grandemente stimabili. Ciò non ostante però, non si concedono da Dio tali favori senonchè a quelle anime, che già sono salite a gran perfezione, ed hanno acquistata con esso lui stretta comunicazione nelle loro orazioni, e però sono guardate da lui con occhio di amore, e distinte con questi segni di speciale benevolenza.

264. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che può il Demonio con la sua grande attività formare in alcuno le predette impressioni corporali: perchè può aprire ferite, e piaghe in varie parti del corpo, anche senza recar dolore, e può formarvi tumori, lividure, e cose simili; o pure può far che tali impressioni compariscano nell' altrui membra, benchè non vi sieno. Ed in fatti più volte è accaduto, che quelle stimate, ch' erano credute impresse dal divino amore, e però erano riguardate con venerazione dalle genti, sieno state finalmente scoperte dal sacro tribunale dell' Inquisizione per opere diaboliche, formate dal padre della menzogna. Avverta ancora, che parlandosi delle impressioni interne, che si formano nel cuore, vi può nascere similmente qualche fallacia, e qualche inganno, massime in persone di fantasia fissa, e viva, e d' indole malinconica. Poichè fissandosi queste profondamente nella considerazione della passione del Redentore, può di leggieri accadere, che a vista di dolori sì acerbi si desti loro nel cuore qualche vivo dolore di compassione, e come quelli, che allora hanno presenti gl' istrumenti di tali pene, e li mirano, possono viramente con la loro fantasia accesa persuadersi, (come pur troppo è avvenuto molte volte) che tali strumenti si sieno già loro scolpiti altamente nel cuore, e che lo riferiscano a' loro Direttori con tutta asseveranza, e senza alcuna dubitazione, delusi affatto dalla loro immaginazione. E però vada assai lento il Direttore in credere tali cose; nè mai s' induca a prestare loro fede, se prima con lunghi esami, ed accurate prove non si è chiarito del vero.

265. Avvertimento III. L' esame, che dovrà fare il Direttore, sarà circa i seguenti punti. Primo, se benchè l' anima non fosse ancora perfetta, sia però molto avvantaggiata nella perfezione, e sia già stata, se non in tutto, almeno in gran parte purificata da Dio con molte prove, perchè

non suole Iddio compartire tali favori, che hanno del prodigioso ad anime deboli, ed imperfette. Secondo, se una tale anima abbia gran comunicazione con Dio, e sia già salita ad alcuni gradi almeno di contemplazione soprannaturale, ed infusa, perchè le ferite, ed impressioni soprannaturali, che Iddio scolpisce nel corpo di alcun suo servo, sono come caratteri, e come attestazioni sensibili dell' amor particolare, che gli porta; e però non si concedono se non a quelli, con cui tiene Iddio un tratto molto intimo, e famigliare. Terzo, se in tali ferite, ed impressioni si unisce con un gran dolore un gran diletto intimo, soave, e pacifico. Questo, dice S. Teresa è un chiaro segno, che l' opera provieue dalle mani di Dio, poichè non può il Demonio accoppiare insieme in un istesso soggetto estremo dolore, ed estremo diletto, quieto, e soave; e nè pure la nostra fantasia può far l' innesto di due affetti tanto contrarj. E la ragione di questo è chiara: perchè il diletto, che addolcisce il dolor corporale, ha la sorgente nell' intimo dello spirito, in cui non ha accesso il Demonio, nè vi può far gran colpo la fantasia con le sue immaginazioni. Quarto, se il dolor soave di tali ferite, o di tal' impressioni porti con se, qualunque volta si desti, elevazione di mente in Dio, e raccoglimento interiore, ancorchè la persona non lo procuri con le sue industrie, e svegli subito nell' anima una certa cognizione bassa di se, ed una certa confusione interiore, quieta, e pacifica: e finalmente le somministri, finchè gli dura, fortezza nel patire, prontezza in mortificarsi, attenzione nell' operare, e facilità nell' esercizio delle altre virtù. Se il Direttore nel diligente esame che farà al suo penitente, vi ravvisi tutti questi contrassegni, si assicuri pure, che quella ferita, o impressione, qualunque essa siasi, non può da altri provenire, che da mano celeste, mentre porta seco tali caratteri di vero spirito, e tante benedizioni.

266. Avvertimento IV. Dopo che il Direttore sarà assicurato, che le predette impressioni sono opere del divino amore, avverta due cose. Primo, di non palesare a chi che sia un tal favore del suo penitente; (se pure non fosse con qualche persona dotta, santa, discreta, per prender da lei consiglio, ed allora obblighi anche lui a tacere con un rigoroso silenzio.) Secondo, constringa il suo penitente con tutta la sua autorità (massime se le impressioni sono esterne) a nasconderle in ogni modo, e con ogni arte possibile, perchè non vi è cosa, che metta tanto a pericolo un' anima, benchè guidata da spirito buono, quanto la pubblicazione di tali grazie. I secolari, che poco intendono il linguaggio dello spirito, credono santa un' anima, non tanto se la scorgono dotata di gran virtù, quanto se la veggono colma di gran favori, specialmente se giunga a loro notizia, ch' ella porti impresse le piaghe del Redentore, o qualche Istrumento della sua Passione, o partecipi in alcuni giorni determinati de' suoi dolori; allora le si affollano attorno con molti atti di venerazione, e di ossequio, e la predicano a piena bocca per santa: onde la meschina si trova in grandissimo pericolo di cadere in qualche compiacenza, e vanità, per cui Iddio le rivolti le spalle, e l' abbandoni. Io so, che la venerabile Suor Veronica Monaca Cappucina di Città di Castello, che portò per molti anni visibilmente scolpite nelle mani, ne' piedi, e nel costato le stimate del Redentore: so, dico, che comparsa dopo morte a due persone di buono spirito, esistenti in parti remotissime, ed ignote l' una all' altra, ha loro detto (conforme la relazione, che ambedue, una non sapendo dell' altra, ne fecero) che Iddio l' avea condotta per una strada pericolosissima, in cui era stata in cimento di perire; ma che l' aveva assistita con la sua misericordia. Questa strada poi tanto pericolosa altra non fu, che le predette grazie esterne, vivente lei pubblicate a tutta l' Italia. Apra dunque gli occhi il Direttore.

267. Avvertimento V. Se mai Iddio desse in cura al Direttore alcune di quell' anime, di cui qui ragioniamo, avverta grandemente di non essere occasione d' inciampo, con mostrare di fare qualche stima di lei per tali favori; anzi all' opposto lo dica sempre, che egli non fa caso di queste cose, ma che solo fa conto delle virtù grandi, delle virtù eroiche, in cui consiste la santità. In oltre la mortifichi più, che gli altri suoi penitenti: perchè queste hanno bisogno di tali umiliazioni, ed hanno virtù per soffrirle. E siccome Iddio suole umiliare internamente queste anime con un sentimento basso, e con un certo disprezzo di se stesse, che loro comunica, così debbe anche egli umiliare esternamente quelle con le sue riprensioni. Così ella camminerà sicura fra le grazie visibili, e palpabili, che il Signore per sua misericordia le dona, anzi correrà a passi di giganta alle cime più alte della santità.

CAPO XXIX.

Si esamina, se in istato di unione perfetta perda l' anima i ratti, e l' estasi in quanto allo smarrimento de' sensi.

268. PRopongo in questo capo un dubbio pratico da scioglierfi; ed è, se l' anima, che già per divina misericordia è stata innalzata a stato di sì eccelsa unione col Divin Verbo, abbia ratti in questo stato con alienazione totale da' sensi, come le accadea mentre era in istato di sposalizio spirituale con Dio, come abbiamo detto a suo luogo. Lo scioglimento di questo dubbio è di maggiore importanza di quello che paja a primo aspetto: poiciachè, dicono molti Autori Mistici, che cessano i ratti in questo stato; e specialmente quelli, che portano seco lo smarrimento de' sensi. Dall' altra parte si trovano anime congiunte a Dio con vincolo strettissimo di amore, che cadono spesso in questi eccessi di mente con perdimento totale de' sensi, e vi durano lungo tratto di tempo. Sicchè rimanendo indeciso il predetto dubbio, potrebbe entrare in sospetti, in dubbj, e forse in angustie un Direttore, a cui capitasse alcuna di queste anime, giacchè non saprebbe forse combinare la propria esperienza con l' altrui autorità. E però è necessario dilucidar questo punto.

269. Que' che vogliono il detto stato esente da ratti estatici, che vanno congiunti con lo smarrimento de' sensi, si fondano nell' autorità di S. Teresa, e di S. Gio: della Croce; mentre la prima par che non gli ammetta nel suo Castello interiore (*mans. 7. c. 3.*) e che il secondo gli esclude nell' Esercizio di amore (*stanz. 3.*). Si fondano in varie ragioni, specialmente in quella, che l' alienazione da' sensi proviene dalla debolezza dell' anima, ma che non è sufficientemente dilatata a ricevere senz' alcuna mancanza la presenza di quella luce, e di quell' amore, che s' intende ne' ratti, il che non milita nell' altro stato, in cui l' anima è già fortificata, corroborata, ed ampliata, quanto comporta lo stato della vita presente: onde può proporzionarsi con tanta luce, e con tanto amore, senza punto illanguidirsi ne' sensi. Apportano ancora l' esempio di Gesù Cristo, e di Maria Vergine, di cui non si sa che rimanessero mai alienati da' sentimenti.

270. Dall' altra parte abbiamo l' autorità di S. Bernardo (*in Cant. serm. 85.*) il quale chiaramente afferma, che in questo stato, ch' egli chiama di matrimonio, i sensi si perdono: ecco le sue parole: *Sed attende, in spirituali matrimonio duo esse genera pariendi; & ex hoc etiam diversas soboles, sed non adversas: cum sanctæ matres, aut prædicando animas, aut meditando intelligentias pariunt spirituales. In hoc ultimo genere interdum exceditur, & seceditur etiam a corporis sensibus, ut se non sentiat, quæ Verbum sentit, hoc fit cum mens ineffabili Verbi illecta dulcedine, quodammodo se sibi furatur, imo rapitur, atque elabitur a se ipsa, ut Verbo fruatur.* Ecco che il Santo a chiare note afferma senz' alcuna ambiguità, che l' anima in detto stato perde affatto se stessa, si unisce al Verbo, gli si unisce per via di ratto, e che in tale unione perde tutt' i sensi corporali. In oltre noi abbiamo esempj di Santi grandi, come di S. Francesco d' Assisi, di S. Francesco di Paola, di S. Pietro d' Alcantara, di S. Filippo Neri, e di mille altri, che pativano ratti frequenti con alienazione da' sensi, e con elevazione di corpo; nè già cadevano in tali eccessi di mente, e di corpo, mentre erano o principianti, o proficienti nella via del Signore; ma quando giunti, dirò così, all' apogeo della loro santità, o istituivano nuove Religioni, o riformavano l' antiche, o erano assunti da Dio per istrumenti di altre opere illustri in beneficio della sua Chiesa. Onde può credersi giustamente, che fossero già pervenuti alla più stretta, e più inseparabile unione con Dio, che possa darsi in questa vita. In oltre sappiamo per relazione de' Padri spirituali molto esperti, esservi anime unite a Dio con questa specie di altissima unione, a cui accadono frequentissime le alienazioni da' sensi ne' loro ratti.

271. Posto questo, io non veggo altro modo di conciliare queste autorità, ed esperienze contrarie, che dire, che l' uno e l' altro accade, e che ad alcune anime unite a Dio col più stretto vincolo di amore cessa ne' ratti il perdimento de' sensi, e ad altre non cessa. E però stabilisco tre proposizioni. Primo, che tutte l' anime di questo rango hanno frequenti ratti. Secondo, che quest' istessi ratti ad alcune spesso accadono con alienazione da' sensi, ad altre senza una tale alienazione. Terzo, che tali ratti, ancorchè succedono con lo smarrimento de' sensi, sono in tale stato assai più nobili, e sublimi che i ratti di semplice sposalizio: onde nulla pregiudicano alla nobiltà, ed altezza di tale stato. Di ciò che ho proposto nel primo punto, non vi può esser dubbio; mentre S. Teresa istessa (*in cast. inter. mans. 7. c. 3.*) la quale dice che giunta l' anima a quest' altezza, le si tolgono tutt' i ratti; si protesta pe-

però, che questo debbe intendersi in quanto all'esteriore, non in quanto all'interiore, in cui sta la sostanza del ratto. Ecco le sue parole: *Il torsele i ratti, come qui dico, è solamente quanto agli effetti esteriori, che quelli cagionano, come sono perdere il senso, e calore: sebbene mi dicono alcuni, che questi non sono altro che accidenti de' medesimi ratti; e ch' essi in quanto alla sostanza non si tolgano, poichè l'interiore affetto anzi si accresce*. In quanto al secondo punto suppongono due dottrine una del dottissimo Suarez, (*de Relig. tom. 2. lib. 2. c. 15.*) l'altra dell'Angelico Dottore, da cui mi sarà facile dedurre il mio intento. Asserisce il Padre Suarez, che qualunque contemplazione perfetta può come effetto proprio, e connaturale seguire l'estasi con l'alienazione de' sensi: e che dall' istessa contemplazione, benchè perfetta (o sia con ratto, o senza ratto) può non seguire naturalmente l'estasi con lo smarrimento de' sensi. Della prima parte non può egli dubitare, perchè è cosa che frequentemente veggiamo con gli occhi nostri nelle persone estatiche. La seconda parte da lui vien mostrata con la parità della visione beata, ch' è la più alta, e la più sublime contemplazione che possa darsi. Conciossiacosachè è certo, che l'anime nostre, unite a' nostri corpi nella patria beata, non saranno dalla vista di Dio punto alienate da' sensi, ma saranno pienamente libere, e sciolte a sentire con l'orecchie, a mirare con gli occhi, a parlare con la lingua, a muoversi con le membra, come se non tenessero fisso lo sguardo della mente in quel nobilissimo oggetto. Come appunto accadeva al Redentore, che godendo incessantemente la visione beatifica, mentre viveva uomo mortale su questa terra, non per questo era impedito ne' sensi, nè era punto alienato da essi, (ch' è appunto quello, che più prova a questo proposito) per la scienza infusa, per cui altissimamente contemplava sempre le cose divine. Da tutto questo siegue, che non è contemplazione più alta, ancorchè sia con rapimento dello spirito a Dio, che potendo legare tutt' i sensi, non li possa lasciare anche liberi, e sciolti per operare.

272. Ma più strettamente prova il mio intento l'autorità di S. Tommaso (*2. 2. q. 173. art. 3.*) Parlando egli delle profezie, insegna, che se queste si facciano per mezzo di specie immaginaria, legano i sensi esteriori, acciocchè il Profeta non confonda ciò che vede con lo sguardo interiore della fantasia, con ciò che mira con lo sguardo esteriore dell'occhio. Ma se poi le profezie si formano per mezzo di specie, e di lume intelligibile, allora, dic'egli, non è necessario che siegua legamento de' sensi; e può una tal vista intellettuale stare molto bene e con lo smarrimento de' sensi, e senza esso: *Non est necesse, ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc quod mens Prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus*. Posto ciò, io formo questo discorso legittimo. I ratti, che si concedono alle dette anime, di ordinario si formano per via di viste, e notizie puramente intellettuali, perchè sono le comunicazioni più alte, e più perfette, che si donino da Dio nella vita presente: dunque secondo la dottrina dell'Angelico non è necessario che a tali ratti siegua lo smarrimento de' sensi, ma possono stare comodamente con tale alienazione, e senza essa. La ragione poi di questa a mio parere si è, perchè traendo Iddio a se un'anima per mezzo di notizie intellettuali, e di lume intelligibile può far sì, che quella luce scenda nella fantasia, quanto basta per sopirla, ed addormentarla; ed allora è certo, che non solo restano tutt' i sensi interni sospesi, ma rimangono ancora tutt' i sensi esterni impossibilitati a produrre gli atti loro. Può anche Iddio far in modo, che il lume intelligibile si contenga tutto internamente nella parte superiore, e nell'intelletto, senzachè tocchi punto la fantasia: ed allora la fantasia con tutt' i sensi interiori, ed esteriori, che da lei dipendono, rimane libera alle sue operazioni, e possono essi senza impedimento alcuno produrre gli atti loro, come se la parte superiore non fosse unita con Dio. Dal detto fin qui finalmente si deduce la concordia delle autorità con l'esperienze opposte, che ho addotte nel principio di questo capo. Alcuni dicono, che in queste anime, giunte all' apogeo della contemplazione, cessano ne' loro ratti le alienazioni da' sensi, fondati su le proprie esperienze: altri dicono, che non cessano, appoggiati alle proprie, ed all'altrui esperienze: gli uni, e gli altri dicono il vero, perchè può l'uno e l'altro accadere, come ho già mostrato, ed in diverse anime di fatto l'altro accade, tenendole Iddio in tempo de' ratti o legate, o sciolte da' sensi, secondo i diversi disegni, che ha sopra di loro.

273. Ma acciocchè non creda il Lettore, che quelle anime, che hanno ratti frequenti con perdita de' sentimenti, sieno trattate meno nobilmente, e quasi accomunate con l'anime, che si trovano in istato di sposalizio, mostrerò ora la diversità, che passa fra' ratti dell'une, e delle altre, ch' è appunto quel-

quello, che di sopra vi proposi nel terzo punto. I ratti di sposalizio, e quelli che accadono poi in istato di unione perfetta, e quasi inseparabile, in qualche cosa convengono, ma in molte altre cose grandemente disconvengono. Convengono, in quanto che negli uni, e negli altri ratti l'anima da luce infusa è rapita a Dio. Disconvengono primo, perchè ne' ratti di sposalizio è rapita con violenza, ma poi è rapita senza violenza con grandissima soavità. Secondo, ne' ratti di sposalizio l'anima è rapito improvvisamente, senzachè possa prevedere l'amorosa violenza del suo sposo divino: poi, benchè l'anima sia rapita, prevede il dolce rapimento del suo sposo, anzi ne riceve prima gl' inviti in certe dolci chiamate, in certi movimenti soavi, o parole d'amore, con cui Iddio la desta, la chiama, e finalmente in un subito l'invola a se stessa, e l'unisce a se. Terzo, ne' ratti di sposalizio Iddio va ad unirsi alle potenze nella parte superiore dell'anima, ma poi si unisce Iddio all'anima nel di lei centro, ed in quel centro rapisce tutte le di lei potenze, per congiungerle seco: e però questa unione è assai più intima, assai più trasformativa, ed assai più soave. Quarto, ne' ratti dello sposalizio è grande la notizia, che l'anima ha di Dio, ed è grande l'amore, con cui a lui si unisce; ma poi è tanto più puro un tal amore, che pare che Iddio alzi all'anima le cortine della sua gloria, (parlo dentro i limiti della fede) le palesi il suo volto, e l'immerga nel suo istesso gaudio. Quinto, da' ratti dello sposalizio rimane il corpo freddo, gelato, e con le membra intirizzite: perchè in realtà in quello stato l'anima non è ancora bene proporzionata all'infusione di tanta luce; ma poi non solo non restano nel corpo questi geli, e questi rigori; anzi chè rimane (come si è veduto molte volte con l'esperienza) col suo calore, col suo vigore, col suo colore, confortato, ristorato, ed in tutto migliorato da quel di prima: perchè in realtà l'anima in quest'alto stato è ben disposta a ricevere senza alterazione corporale, una maggior piena di luce. Sesto, ne' ratti di sposalizio teme la persona, se sia sollevata in aria col corpo; ma poi, ancorchè sia portata in alto, punto non teme, ma rapita senza violenza siegue con soavità le dolci attrattive del suo Diletto. In somma fra gli uni, e gli altri ratti, ancorchè accadano ambidue con lo smarrimento de' sensi, vi è grandissima diversità, la quale conviene pur troppo che vi sia fra sposi, e conjugati. E questo basti aver detto, acciocchè il Direttore, trovando alcun' anima che in istato di tal matrimonio non patisce alienazione da' sensi, come prima, non si stupisca; e trovandone alcun'altra, che spesso cada in tali alienazioni non si adombri, sapendo che l'uno, e l'altro può accadere senz' alcuna ripugnanza.

CAPO XXX.

Si cerca la cagione, perchè il corpo, perduti i sensi ne' predetti Ratti, rimanga sospeso in aria.

274. PAssiamo ora ad indagare la cagione di certe elevazioni di corpo ammirabili, che talvolta succedono ne' detti ratti matrimoniali. Succede, come moltissime volte si è osservato, e vien anche riferito da Dottori Mistici, che rapito a Dio lo spirito con quei ratti perfetti, di cui abbiamo ragionato, anche il corpo sia sollevato in alto, e siegua a star pendulo in aria lungo tratto di tempo, e comparisca agli occhi de' circostanti acceso, e rubicondo nel volto, e talvolta ancora luminoso, e quasi trasparente a modo di cristallo. Ma ciò che dee recar maggior maraviglia, si è, che durante quella cooperazione estatica, sembra che il corpo siasi svestito affatto della sua gravezza; mentre si muove al moto d'ogni aura tenue, anzi fino all'impulsion di ogni soffio, e di ogni fiato leggiero. *Manet corpus suspensum*, dice il P. Ferdinando Cauleta, *& a terra elevatum, & absque ullo pondere, vultus splendens rubicundus, formosus, atque in carbonem ignitum conversus. Ex quo plene colligitur id, quod ei æternum preparatur fruendum. Unde videntibus quasi chrystallinum exhibetur.* (*Theol. Myst. p. 5. c. 9. n. 20.*)

275. Comunemente i Teologi Mistici assegnano per cagione di questi affetti ammirabili l'impeto dello spirito, che volando velocemente a Dio, trae seco il corpo, lo solleva da terra, e lo regge in aria, finchè dura un tal rapimento. Così anche dicono, che la vaghezza, e lo splendore del volto proviene dalla luce intellettuale abbondantissima, che comunica al corpo le sue splendide qualità. Ma questa opinione patisce molte difficoltà: perchè dato il caso, che lo spirito patisse con quel suo primo impeto portare in alto il corpo, vincendo ogni sua resistenza; non s'intende facilmente, come possa lo spirito, cessato quell'impeto, e trasformato in Dio con somma quiete, reggerlo in aria per ore intere, contra la sua incli-

elinazione di andare al basso, e molto meno s'intende, come possa svestirlo di ogni gravezza, sicchè a guisa di una paglia ad ogni soffio si muova. Nè giova dire, che tanta leggerezza non proviene dall'aver il corpo deposto il peso naturale, ed acquistato un' insolita agilità; ma proviene piuttosto dal non trovare in aria alcun contrario, che resista al suo moto; perchè le persone istesse, che ricevono da Dio tali favori, attestano, che tornando dall'estatico rapimento a' sensi, non sentono la solita gravezza nel loro corpo, e par loro di essere divenuti leggieri come una piuma. Ancora non si sa capire, perchè dovendo lo spirito inalzare il corpo, lo porti piuttosto al Cielo, che a destra, o a sinistra, o ad altra parte, perchè Iddio, che allora è lo scopo di ogni suo moto, si trova in qualunque luogo: regna in Cielo, risiede in terra, si trova in ogni lato, è presente ad ogni luogo. E parlandosi de' ratti perfetti, il rapimento dello Spirito si fa sempre nel più intimo dell'anima, in cui Iddio le si è sposato, come dice Santa Teresa, e noi abbiamo replicato più volte; e però dovrebbe lo spirito, in vece di muovere il corpo, fissarlo piuttosto nel luogo, in cui egli si trova. Per queste, ed altre ragioni a me piace l'opinione di alcuni, i quali vogliono, che quest' elevazioni, e gli altri effetti ammirabili, che appariscono ne' corpi in tempo de' ratti, sieno una piccola, ed imperfetta partecipazione delle doti gloriose, in qualche modo dovuta a quelle persone, che Iddio ha unite sì intimamente, e quasi inseparabilmente seco. Per persuadere questa opinione assai verisimile, anzi molto probabile mi convien premettere due autorità, una di S. Agostino, e dell'Angelico Dottore, l'altra comune a' Teologi Mistici.

276. Afferma Sant' Agostino (*Epist.* 56. *ad Dioscor.*) che in Paradiso le quattro doti gloriose, impassibilità, sottigliezza, agilità, e chiarezza, risulteranno per una certa ridondanza ne' nostri corpi dalla beatitudine essenziale dell'anima, la quale consiste nella visione, ed amore beatifico di Dio, *Tam potenti natura Deus fecit animam*, dice il Santo, *ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporis Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem partem, quæ est corpus, non beatitudo, quæ fruentis, & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor*. Su la scorta del Santo Dottore lo stesso afferma l'Angelico in più luoghi (*in 4. contra gentes cap.* 86. *& alibi*). *Sicut anima, divina visione fruens, quadam spirituali claritate replebitur; ita per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur*. L'altra autorità, appoggiata al comune parere de' Dottori Mistici, è quella, che accennammo altrove, cioè che la contemplazione è una beatitudine imperfetta dell'anima, o per dir meglio, è un principio di quella eterna beatitudine, che dovrà perfezionarsi in Cielo per mezzo della visione beatifica. Quindi alcuni Dottori deducono, che siccome secondo l'autorità di Sant' Agostino, e di San Tommaso dalla unione perfettissima tra l'anima e Dio risulteranno ne' corpi beati le doti gloriose in modo perfetto; così dalla unione meno perfetta, che si celebra quì in terra tra l'anima, e lo stesso Dio, debbono ridondare l'istesse doti, ma in modo però molto inferiore, ed imperfetto. Nè il loro detto è senza una gran conseguenza: perchè si scorge di fatto ne' corpi di que' servi di Dio, che sono giunti già a questo felice stato, un'ombra di dette doti. Si vede in essi un non so che d'impassibilità: mentre elevati in alto da que' ratti sublimi, di cui dinanzi ho ragionato, si rendono affatto insensibili alle punture degli aghi, alle ferite del ferro, ed alle scottature del fuoco. Riluce in essi un barlume della dote gloriosa della chiarezza, mentre compariscono talvolta splendidi, e luminosi, come accadde a Mosè, che dopo gli alti colloquj tenuti lungamente con Dio, comparve sugli occhi di Aronne, e di tutto il popolo incoronato di raggi, e di splendori; come accadeva al grande Antonio, che nelle sue vigilie, ed orazioni notturne diveniva tanto risplendente nel volto, che a' riverberi della sua luce si discernea tra la moltudine degli altri Monaci; come avvenne a San Francesco di Assisi, che rapito in aria col corpo, sembrava che vibrasse raggi luminosi di fuoco; come avveniva al mio gran Patriarca Ignazio, il cui volto compariva agli occhi di San Filippo Neri splendido come un Sole; come accadeva a mille altri, di cui sarebbe troppo lungo il riferirne distintamente i prodigiosi successi. Si scorge ancora ne' loro corpi un vestigio di quella dote, che chiamasi sottigliezza, mentre sembra, che qualche volta divengono trasparenti, e cristallini a modo più de' corpi celesti, che de' terreni, ed alcuni di essi, come narrasi nelle loro istorie, sono entrati nelle stanze a porte chiuse con quella facilità, con cui il raggio del Sole penetra in un cristallo. Ma più chiaramente si scuopre in essi la dote dell'agilità in quel'

quelle stupende elevazioni, per cui si sollevano prestamente in alto, e vi perseverano lungo tempo sospesi, divenuti mobili a guisa di leggierissima piuma. E però convien dire, che siccome tali persone partecipano in terra in modo limitato l'eterna beatitudine, così pure partecipino nello stesso modo limitato le dori gloriose, di cui dovranno i loro corpi essere adorni nel cielo. Ed ecco spiegata in modo verisimile e congruente la cagione di quegli effetti ammirabili, che ne' corpi appariscono in tempo di certi atti singolari. Lascio qui però di decidere, se effetti sì stupendi nascono quasi connaturalmente da quell' unione intima, e trasformativa, che prova allora l'anima con Dio, o pure ad esigenza di tale unione sieno prodotti dagli Angioli ne' loro corpi, potendo e l'uno, o l'altro accadere.

CAPO XXXI.

Si accenna, se ad alcuno in questa vita si conceda la Visione Beatifica.

277. SPiegati già tutt' i gradi di contemplazione soprannaturale, ed infusa, che si formano per mezzo di atti indistinti, o per parlar più chiaro, per mezzo di atti di fede grandemente rischiarati col dono della sapienza, e dell'intelletto, altro non mi rimane, senonchè dire brevemente alcuna cosa della visione beatifica, ed intuitiva di Dio, di cui è gran questione, se sia mai stata concessa a qualche persona viatrice, benchè solo per passaggio, e per breve tempo; giacchè è certo, che per abito non si concede ad alcuno in questa vita mortale, eccettuato Gesù Cristo, ch'era insieme viatore, e comprensore. S. Agostino, S. Ambrogio, Ugo di S. Vittore, S. Basilio, S. Tommaso vogliono, che questa illustre visione fosse comparita alcuna volta a Mosè. Si fondano in quelle parole de' Numeri (*cap.* 12. 9. *& seq.*) *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, & palam, & non per aenigmata, & figuras Dominum videt.* Dice Iddio, che Mosè a distinzione degli altri Profeti non vedeva Iddio per mezzo di figure, e di enigmi, ma lo mirava faccia a faccia, e gli parlava bocca a bocca: dunque convien dire, che lo vedesse svelatamente, come i beati nel cielo. Nè giova rispondere, che gli altri Profeti vedevano Iddio per visione immaginaria, e Mosè a distinzione di quelli lo mirava con visione intellettuale: perchè è certo, che anche gli altri Profeti ricevevano talvolta visioni intellettuali di Dio. Sicchè dovendo Mosè vedere Iddio con visione di diversa specie, altra visione non gli rimanea, che la chiara, ed intuitiva, con cui lo mirasse diversamente dagli altri.

278. S. Agostino, S. Tommaso, ed altri Dottori affermano chiaramente, che anche a S. Paolo in quel suo celebre rapimento al terzo cielo fosse concesso il gran favore di vedere Iddio a faccia scoperta. Nel qual caso non dee certo negarsi un tal privilegio a Maria Vergine, secondo quella giustissima regola, che non si ha a negare alla Madre tutto ciò, ch'è stato concesso a' servi: e di fatto asseverantemente glielo concedono S. Antonio, S. Cipriano, Ruperto, ed altri. So che un gran coro di Teologi si oppongono a tali opinioni, benchè pie, e con altri passi della Sacra Scrittura si sforzano di mostrare, che a niun uomo, eccettuato il nostro Redentore, sia stato concesso l'onore di vedere svelatamente Iddio in questa nostra misera terra. Ma perchè questa è una questione, che poco conferisce alla pratica di direzione dell'anime, ch'è l'intento di questa presente opera, lascio di esaminare minutamente i fondamenti, che sono per l'una, e per l'altra parte, bastandomi di avere accennate le loro opinioni. Solo avverto, che ci conviene esser cauti in ammettere l'opinioni di altri Dottori, che attribuiscono una tal visione chi a S. Agostino, chi a S. Benedetto, chi al mio gran Padre Ignazio di Lojola, e chi fino a tutte quelle anime, che sono da Dio esaltate ad una molto alta, e straordinaria contemplazione, come vuole S. Bonaventura, (*de lumin. Eccles. ser.* 3.) perchè trattandosi di un favore sì alto, che da gran Teologi vien contrastato anche a Mosè, a S. Paolo, ed alla Madre di Dio, non bisogna esser facili a concederlo ad altri Santi, che non furono come quelli tanto esaltati da Dio, e sì benemeriti di tutto il genere umano.

279. Per ultimo, ed a guisa di corollario, non voglio qui lasciare di prescrivere al Direttore alcune cautele, con cui dee procedere con quell' anime, che sono salite a' supremi gradi della divina contemplazione di sopra spiegati, ma però con molta brevità: perchè tali anime sono con particolarissima assistenza da Dio protette, e meno che l'altre sono soggette a cadute, e ad inganni. Contuttociò, perchè ne pure esse sono

sono affatto sicure, dico in poche parole, che il Direttore non si fidi di esse soverchiamente; ma di tanto in tanto le mortifichi, e le umilii con la debita discrezione: invigili su le loro azioni, acciocchè procedano con totale perfezione; si faccia render conto del loro interno, non volendo che si guidino col proprio parere: sopra tutto proccuri, che procedano con timore, anzi che dall'istessa moltitudine, e grandezza de' favori, che Iddio loro comparte, prendano sempre motivo di più temere: come appunto una nave, che più è ricca di merci, più teme l'insidie de' corsari, perchè ha più che perdere. Ordini loro di pregare incessantemente Iddio per gli bisogni di Santa Chiesa, per gli Principi ecclesiastici, e secolari, per la conversione degli Eretici, per lo ravvedimento de' peccatori, e che proccurino con le penitenze, con l'orazioni, e con le lagrime di placare lo sdegno di Dio irritato da' malviventi; giacchè le orazioni di queste sono di grande efficacia appresso Dio, e Iddio le tiene nel mondo per comune beneficio.

280. Avverta finalmente, che oltre i gradi di orazione infusa, che io ho esposti in questo Trattato, altri tratti di orazione vi sono, i quali possono comodamente a quelli ridursi: perchè in realtà da quelli non differiscono in quanto alla sostanza, nè pongono l'anime in istato di contemplazione diverso. E però non istimo necessario d'individuarli, potendo ogni Direttore con un poco di discernimento ch'egli abbia, e con un poco di diligenza che adopri, ridurli con facilità ad uno de' gradi di orazione già spiegati.

CAPO XXXII.

Si esamina, se convenga desiderare, chiedere, e procurare i gradi di Orazione soprannaturale, ed infusa, che abbiamo spiegati.

281. Dichiarati già i gradi principali di contemplazione straordinaria, ed infusa, mi pare troppo necessario al regolamento dell'anima propria, e dell'anime altrui, elucidare l'accennato quesito. Poichè rimanendo indeciso questo dubbio, non saprebbe certamente il Direttore, come debba in pratica contenersi co' suoi penitenti: nè saprebbe ciascuno come gli convenisse portarsi con l'anima propria per lo conseguimento di tali orazioni. Il Padre Filippo della Santissima Trinità (*Theol. Myst. 3. tract. art. 4.*) afferma senz'alcuna limitazione, che dobbiamo tutti aspirare alla contemplazione anche straordinaria, ed infusa, perchè in essa si contiene ogni specie di bene, onesto, utile, e dilettevole. Qual cosa, dic'egli, vi può essere più onesta di questa contemplazione, che riconosce per suo principio lo Spirito Santo, ed i suoi preziosissimi doni, che ha per oggetto lo stesso Dio, che ha per fine l'unione fruitiva con esso lui? Qual cosa più utile di tal contemplazione, che arricchisce l'anima di grandi meriti, l'adorna di eroiche virtù, e rende il soggetto, che la possiede, dispostissimo a far gran cose per utile de' prossimi, e per la gloria di Dio? Qual cosa finalmente di essa più dilettevole, che reca all'anima per mezzo dell'unione mistica un saggio di quella felicità, che dovrà poi perfettamente godere nella patria beata? Lo stesso afferma il Cardinale Lauria (*de vit. myst. opusc. 8. cap. 9.*) il quale stende la sua asserzione anche a' gradi di unione più alti, e più perfetti, di sposalizio, e di unione perfettissima. Lo stesso ancora asseriscono altri gravi autori.

282. Io non solo non ardisco di contraddire all'opinione di uomini sì dotti, che anzi confesso concordemente con essi potersi lodevolmente, e con merito bramare e chiedere la contemplazione infusa, purchè tali preghiere, e tali brame non abbiano origine da attacco alcuno spirituale, ma dal solo desiderio del suo maggior profitto, e della maggior gloria di Dio. Contuttociò dico, ch'è cosa di maggior perfezione e di maggior sicurezza procedere in altro modo, come spiegherò in appresso, premettendo però prima due notazioni. La prima, che due cose abbiamo proposte ad esaminarsi in questo Capo, se convenga desiderare, e chiedere a Dio i gradi di contemplazione straordinaria di sopra già spiegati; e se convenga ancora proccurarli con le proprie industrie; il che è cosa molto diversa: onde siamo in obbligo di dare ed all'uno, ed all'altro punto adeguata risposta. La seconda, che due specie di contemplazione vi sono, come ho detto altrove: una, che si chiama acquisita, la quale benchè non possa aversi senza il concorso della divina grazia non è però necessario, che una tal grazia, ecceda il modo dell'ordinaria provvidenza, e però di ordinario non si nega a chiunque sufficientemente vi si disponga: l'altra, che si chiama soprannaturale, ed infusa, che dipende da una grazia straordinaria, e da' doni dello Spirito Santo straordinariamente comunicati all'anima, per cui prorompe quella in tutti quegli atti di contemplazione, che abbia-

biamo dichiarati in questo Trattato. Posto questo.

283. Dico primo, che parlandosi della contemplazione acquistata, può, e dee desiderarsi, domandarsi, e proccurarsi discretamente, ed umilmente. Si prova questo manifestamente: perchè è certo, che noi dobbiamo bramare, chiedere, e proccurare quegli atti santi, che dipendono dalle nostre diligenze, benchè richieggano indispensabilmente il concorso della grazia di Dio: altrimenti non dovremmo noi desiderare, nè eseguire alcun atto soprannaturale. E tali appunto sono tutti gli atti di contemplazione acquisita, mentre dipendono dalle nostre industrie rimote, o prossime, ajutate però da una grazia di Dio particolare; ma non istraordinaria, nè eccedente il modo della presente, ed ordinaria provvidenza, mentre non si nega da Dio a chicchessia, purchè con la sua stessa grazia debitamente vi si disponga. Dunque dobbiamo desiderare, chiedere, e proccurare co' debiti modi la contemplazione acquisita, e per parlare con più proprietà, la contemplazione acquistabile da noi con le nostre forze, assistite da una grazia di Dio speciale, se non vogliamo mancare a noi stessi, ed alla nostra maggior perfezione.

284. Dico secondo, che sebbene sia lecito per buon fine il desiderare, il domandare (lascio per ora il proccurare, che l'esamineremo poi) i gradi della contemplazione infusa; è cosa però di maggior perfezione, e più sicura il riputarsene immeritevole, e lo starsene indifferente nelle mani di Dio, proccurando nel tempo stesso di mettere tutte le disposizioni, che sono necessarie per riceverla per ogni caso, che Iddio ce le volesse concedere; eccettuato però il caso, in cui Iddio stesso, come alle volte accade, con desiderj straordinarj ci spingesse internamente ad aspirarvi. Questo è il sentimento del P. Giacomo Alvarez de Paz. (*tom. 3. lib. 5. p. 2. c. 13.*) il quale benchè ammetta, che l'anima avvantaggiata nell'acquisto delle virtù, debba aspirare ad una maggior cognizione; e ad un più ardente amore verso Dio, non vuole però che in modo alcuno aneli ad atti di contemplazione straordinaria, e singolare, o specialmente ad estasi, a ratti, o visioni, o cose simili, affermando, che tali brame il più delle volte se non sieno con ispecialità mosse da Dio, sono indizj di una men profonda umiltà. *Hæc vero desiderare non licet*, dic' egli, *nec postulare, & multo minus ad ea conari, quod esset superbum, atque ridiculum. Immo potius, si talia inciderent, debet homo se prudenter, & humiliter subtrahere, Dominumque rogare; ut via regia eum in cælum ducat.*

285. Questo è anche il sentimento di Santa Teresa (*in Cast. inter. mans. 4.*) il quale è appresso di me di grandissima autorità; non solo per l'esperienza, ch' ella aveva in tali cose, ma molto più per la specialissima assistenza, che le prestava Iddio, scrivendo su queste materie mistiche: mentre per attestato di uomini dottissimi nell' una e nell' altra Teologia, non si trova che abbia mai posto il piede in fallo in tutte l'opere, che ha mandate alla luce. Ella dunque dopo aver a lungo ragionato, non già dell' orazione di estasi, di ratto, di sposalizio, ec., che sono comunicazioni altissime di Dio con l'anima, ma della sola orazione di quiete, ch' è uno de' primi gradi di orazione infusa, si figura di vedere le sue Religiose tutte desiderose di conseguire un'orazione sì dolce, sì utile, sì profittevole; e le induce a parlare così; *Vorreste subito, figliuole mie, proccurare di avere quest' orazione, e ragione ne avete: perchè (come ho detto) non finisce l'anima di pienamente intendere le grazie, che le fa poi il Signore, nè con quanto amore la va egli più accostando a se.* Rispondendo poi al loro desiderio, non le consiglia già a chiedere, e bramare, e molto meno a proccurare orazione sì vantaggiosa; ma dice loro, che l'unico mezzo per ottenerla è l'umiltà; nè già qualunque specie di umiltà, ma un' umiltà sì profonda, per cui se ne reputino immeritevoli, e si persuadano che mai non la conseguiranno in vita loro. Ecco le sue parole (*in eod. cap.*) *Dopo aver fatto quello, che si fa da coloro delle mansioni passate, altro non vi bisogna che umiltà: da questa si lascia vincere il Signore, per concederci quanto da lui desideriamo. E la prima cosa per conoscere se avete questa virtù, è il pensare, che non meritate queste grazie, e gusti dal Signore, e che non avete d'averli più in vita vostra.* Ma ciò che più rileva, si è, che la Santa pare, che si dichiari di dare questa risposta alle sue figliuole per rivelazione, o istinto particolare di Dio: mentre incomincia a rispondere alla loro istanza con queste parole: *Io vi dirò quello, che ho inteso in questo*: e poi siegue ad esporre il suo sentimento. In conferma di questo apporta la Santa Maestra l'esempio di se stessa (*Cast. int. mans. 3. c. 2.*) laddove parlando di quelle grazie interiori, su cui l'era stato comandato di scrivere da' suoi Direttori, dice così: *Quello, che con verità posso dirvi, è, che quando io non l'avea, nè sapeva ancora per esperienza,*

nè pensava provarle in vita mia (e con ragione, che troppo contento sarebbe stato per me il sapere, o per congbietture intendere, che in qualche cosa piaceva a Dio.) Ecco la disposizione, in cui dee star sempre un'anima, che con sodezza attende all' orazione, circa i predetti gradi di contemplazione infusa; stimarsene immeritevole, ed indegna di averli mai a ricevere in vita sua.

286. Nè giova qui il dire, che non è contra l' umiltà, nè contra la perfezione cristiana il bramare, e chiedere la contemplazione straordinaria; quando questo si faccia per lo suo, e per l'altrui maggior profitto. Poichè io subito rispondo, che quantunque non sia contro, non è certo secondo la maggior perfezione nè dell' umiltà, nè di qualunque altra virtù, il nutrire nel suo cuore tali desiderj, ed il prorompere in tali domande. E la ragione a mio parere è questa; perchè non è secondo la maggiore umiltà, e perfezione il cercare gli avanzamenti dello spirito o proprj, o altrui per mezzi dilettevoli, splendidi, e luminosi. Pongo in chiaro questa proposizione con una parità. Che direbbe il Direttore, se un suo Penitente tutto dedito alla divozione, ed alla pietà, intendendo quanto sia impegnato un Vescovo posto sul candelliere a vista della sua Chiesa, ad attendere seriamente alla perfezione: ed il Papa stesso, collocato nel suo trono sugli occhi di tutto l' universo, quanto sia necessitato a procurare in tutte le sue operazioni un certo lustro di santità; in oltre intendendo ancora, che gran bene possa far quegli con la vigilanza a' popoli a se soggetti, e che utilità immensa possa questi arrecare al mondo tutto col suo zelo pontificale apostolico; si accendesse in gran desiderio di esser Vescovo, e di esser Papa, ed importunasse Iddio continuamente di una tal grazia, non per altro motivo, che del gran giovamento che spererebbe ritrarne e per se, e per gli altri, che avrebbe soggetti alla sua autorità? Approverebbe egli tali desiderj, e tali dimande? Li riputerebbe i più conformi alla umiltà, ed alla maggior perfezione? Certo che no. Perchè non sappiamo, che vi sia stato mai Santo alcuno, che abbia fomentate tali brame nel suo spirito, e che abbia per tali mezzi aspirato a' suoi, ed agli altrui avanzamenti spirituali. Anzi sappiamo, che tutt' i Santi benchè sapessero i progressi, che poteano fare nello spirito, ed il gran bene, che poteano promovere ne' loro prossimi per mezzo di tali impieghi, gli hanno grandemente abborriti. E perchè questo? Perchè sono mezzi, è vero, alla santità, ma sono mezzi onorevoli, sono mezzi dilettevoli alla natura umana, e troppo confacevoli all' amor proprio. Applichiamo ora tutto questo al nostro proposito. V'è forse in questa vita cosa di maggior dolcezza, di maggior diletto, di maggior soavità, quanto la contemplazione infusa, che porta seco una certa specie di vera beatitudine? Vi è forse cosa più onorevole in questo mondo quanto essere accarezzato, favorito, esaltato da Dio stesso con tratti d' amore singolarissimi? No. al certo. Dunque non è il più conforme ad una vera umiltà, ad una virtù maschia, e robusta il desiderare per tali mezzi la propria perfezione, e l' altrui salute.

287. Dirò in ciò, ch' è più proprio di una umiltà profonda, e di una virtù virile. E senza fallo il cercare Iddio per un cammino il più dispreggevole, per lo più aspro, per lo più arido, per lo più penoso, per lo più ripugnante: in somma cercare Iddio per quella strada, per cui camminò lo stesso Dio fatto uomo mortale: come in tanti luoghi c' insegna S. Gio: della Croce, e specialmente in quegli aforismi celesti, ch' egli ci propone come regola del nostro vivere. (*in Ascensu Mont. lib. 1. c. 13.*) *Procuri sempre d' inclinarsi non al più facile, ma al più difficile; non al più insipido, non al più gustoso, ma a quello, che non dà gusto; non a quello che dà consolazione, ma a quello che reca dispiacere; non a quello ch' è di riposo, ma al faticoso; non al più, ma al meno; non al più pregiato, ma al più umile, e dispregiato; non al desiderare cosa alcuna, ma a non voler niente.* Questa è strada sicura, che non fallisce, ma conduce con sicurezza l' anima a Dio, ed alle più alte cime della santità. A questo dunque, e non a gradi di contemplazione straordinaria, tenga ogni anima umile rivolte tutte le sue brame, questo chiegga incessantemente a Dio.

288. Passiamo ora alla seconda parte del nostro assunto, cioè che l' anima per la sua maggior perfezione, e sicurezza, dopo essersi riconosciuta immeritevole di tali contemplazioni, dee starsene indifferente, e spogliata nelle mani di Dio. Non credo, che possa mettersi in dubbio, che una tale indifferenza, e conformità sia più, che qualunque altro desiderio, conforme alla perfezione cristiana, e più sicura da ogni inganno. Poichè se la volontà di Dio è la regola di ogni maggior perfezione, e santità; chi potrà mai negare, che quanto più la volontà umana si uniforma ad una tal regola, tanto più partecipa di una tal santità, e di una tal perfezione, e conseguentemente è più certa di non errare? Il che tanto è più vero nel caso nostro, quan-

quanto che sappiamo che la contemplazione infusa non è spediente ad ogni anima, nè per ogni anima è strada la più sicura per giungere alla perfezione. Convengono i Mistici, che la contemplazione straordinaria talvolta si nega a' perfetti, e si dona agl' imperfetti; non si dà a quelli, che nella Chiesa di Dio sono collocati in alto posto; e si concede a quelli, che stanno in infimo luogo; non si dà a' religiosi, che vivono solitarj ne' chiostri, e si comparte a' conjugati, che vivono in mezzo al secolo, come dice chiaramente S. Gregorio (*in Ezechiel. homil.* 17.): *Non enim contemplationis gratia summis datur, & minimis non datur; sed sæpe hanc summi; sæpe minimi, sæpius remoti, aliquando etiam conjugati percipiunt*. In oltre sappiamo, che questa contemplazione, benchè abbia gran forza di tirar l'anima alla perfezione, e a Dio, ad alcuni è riuscita d'inciampo per loro colpa, e cadendo i miseri dall'alto, la loro rovina è stata più grave, e talvolta irreparabile. Sicchè voglio inferire, che non sapendo noi se siaci espediente una tal contemplazione, anche secondo i suoi primi gradi; è cosa non solo di maggior perfezione, ma anche di maggior sicurezza starcene con totale indifferenza nelle mani di Dio, che sa meglio di noi ciò che ci conviene.

289. Aggiungo, che la contemplazione infusa induce nella vita spirituale un nuovo stato, ch' è il più alto, ed il più sublime di ogni altro, nè si appartiene a noi, ma a Dio il determinare lo stato, in cui abbiamo a vivere: e volendo farne qualche elezione a nostro arbitrio, ci tocca eleggere l'infimo, e non agognare al supremo, come c' insegna Cristo (*Luc.* 14. 10.): *Cum vocatus fueris ad nuptias, non recumbas in primo loco . . . Vade, recumbe in novissimo loco*. L'orazione è un celeste convito, imbanditoci dal Re del cielo, dove sono diversi posti, e cibi varj. Ne' primi posti si gustano cibi di gran prezzo, di gran delicatezza, e di gran sapore; negli ultimi posti si mangiano cibi men dilicati, men saporiti. Non dobbiamo noi, dice il Redentore, invitati a questo sacro banchetto, metterci subito co' desiderj; giacchè non possiamo in effetto, su i primi posti della contemplazione straordinaria; nè fare importune istanze di essere collocati vicini al Re, per mangiare con lui vivande di gran sapore; ma dobbiamo porci con santa umiltà nell'ultimo luogo della meditazione, e starcene quivi volentieri a mangiare cibi meno gustosi, e talvolta a rodere il pan duro, finchè egli stesso vinto dalla nostra modestia, ci prenda per mano, e ci conduca a posto più onorevole; *Vade, & recumbe in novissimo loco, ut cum venerit, qui te invitavit, dicat tibi: Amice, ascende superius*.

290. Potrebbe qui dire alcuno, che per assicurare l'anima di non isbagliare ne' suoi desiderj, e nelle sue domande, può bramare, e chiedere i detti gradi di contemplazione infusa, con condizione, se le sieno espedienti, e se debbano sortire in suo maggior profitto. A questo rispondo con la risposta istessa, che dà S. Gio: della Croce, laddove parla di simili brame, e preghiere condizionate (*in ascens. mont. lib.* 3. *cap.* 43.) dicendo, che tali condizioni talvolta sono un palliamento dell'attacco, e dell'amor proprio, da cui in qualche parte almeno procedono. *Vi sono alcuni*, dice il Santo, *che operano più per proprio interesse, e pretensioni, che per onor di Dio: perchè quantunque essi suppongano, che se sarà servizio di Dio, si faccia quel che desiderano, e se altrimenti, no; tuttavia per l'attaccamento, o vano gusto, che in quello hanno, non cessano di farne istanti, ed importune preghiere, che sarebbe meglio, che l'impiegassero in cose di più importanza per essi*. La ragione di questo è chiara; perchè quando si conosce ch'è maggior perfezione il lasciar di bramare, e chiedere alcuna cosa, conviene allora (se si voglia operare il meglio) reprimere assolutamente tali brame, e cessare da tali preghiere: poichè il volere in questi casi bramare, o chiedere con qualche limitazione, e condizione, altro non è che un voler soddisfare al suo desiderio men perfetto sotto pretesto di perfezione. Eseguisca dunque il Lettore il consiglio del sopraccitato Santo, ed impieghi con maggior rettitudine le sue preghiere in cose, che per lui sieno di maggiore importanza.

291. Ma benchè l'anima debba riputarsi sempre indegna di salire a' gradi sublimi della contemplazione infusa, e però debba starsene indifferente nelle mani di Dio per la sua maggior perfezione, e sicurezza, come ho mostrato finora; non dee però starsene oziosa, nè divenire lenta, e neghittosa nell' operare; ma dee proccurare con tutte le sue forze ogni maggior perfezione, acciocchè volendo Iddio compartire qualche grado della detta contemplazione, non trovi in lei impedimento alcuno, che la ritardi, il che è appunto quello, che inculca più volte S. Teresa nelle sue opere. Cercando la Santa la cagione, perchè poche sieno quelle anime, che ricevono da Dio tali favori straordinari, non

non dice mai, che ciò provenga dal non sapere elleno desiderare, o chiedere; ma dice bensì più volte, che ciò nasce dal non sapersi disporre, distaccandosi generosamente da tutto ciò ch' è caduco, e da se stesse, abbattendo ogni sua affezione, ed inclinazione imperfetta, e dal non acquistare ad onta di ogni sua ripugnanza le virtù sode. E tanto più è lodevole questo consiglio, quanto che, ponendo l'anima le disposizioni, che sono necessarie alla contemplazione, o la conseguisca, o no, ha già sicuramente ottenuto il suo intento: conciossiacosachè o ella riceverà la contemplazione, se Iddio stimerà espediente concedergliela, o otterrà la perfezione, ch' è il fine della stessa contemplazione. Domando: Che pretende un' anima, che aneli con incessanti desiderj alla contemplazione straordinaria? Pretende forse ricevere piaceri, diletti, soavità, e contentezze soprannaturali in questa vita? Se questo fosse vero, non meriterebbe certamente di riceverla per questa istessa gola spirituale sì biasimevole, con cui vi aspira. Pretende di giungere per questa via ad una gran perfezione? E già disponendovisi con molta cura, viene a conseguire una tal perfezione, ch' è il fine, benchè non riceva la contemplazione, ch' è mezzo.

294. E qui non voglio lasciare di avvertire un' altra grande utilità, che dee necessariamente risultare da questo nostro regolamento; ed è, che disponendosi l'anima con profonda umiltà, e con totale indifferenza, o le si conceda, o no, la contemplazione divina, rimarrà sempre quieta, sempre serena, sempre contenta. Ma questo non accaderà certamente, se ella vi aspiri con incessanti desiderj, e domande; perchè vedendo alla fine andati a voto i suoi desiderj, è impossibile che non resti con qualche inquietudine, con qualche ansietà, e scontentezza.

293. Rimane ora ad esaminare la seconda parte del quesito proposto nel titolo di questo capo, cioè, se si possa procurare qualche grado di contemplazione infusa, che è cosa molto diversa dal desiderarlo, e dal chiederlo. In due modi puossi proccurare la contemplazione, o da lontano, disponendosi ad essa con opere di molta perfezione, o da vicino, facendo sforzi, e adoperando industrie, per salire a qualche atto di sublime intelligenza, e comunicazione con Dio. Nel primo modo non solo si può, ma si dee proccurare da tutti ogni contemplazione: perchè tutti dobbiamo, come dinanzi ho detto, mettere le disposizioni che per essa sono necessarie; il che in sostanza altro non è, che attendere seriamente all' umiltà, alla mortificazione, all' annegazione di se, ed al totale distacco da ogni cosa terrena. Nel secondo modo non solo non si dee proccurare qualunque grado di contemplazione soprannaturale, ma è manifesta stoltezza il solo tentarlo: perchè questa non dipende in modo alcuno da' nostri sforzi, e dalle nostre diligenze meschine, ma dipende dall' arbitrio di Dio, che ce la voglia infondere per sua mera bontà; sicchè l'adoperare industrie, e conati, per fare un atto solo di detta contemplazione, è lo stesso che tentare l'impossibile. Che direste voi di un uomo, che non avendo ale, proccurasse di volare; non avendo piedi, proccurasse di camminare; non avendo lingua, proccurasse di parlare? Non lo stimereste stolto? Or tale appunto dee riputarsi chiunque non avendo la grazia della straordinaria contemplazione, tenta di contemplare in modo straordinario, o sospendendo vanamente le potenze da' suoi atti, od innalzandole con isforzi temerarj ad alte intelligenze. Udiamo ciò, che dice il Blosio (*in quadam sua Epistola*) a questo proposito. *Quapropter illi; qui indiscreta vehementia se ipsos importune perurgent, & impellunt ad ea, quae mensuram gratiae ipsis datae excedunt, ut plurimum & quo tendunt non perveniunt, & insuper naturam suam pregravant, & destruunt*. Chiunque, dic' egli, facendo indiscreta violenza a se stesso, si sforza a far ciò, ch' è superiore alle forze della grazia da Dio comunicatagli, non ottiene il suo intento, anzi con l'arti vane, o conati violenti, che adopra, opprime il naturale, e le distrugge. L'unico modo per ottenere da Dio comunicazioni straordinarie, è quello, che abbiamo finora inculcato, umiltà, indifferenza, e spogliamento della propria volontà avanti a Dio, esercizio di gran virtù per solo motivo di servire, e di piacere a Dio, e senz' alcun interesse di ricever favori. Questo sentimento basso di se, quest' abbandonamento in Dio, questa servitù sincera, questo amore disinteressato è solo quello, che espugna il cuor di Dio.

294. A tutto questo però ho aggiunto di sopra una limitazione, eccettuando il caso, in cui Iddio stesso con desiderj straordinarj non ci spingesse internamente ad aspirare alle comunicazioni divine della contemplazione infusa: perchè allora converrebbe, senza fallo, secondare gl' istinti particolari della divina grazia. Volendo Iddio innalzare un' anima a qualche grado di alta contemplazione

ne più elevato, suole risvegliare in lei desiderj insoliti di conseguirla. E che altro sono quelle ansie, fame, sete, imperi, ferite, languori di amore, di cui abbiamo parlato diffusamente? Son altro, dico, che desiderj veementi di unirsi a Dio con unione mistica di amore, mossi da Dio stesso in modo straordinario ne' nostri cuori? In questi casi è cosa certa che bisogna obbedire agl'impulsi di Dio, bramando le sue comunicazioni; mentre egli stesso per mezzo di tali impulsi ci dà segni chiari di volercisi comunicare. Ma questo mostra, che non è maggior perfezione intrudersi da se in tali desiderj; mentre pare, che Iddio non solo abbia riserbata a se la contemplazione straordinaria, ma anche i desideri di ottenerla, mentre e quella, e questi suol egli straordinariamente infondere in quell'anime, con cui vuol nell'orazione avere speciale comunicazione.

295. Venendo alla pratica di questo capo, anzi di tutto questo Trattato, proccuri il Direttore, che l'anima a se soggetta operi sempre secondo la misura della grazia, che le sarà da Dio comunicata, nè tenti mai con isforzi inutili, opere, o atti superiori alle sue forze sollevarsi tanto alto, in quanto a' desiderj. Si assicuri, che se Dio vorrà innalzarla a gradi sublimi di contemplazione, la desterà ancora in modo straordinario a desiderargli, ancorchè ella non lo procuri, mettendole nel cuore ansie, ed impeti tali, a cui appena potrà talvolta resistere. Ma finchè ella non sente la mozione speciale di Dio, meglio è, che non aspiri a tali contemplazioni sublimi, secondo il detto dell' Ecclesiastico (*cap. 3. 22.*) *Altiora te ne quaesieris, & fortiora te ne scrutatus fueris*. Non cercare cose superiori allo stato, in cui Iddio ti ha posto; ma stattene umile, basso, spogliato nelle mani del Signore, attendendo a disporti coll'esercizio di tutte le virtù. Attenda bensì in questo stato a cercare Dio con la meditazione, e per mezzo di essa, senza pretendere niente di più, desideri, e proccurri, quanto più può, di avanzarsi nella cognizione, ed amore di Dio. Se Iddio nelle sue meditazioni le concederà maggior lume, potrà con l'ajuto di quello, lasciando i discorsi, e le varietà degli affetti, fissarsi in Dio, o in qualche verità divina, con una certa pace, quiete, ed affetto dilettevole: il che non eccede la contemplazione acquisita, che ognuno può proccurare, qualunque volta sia assistito con maggiore abbondanza dalla grazia ordinaria di Dio. Si assicuri, che con questo regolamento il suo penitente procederà con maggior sodezza, e sicurezza, ed arriverà più facilmente, e più presto a qualche grado di contemplazione infusa, se Iddio avrà determinato di compartirgliela.

Fine del Trattato Terzo.

TRAT-

TRATTATO QUARTO

In cui si tratta di que' gradi di Contemplazione infusa, che procedono da atti distinti, e chiari.

INTRODUZIONE.

1.
Ichiarati già i gradi particolari di contemplazione, che si fanno per via di ratti indistinti circa Iddio, ed i suoi attributi, passiamo a spiegare que' gradi di contemplazione, che si formano per mezzo di atti chiari, distinti, e manifesti circa gli oggetti soprannaturali. Tali sono le visioni, per mezzo di cui si mirano con ogni chiarezza, e distinzione gli oggetti, che Iddio vuol manifestare. Tali sono le locuzioni, con cui chiaramante si ode ogni parola, ogni sillaba, che Iddio dica all' anima, e con l' istessa chiarezza si penetrano le verità per tali parole significate. Lo stesso dico delle rivelazioni, profezie, ed altre grazie, che per mezzo di dette visioni, e locuzioni, apertamente, e senza oscurità si comunicano non di rado all' anima, che Iddio vuole favorire.

2. Non si maravigli il Direttore, se mettiamo tali visioni, e locuzioni tra i gradi di contemplazione, e perchè in realtà rappresentandosi alla nostra vista o interiore, o esteriore alcuno oggetto divino, l'anima nostra vi fissa la mente, e con ammirazione, e dilettazione lo contempla; ed ascoltando noi le parole di Dio, attendiamo con gran quiete a Dio, che ci parla, ed in quella nostra attenzione esercitiamo sempre atti di contemplazione circa le verità, che per mezzo di tali parole ci si palesano. E però in tali viste, e in tali locuzioni sempre v' intercedono atti di vera contemplazione. Ma perchè le verità, e gli oggetti di queste contemplani non ci si sogliono proporre in astratto, in oscurità, in caligine (come suol accadere ne' gradi di contemplazione dichiarati nello scorso Trattato) ma piuttosto con molta distinzione, e chiarezza: perciò gli atti di tali contemplazioni si chiamano da noi distinti, e chiari.

3. Avverta ancora il Direttore, che noi poniamo nel presente Trattato le visioni, e le locuzioni soprannaturali, non perchè le riputiamo degne di maggiore stima, che i gradi di contemplazione esposti nel Trattato precedente, o perchè pensiamo di preferirle a quelli; ma solo perchè pare che così richiegga il retto ordine, e la buona disposizione della materia. Non hanno le dette locuzioni, e visioni connessione alcuna nè tra di loro, nè con gli altri gradi di straordinaria contemplazione; mentre veggiamo, che si concedono da Dio non solo a' proficienti, e perfetti, ma a' principianti ancora, e sin talvolta a' peccatori istessi: come furono di fatto concesse all' Apostolo S. Paolo nell' atto stesso, che pieno di empio furore si avvicinava alla città di Damasco per muover fiera guerra a' seguaci del Redentore. E però non ci parve conveniente frammischiarle fra gli altri gradi di contemplazione infusa, che hanno tra loro ordine, e connessione; ma piuttosto lasciarle in disparte, per parlarne separatamente nel presente Trattato. Del resto sappia il Direttore, che i gradi di orazione infusa già dichiarati, sono favori di rango assai più nobile, e più sicuri dall' illusioni de' nostri nemici, perchè consistono in atti di fede grandemente illustrata, ed in atti di servida carità, per cui l' anima si accosta a Dio, e finalmente si unisce con lui, nè possono così facilmente, come le visioni, e le locuzioni, adulterarsi dalla malizia de' nostri infernali nemici. Ma per questo stesso, che i favori, di cui ragioneremo in tutto questo Trattato, sono più pericolosi, dee leggersi dal Direttore con maggiore attenzione, a fin di saper ben difendere da ogni inganno le anime, che Iddio gli ha date in cura.

CAPO I.

Si dichiara quante, e quali sono le Visioni, con cui in modo straordinario si mirano gli oggetti.

4. DUE sono gli scogli, che con gran cautela convien declinare in questa materia delle visioni, che ora prendiamo a trattare. Uno è quello, in cui urtano alcune persone troppo credule, che ad ogni visione, che venga loro riferita da qualsivoglia donnicciuola, uomo rozzo, senza premettere diligente-

te esame, ed accurata ricerca, vi prestano tutta la fede, l'ammirano, l'approvano, e poco meno che non la venerano, come verità di fede. L'altro è quello, in cui vanno ad urtare altre persone troppo incredule, che stimano ogni visione, o apparizione soprannaturale un sogno vano di debole fantasia. I primi incorrono la taccia del Savio: *Qui cito credit, levis est corde* (*Eccl.* 19. 4.) che chi è troppo facile a credere, è leggiero di mente. I secondi meritano quel biasimo di Agostino, che *in homine carnali tota regula intelligendi est consuetudo cernendi* (*Serm.* 147. *de tem.*). E vuol egli dire, che non regolandosi questi tali con la ragione nella loro credenza, sono a guisa de' bruti, che credono soltanto ciò che veggono.

5. Io non nego, che la materia delle visioni sia scabrosissima, perchè grandemente esposta alle illusioni del demonio, agl' inganni della propria fantasia, ed anche alle frodi di persone ipocrite, che con questi mentiti caratteri di spirito hanno proccurato talvolta di procacciarsi fama di santità. Tutto ciò non dee però renderci increduli, ma cauti, ma circospetti, ma discreti, ma intelligenti di tali materie, e molto diligenti in esaminarle. Perchè sappiamo dall' altra parte, che di visioni, e rivelazioni sono piene le Sagre Scritture; piene ne sono l'Istorie Ecclesiastiche; pieni i libri de' Santi Padri: onde non possono negarsi affatto, senonchè da qualche mente proterva, che sia priva di fede, o di ragione. Vi fu mai uomo sì stolto, il quale sapendo, che fra le gioie vere, e le monete legittime trovansene molte falsificate, riponasse tutt' i suoi denari, e le sue gemme adulterare, e senza farne alcun conto, andasse a gettarle in mare? Tale sarebbe appunto quegli, che sapendo trovarsi visioni false mescolate tra le vere, le disprezzasse tutte, e tutte le riputasse illusioni diaboliche, o inganni della propria immaginazione. Siccome dunque il sapersi, che corrono in città monete false simili alle vere, non fa che le tenghiamo tutte per false; ma fa che siamo molto attenti in esaminarle, e molto avveduti in discernerle; così il sapersi, che tra le visioni soprannaturali, e divine, ve ne sono delle diaboliche, e delle umane, non dee renderci affatto miscredenti, nè indurci ad una stolta persuasione, che nella Chiesa di Dio non vi sieno visioni vere: ma dee rendercì molto desiderosi di bene intendere tali materie, e molto attenti in esaminarle, onde ne siegua poi un giusto discernimento. Il che è appunto lo scopo del presente Trattato, in cui mi sforzerò di dare al Direttore, per quanto sarà alla mia tenuità possibile, tutti quei lumi, che saranno necessarj all' intelligenza, ed al pratico regolamento delle visioni, locuzioni, e rivelazioni, che possono accadere all' anima de' suoi penitenti.

6. Venendo ora al punto, che ci siamo proposti a discutere in questo capo, dico, che S. Agostino, S. Isidoro, S. Tommaso, Riccardo di S. Vittore, S. Bonaventura, e comunemente tutt' i SS. Padri, e Teologi riconoscono tre specie di visioni. La prima, che si chiama *corporea*, ed appartiene al senso esteriore dell' occhio; la seconda, che si chiama *immaginaria*, ed appartiene al senso interiore della fantasia, la terza, che si chiama *intellettuale*, ed appartiene alla potenza spirituale dell' intelletto. S. Agostino lungamente discorre su queste tre classi di visioni nel libro XII. *de Genes. ad litteram*: ne parla S. Isidoro nel libro settimo dell' Etimologie, come riferisce S. Tommaso 2. 2. *quaest.* 175. *art.* 3. *Ponit tria genera visionum, unum secundum oculos corporis; alterum secundum spiritum imaginarium; tertium per intuitum mentis*. Lo stesso S. Tommaso parlando del ratto di S. Paolo al terzo Cielo, per gli tre Cieli, sopra cui fu rapito l' Apostolo, intende le tre predette specie di visioni; di modo che al primo Cielo corrisponda la visione corporea, al secondo Cielo la visione immaginaria, ed al terzo Cielo la visione intellettuale. *Per tertium cælum potest intelligi aliqua visio supermundana, quæ potest dici tertium Cælum triplici ratione. Uno modo secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum, ut primum Cælum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete.* (*Dan.* 5.) *Secundum autem Cælum fit visio imaginaria, puta quam vidit Joannes in Apocal. Tertium vero Cælum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit super Gen. ad litter.* (2. 2. *quaest.* 175. *art.* 3.)

7. Riccardo di S. Vittore (*Lib.* 1. *in Apocal. cap.* 15.) dopo aver parlato delle viste naturali, con cui non solo da noi, ma anche da' bruti privi di ragione si mirano gli oggetti materiali, e sensibili, passa a ragionare delle tre visioni predette, corporea, immaginaria, ed intellettuale, con cui in modo sovraumano si veggono gli oggetti. *Alia visio corporalis est, quando species, vel actio sensui visus foris ostenditur, & intus magna mysticæ significationis virtus continetur: qualis fuit visio, quæ Moysi in Rubo quidem extrinsecus visibiliter apparuit, sed typica significatione plena fuit. Tertius visionis modus non fit oculis carnis; sed oculis cordis,*

dis, *quando videlicet animus per Spiritum Sanctum illuminatus formalibus, verum visibilium similitudinibus, & imaginibus praesentatis, quasi quibusdam figuris, & signis ad invisibilium ducitur cognitionem. Quartus est, cum spiritus humanus per internam inspirationem subtiliter, & suaviter tactus, nullis mediantibus rerum visibilium figuris, sive qualitatibus, spiritualiter erigitur ad caelestium contemplationem.*

8. L' istessa divisione c' insegna, e con ogni chiarezza ci dichiara il Serafico Dottore S. Bonaventura (*proc. 7. relig. cap. 18.*) dicendo, che *quaedam visiones dici possunt corporales, quae vigilanti corporaliter ostenduntur, ut Moyses vidit Dominum in rubo ardenti . . . . Aliae sunt imaginariae visiones, quae vigilanti, non corporaliter, sed imaginarie ostenduntur, sive in somno, sive in mentis raptu, ut visiones Ezechielis, Danielis &c. . . . . Alia est visio intellectualis, qua illuminatur mentis oculus luce veritatis purae, qua ipsam veritatem in se contemplatur.* E per non dilungarmi in riferire altre autorità, venga il Lettore qualunque Mistico, o Scolastico, che tratti tali materie, ed in tutti troverà le visioni divise nelle tre predette specie. Per tanto stabilita una tal divisione, passiamo a discorrere in particolare sopra ciascuna delle predette classi di visioni, a dichiarar il modo, con cui si formano, a riferire gli effetti, che producono, e sopra tutto a dare un giusto regolamento, per cui l'anime si difendono da tutte l' illusioni, che in tali viste potrebbero loro accadere.

9. Prima di passare avanti però si osservi, che la prima specie di visioni è la più bassa, perchè si forma nel senso esteriore dell' occhio; la seconda è più nobile, perchè si forma nella fantasia, ch' è potenza più perfetta; la terza è senz' alcun paragone più eccellente, perchè si forma nell' intelletto per mezzo di pure intelligenze: e l' anima, che riceve tali visioni, opera al modo angelico, ed a similitudine dell' anime, che vivono separate da' corpi nella patria beata, come dice l' Angelico (2. 2. q. 174. art. 2.) *Manifestum est autem, quod manifestatio divinae veritatis, quae fit per nudam contemplationem ipsius veritatis potior est quam illa, quae fit sub similitudine corporalium rerum: magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est, quod prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudines corporalium rerum secundum imaginariam visionem,*

CAPO II.

Si spiega, in che consista la visione corporea, si dice, quali gli oggetti, che per tal Visione sogliono rappresentarsi; e si dichiara il modo, con cui si forma negli occhi nostri.

10. La visione corporea consiste in una *manifestazione improvvisa di qualche oggetto, che si fa in modo straordinario a' nostri occhi per mezzo di specie visuali, loro trasmesse.* Dissi, che la visione corporale dee consistere nella manifestazione di qualche oggetto: ed in questo conviene con le altre due specie di visioni, che verranno a dichiararsi nel progresso di questo Trattato; anzi conviene con tutte l' altre viste, che naturalmente si producono dalla potenza visiva. Dissi, che una tal manifestazione si fa agli occhi: ed in questo si distingue dalla visione immaginaria, che si forma nella fantasia, e dalla visione intellettuale, che si produce nella potenza intellettiva. Dissi, che la detta manifestazione si ha a fare per mezzo di specie visuali trasmesse all' occhio, perchè la potenza visiva non conserva la specie de' suoi oggetti, come fa la fantasia, e l' intelletto: e però dovendo mirare un oggetto, bisogna che da quello le sieno somministrate le specie, che le determinano a formarne la visione. Dissi, che tale manifestazione si fa in modo straordinario, per contraddistinguerla dalle viste naturali, in cui nulla vi è di straordinario in quanto alla sostanza, nè in quanto al modo.

11. Da tutto questo si deducano due conseguenze; la prima, che la visione corporea d' ordinario richiede l' oggetto presente, che trasmetta agli occhi la specie di se, a distinzione della visione immaginaria, ed intellettuale, che non richieggono la presenza de' loro oggetti; mentre possono questi effettuarsi con la combinazione delle specie, che già erano nella memoria fantastica, ed intellettiva. Posi quella parola *d' ordinario*: perchè possono gli Angioli qualunque volta (come dirò in appresso) trasmettere agli occhi le specie di un oggetto, che avanti gli occhi non è; e così possono far che risalti la visione corporea d' un tal oggetto, benchè quello non sia presente. La seconda, che le visioni corporee più propriamente, che l' altre possono dirsi apparizioni ?. perchè, sebbene in qualunque specie di visioni apparisce alla potenza qualche oggetto, questa parola però *di apparizione*, par che più si adatti alle viste, che si formano dall' occhio circa qualche oggetto corporeo, che gli si pre-

presenti avanti improvvisamente. Ed in fatti apparizioni le chiama il Padre Alvarez de Paz (*Tom. 3. lib. 5. tract. 3. cap. 10.*) Apparizioni le chiama l' Eminentissimo Gio: Bona nel suo dotto ed erudito Trattato *de Discretione spirituum c. 19. n. 2.* Con questo vocabolo le chiamano altri Dottori Mistici, e con questo stesso vocabolo le chiameremo anche noi nel presente, e ne' susseguenti Capitoli.

12. Se brama sapere il Lettore, quali sieno gli oggetti propri di tali visioni, dico, che non vi è cosa in cielo, in terra, e sotto terra, che non possa apparire agli occhi nostri con visione sensibile, purchè si presenti loro davanti in sembianze corporee. In primo luogo è certo, che Iddio, benchè sia nella sua sostanza affatto invisibile agli occhi del corpo, pure apparve molte volte in forme decenti agli occhi de' Patriarchi, e de' Profeti. Comparve agli occhi di Mosè nel Roveto in figura di fiamme, che serpeggiandogli attorno, noi consumavano, *Apparuitque ei Dominus in flamma ignis de medio rubi; (Exodi 3. 2.)* ed agli occhi di Giacobbe egli si fece vedere faccia a faccia: *Vidi Dominum facie ad faciem: (Genes. 32. 30.)* e si degnò di lottare con esso lui in quella misteriosa notte. Comparve agli occhi di Abramo in forma di Giovani esprimenti il mistero della Santissima Trinità, e si lasciò da lui visibilmente adorare sotto quelle divise sensibili (*Genes. 18.*). Comparve agli occhi di Adamo, e di Eva nel Paradiso Terrestre sotto sembiante di un personaggio, che se ne va passeggiando all' aure di un ameno giardino (*Genes. 3. 8.*). *Cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in Paradiso ad auram post meridiem, abscondit se Adam, & uxor ejus a facie Domini Dei.* Comparve agli occhi dell' empio Caino in figura di Giudice sdegnato, condannandolo in pena del suo fratricidio a vivere esule, e ramingo sopra la terra (*Genes. 4. 16.*) *Egressusque Cain a facie Domini habitavit profugus in terra.* Ed altre simili apparizioni di Dio corporali, e sensibili si leggono nelle sagre carte, le quali non possono negarsi senza rinnegare la Fede.

13. In secondo luogo sono certe, ed infallibili le apparizioni, con cui Gesù Cristo si è fatto vedere, e godere agli occhi de' suoi servi. Ognuno sa, che il Redentore dopo la sua risurrezione per lo spazio di quaranta giorni apparve frequentemente a' Santi discepoli, trattenendosi con esso loro in domestica conversazione, ed istruendoli circa le cose appartenenti al regolamento della sua Chiesa. (*Act. cap. 1. 3.*) *Quibus & praebuit se ipsum vivum post passionem suam in multis argumentis per dies quadraginta apparens eis, & loquens de regno Dei.* Apparve al Protomartire S. Stefano, e gli si fece vedere nel Trono della sua gloria, per ammirarlo con quella vista a ricevere intrepido quel turbine di pietre, ch' erangli scagliate da' suoi nemici a mani piene, (*Act. cap. 7. 55.*) *Ecce video caelos apertos, & Filium hominis stantem a dexteris virtutis Dei.* Apparve all' Apostolo San Paolo su le porte di Damasco, e co' riverberi della sua luce lo rese cieco negli occhi del corpo, per illuminarlo negli occhi della mente a conoscere la verità della nostra S. Fede, (*Act. cap. 9. 3.*) *Contigit ut appropinquaret Damasco: & subito circumfulsit eum lux de caelo.* Tutte queste apparizioni corporali sono affatto innegabili, perchè descritte dalla penna dello Spirito Santo, da cui non può uscire minima menzogna, o falsità. Ma oltre queste, tante sono le comparse, che l' Istorie Ecclesiastiche ci riferiscono, fatte in ogni tempo dal Redentore a' suoi diletti servi, che non possono discredersi senza incorrere la nota di gran temerità.

14. Terzo è certo, che nella Chiesa di Dio sono state sempre frequenti le apparizioni, con cui Maria Vergine, e l' anime de' Beati si sono in modo sensibile palesate agli occhi di quelli, che ancor vivevano in terra: è certo ancora, che l' anime del Purgatorio hanno anch' esse talvolta fatta la loro comparsa, ma però lugubre, e mesta su gli occhi de' loro amici, e parenti, per impetrare orazioni, e suffragj della loro pietà. Ma qui conviene notare, che molti vi sono, i quali ostinatamente negano, che le anime sciolte da' corpi, e passate all' altra vita, possono comparire, e farsi in modo alcuno vedere da' viventi. E però udendo tali narrazioni, le scherniscono come superstizione, non le tengono in conto d' Istorie, ma piuttosto le deridono come favole di vecchiarelle, e come delirj di menti stravolte, ed insane. Alcuni di questi, come osserva egregiamente il Padre Martino del Rio, non debbono attendersi in alcun modo, perchè sono Atei, che negano l' esistenza di Dio, e l' immortalità dell' anima, e su questo empio fondamento appoggiano le loro stolte decisioni. (*Disquis. magic. lib. 2. q. 26. sect. 17.*) Alcuni altri sono da sprezzarsi, perchè sono Eretici, che non vogliono trovarsi Purgatorio per l' anime giuste: e perchè sanno, che con le approvazioni dell' anime de' Defunti si stabilisce grandemente, e si corrobora

hora questa verità di fede, le schernifcono tutte, come vane, ed ostinatamente contendono, che niun'anima può tornare dall'altra vita, per apparire agli occhi nostri, non potendo soffrire un sì autentico testimonio de' loro errori. Altri poi nè sono Atei, nè Eretici, ma sono troppo miscredenti, mentre non potendo intendere come possa un'anima separata dal corpo rendersi visibile agli occhi di noi mortali, in vece di confessare la loro imbecillità nell' intelligenza di un tale arcano, come la confessava S. Agostino con eroica umiltà, (*Epist.* 100.) negano imprudentemente tutte queste apparizioni. Questi hanno bisogno di essere istruiti circa il modo, con cui accadono tali comparse, acciocchè rimangano persuasi del vero, come faremo noi in breve, appoggiati alle sentenze di gravi Autori. Del resto sappia il Lettore, che il predetto Padre Martino del Rio nella sezione 26. della precitata questione mostra chiaramente con l'autorità de' Concilj, de' Santi Padri, e di gravissimi Istorici, che dopo la venuta di Cristo non vi è stato secolo alcuno, in cui non sieno accadute molte apparizioni di anime sante scese dal Paradiso per consolazione de' viventi; ed anche di anime purganti, venute dal Purgatorio ad implorare soccorso. Riferisce nell'istessa sezione la comparsa, che vivendo lo stesso Cristo fece in sembianze gloriose, e che fece con esso lui l'anima di Mosè sul monte Tabor, o la comparsa, che fece l'anima di Samuelle al Re Saulle, e che fece l'anima di Onia, e di Geremia a Giuda Maccabeo, prima ancora della venuta del Redentore (*Matth. cap.* 17. *Reg.* 1. *cap.* 28. *Machab.* 2. *cap.* 15.). Da che bisogna conchiudere, per negare le apparizioni delle anime de' Defunti, o sieno beate nel Cielo, o afflitte nel Purgatorio, è necessario o di avere smarrito il cervello, o di avere perduta la fede.

15. Quarto pare, che ragionevolmente debba ammettersi anche qualche apparizione dell' anime dannate (benchè queste molto di rado accadono): sì perchè ciò non ripugna alla ragione; sì perchè riesce cosa dura il dare una mentita a tutti gli storici, che minutamente raccontano i funesti avvenimenti di tali comparse. Per piena intelligenza di ciò, convien sapere, essere opinione di gravi Autori, che l'anime dannate, confinate per sempre nel carcere dell' Inferno, non possono mai più uscirne; non dico per godere la libertà (giacchè a questo si oppone il decreto immutabile della loro condannazione), ma neppure per solamente presentarsi di passaggio a' nostri sguardi. E però vogliono, che qualunque volta accadono tali apparizioni, debbano attribuirsi a' demonj, che fraudolentemente si vestono delle sembianze di quei miseri per qualche loro fine perverso. Di questa opinione pare che sieno Tertulliano (*lib.* 1. *de Anima*) S. Gio: Grisostomo (*hom.* 18. *in Matth.*) Teofilatto (*in cap.* 8. *Matth.*) il Card. Bellarmino però opportunamente riflette, che i predetti Dottori non hanno detto mai, che l'anime dannate non possono assolutamente parlando, uscire del carcere infernale, in cui si trovano ristrette, per comparire ad alcuno de' viventi; ma che non ne possono uscire di loro elezione, e di loro arbitrio, nè possano a modo de' demonj andar vagando per la terra a terror de' mortali. *Si attente legantur*, dice egli, *non dicunt, nullo modo posse animas egredi ad nos; sed non posse egredi arbitrio suo, nec verti in daemones, nec vagari inter nos more daemonum* (*de Purgat. contr.* 6. *lib.* 2. *cap.* 8.) Quindi si deduce che i dannati qualche volta, sebbene assai di rado, compariscono anch' essi, non però quando a loro piace, ma sol quando se ne faccia a loro da Dio special concessione. E qui non voglio pormi ad esaminare quelle questioni poco utili all' intento del presente Trattato; se un'anima, che sia già discesa nella prigione dell' Inferno, ed abbia sperimentate quelle pene atroci, possa riassumere il proprio corpo, e tornare a vivere tra noi mortali. Dico solo in breve, che S. Tommaso (*in prim. sent. dist.* 43. *quaest.* 2. *art.* 2. *ad* 5.) ammette possibile questo caso: l'ammettono anche S. Agostino, S. Girolamo, e S. Gregorio ne' suoi Dialoghi; purchè però non sia preceduta sopra una tal' anima la sentenza di dannazione diffinitiva, di cui non vi è alcuno scampo; ma solo in caso, che la dett' anima sia stata confinata a penare in quel carcere tenebroso per un breve tempo.

16. Quinto non si può dubitare, che gli Angioli compariscono alle volte visibilmente in forma umana, vaga sì, ma onesta, decorosa, e decente, che instilli in chi li mira sensi di purità, essendo piene di tali apparizioni le sagre carte.

17. Sesto neppure si può dubitare, che anche i demonj facciano le loro comparse ora in forma di mostri, di ombre, e di animali feroci, per incuter terrore, ore in sembianza di Angioli, di Santi, e di Maria Vergine, e di Gesù Cristo stesso, per illudere l'anime incaute, e per ingerire in esse per mezzo di queste divote comparse sentimen-

menti pravi, ed apprensioni erronee, con cui declinano dal retto sentiero della virtù. In questo tutt' i Dottori convengono con unanime consenso.

18. Settimo si sa, che i viventi qualche volta compariscono ad altri viventi per divina virtù. Così S. Francesco assente, come narra S. Bonaventura (*in vit. c.* 4.) fu ocularmente veduto dare la benedizione a' suoi Religiosi, mentre ad essi predicava. S. Antonio di Padova, come riferisce il Surio (*in vita S. Antonii*) predicando a secolari, fu veduto, e udito cantare co' suoi Frati nel coro del suo Monistero. Lo stesso dico d'altri servi di Dio, di cui si leggono nelle istorie delle loro vite simili avvenimenti. Solo de' bambini morti con la colpa originale, dice il Card. Bona (*de discr. spir. c.* 19.) non si trova alcuna apparizione, perchè non vi è giusto motivo, per cui debbano apparire, non potendo essi recare a noi alcun giovamento, nè noi dare ad essi alcun sollievo con le nostre orazioni.

19. Posto dunque che appena vi sia, come dissi fin dal principio, cosa alcuna in cielo, in terra, e sotto terra, che non possa apparire visibilmente a' nostri sguardi, convien dichiarare il modo, con cui si fanno tali apparizioni. E' comune sentenza de' SS. Padri, che le apparizioni fatte da Dio agli occhi di Mosè, di Giacobbe, di Abramo, di Adamo, e di altri fossero tutte formate per ministero degli Angioli. Vaglia per tutti l'autorità di S. Agostino (*Lib.* 3. *de Trin. c.* 11.) che chiaramente l'afferma con le seguenti parole. *Essentia Dei, quandoquidem nullo modo mutabilis est, nullo modo potest ipsa esse visibilis. Proinde illa omnia, quæ Patribus visa sunt, per creaturam facta esse, manifestum est. Et si nos latet, quomodo ea ministris Angelis fecerit; sed credimus, propter quod & loquimur. Extat enim auctoritas divinarum Scripturarum, unde mens nostra deviare non debet.* Dietro poi a' Padri antichi sono iti tutt' i Teologi, Scolastici, e Mistici.

20. Il modo, con cui gli Angioli in queste apparizioni corporee rappresentavano Iddio, lo spiega egregiamente S. Gregorio, seguito da tutt' i Dottori moderni. Vuol egli, che gli Angioli assumessero corpi aerei, cioè che formassero dall'aria nel mescolamento di molte particole elementari alcuni corpi maestosi, e vaghi, che non disconvenissero alla maestà di quel Dio, che dovevano rappresentare. Questi erano da essi mossi con moti progressivi, e con atteggiamenti proporzionati alle membra umane. Per mezzo di essi pronunciavano voci articolate, esprimenti il suono di parole usuali; e per mezzo di essi non solo si rendeano visibili agli occhi altrui, ma anche palpabili dall' altrui mani. Le parole, con cui il S. Dottore esprime tutto questo, in quanto alla sostanza, sono le seguenti (28. *Mor. c.* 1.) *Aliquando imaginibus ante corporeos oculos ad tempus ex aere assumptis per Angelos loquitur Deus, sicut Abraham tres non solum videre potuit, sed etiam habitaculo terreno suscipere, & non solum suscipere, sed eorum usibus etiam cibos adhibere. Nisi enim Angeli quædam nobis interna nuntiantes ad tempus ex aere corpora sumerent, exterioribus profecto nostris obtutibus non apparerent; nec cibos cum Abraham caperent, nisi propter nos solidum aliquid ex cælesti alimento gestarent.* Nè in tutto questo vi è inganno, o fallacia alcuna: perchè sebbene gli Angioli sono quelli, che immediatamente appariscono, e che ne' corpi aerei da loro assunti si presentano agli altrui sguardi; eglino però sono mandati da Dio, acciocchè rappresentino la sua persona, e sostengano le sue veci. E però gli ossequj, le adorazioni, e le preghiere, che ad essi si porgono, vanno a terminare a Dio, ch' è l' oggetto principale, ch' essi rappresentano. Come appunto adorando noi le sagre Immagini, le nostre adorazioni non terminano alla tela, ed a' colori, di cui sono quelle composte; ma bensì a quel personaggio celeste, che viene espresso in tela con tali lineamenti, e colori.

21. Si avverta per intelligenza di ciò che in appresso dirò, che gli Angioli possono rappresentare o Dio, o Gesù Cristo, o Maria Vergine, o alcun Santo del Paradiso, e per mezzo de' corpi aerei ora spiegati, ed anche senza tali corpi, solamente con far mutazione negli occhi nostri, come dice S. Tommaso in più luoghi. La cosa accade così: trasmettono gli Angioli agli occhi le specie di quel Personaggio, che vogliono rappresentare, e per mezzo di tali specie determinano gli occhi a formare la visione d' un tale oggetto, ancorchè quello non sia presente. Nè ciò sembri strano, perchè anche secondo l'ordine della natura vedendo noi qualche corpo, non è il corpo quello, che per se stesso partorisce ne' nostri occhi la vista di se, sono le specie, che da quello vengono agli occhi nostri. Donde siegue, che producendosi nelle nostre pupille le specie di qualsisia oggetto, debba quello subito comparirci d'avanti, benchè sia rimotissimo, essendo in dette specie tutta la ca-

gio

gione, che da parte dell' oggetto si richiede per una tal vista. Il che è appunto quello, che fanno talvolta gli Angioli nelle apparizioni corporali.

22. Proseguiamo ora le nostre spiegazioni, e ciò che abbiamo dianzi detto della Divinità, diciamo ancora dell' Umanità Santissima del Redentore, cioè che Gesù Cristo non comparisce mai ad alcuno personalmente, ma fa sempre le sue comparse per ministerlo degli Angioli, che in qualche corpo aereo ora lo esprimono in forma di bambino, ora in figura d' uomo adulto; ora lo rappresentano in sembianze dolenti, qual era in tempo della sua passione; ora in sembianze gloriose, qual era dopo la sua risurrezione; o pure senza formare corpo alcuno, per mezzo di specie visuali formano tali rappresentanze. Vi è stato chi ha voluto, che il Redentore sia comparso corporalmente a qualche Santo: ma non pare che ciò si possa in modo alcuno sostenere; perchè è costante, ed uniforme l' opinione de' SS. Padri, che, eccettuata la famosa apparizione a S. Paolo, non sia mai il Redentore sceso dal cielo, fuorchè nella Santissima Eucaristia.

23. La difficoltà maggiore consiste in ispiegare alcuni apparizioni, che talvolta si fanno nell' Ostia consagrata di Gesù bambino, o pure della sua carne, o del suo sangue: mentre debbono queste spiegarsi in modo, che non pregiudichino punto alla sostanza del Sagramento, che richiede la presistenza degli accidenri Eucaristici. L' Angelico Dottore San Tommaso (*part.* 3. *q.* 76. *art.* 8.) con una sua distinzione opportuna spiega a maraviglia le dette apparizioni. Gesù Cristo, dic' egli, ed il suo sangue, e la sua carne comparisce agli occhi di una sola persona per breve tempo, o comparisce agli occhi di tutto il popolo per lungo tratto di tempo. Se la carne, il sangue, o la persona del Redentore in forma di vago bambino si faccia vedere ad un solo; bisogna dire che una tal comparsa si formi dagli Angioli per mezzo di specie visuali trasmesse ne' di lui occhi; ed in tal caso non si fa mutazione alcuna dalla parte dell' Ostia sagra; ed il Sagramento rimane intero, ed intatto nel suo essere. Se poi tali apparazioni si facciano su gli occhi di tutti, e perseverino lungamente, convien dire che si faccia miracolosamente qualche mutazione negli accidenti sagramentali, e. g. nel colore, nella figura, ed in altri simili, i quali accidenti con l' aggiunta forse di altri estranei formano quella figura di sangue, o di carne, o di bambino, che stabilmente da tutti si mira; ma con questo però, che nel tempo stesso vi rimanga in quell' Ostia consagrata la quantità, come soggetto, e sostegno degli altri accidenti del pane, che non sono variati. Così si salva, che resti Cristo sotto le specie del pane, e che non ostante qualche mutazione, perseveri il Sagramento Eucaristico in quanto alla sostanza. Tutto questo è dottrina di San Tommaso. Aggiungo brevemente per cautela del Direttore, che nel primo caso può intervenire qualche illusione diabolica: perchè può il demonio con la sua facoltà naturale, permettendoglielo Iddio, portare negli occhi nostri quelle specie, che vuole. Nel secondo caso non può accadere tale illusione, perchè non ha il maligno facoltà di far cangiamento nelle specie sagramentali.

24. Parlando delle apparizioni di Maria Vergine, convien dire che si facciano come l' altre, di cui abbiamo finora parlato, per opera degli Angioli, perchè è molto conveniente, che quegli spiriti beati servano la loro Regina, e vestendosi delle di lei vaghe sembianze, si presentino agli occhi di quelli, ch' ella vuol favorire, e lor parlino; e li consolino, e gli accarezzino in quei modi, che più le aggrada. Lo stesso bisognerà osservare circa le apparizioni dell' anime buone separate da' corpi, o sieno già beate nel Cielo, o afflitte nel Purgatorio, giacchè non possono queste con la loro naturale virtù assumere corpi aerei.

25. A ciò che ho detto di sopra delle apparizioni angeliche, aggiungo, che gli Angioli non solo apparistono in persona altrui, come già dichiarai, ma talvolta anche in persona propria. Nè riesce difficile il distinguere, quando l' uno e quando l' altro accade, poichè rappresentando essi la persona altrui, prendono sembianze, e dicono parole proprie del personaggio, ch' esprimono. Rappresentando la persona propria sogliono manifestarsi in forme umane, oneste, e vaghe, con l' ali al tergo in segno della loro agilità; e con le parole, che dicono, palesano se stessi, e si danno chiaramente a conoscere per quelli, che sono.

26. De' demonj dico in breve, che anch' essi hanno virtù di fabbricar corpi aerei, di far mutazione negli occhi nostri, con le specie visuali, come gli Angioli buoni, e pur troppo si abusano i maligni di questa loro abilità a danni nostri. Oltre a questo, assumono alcune volte corpi di persone defunte, che sieno però dannate, e fino corpi di bestie morte (cosa, che non fanno mai gli

Angioli di Paradiso) entrano dentro di quelli, li muovono non con moti vitali (giacchè questo non è possibile) ma solo con moti locali, ch' estrinsecamente v'imprimono. Con essi comparitcono, si rendono visibili, e palpabili, come gli altri, che vivono sopra la terra. Legga il lettore il Padre Martino del Rio, che prova con ragioni, e con esempj queste lucide apparizioni diaboliche (*Dis. Mag. lib. 9. Sect. 1.*). Mentre noi intanto dopo aver dichiarato quali sieno le visioni, ed apparizioni corporali, quali i loro oggetti, quale il modo, con cui si formano ne' nostri occhi, passeremo a dare al Direttore altre notizie più importanti per la pratica direzione di quell'anime, che fossero soggette a tali visioni.

CAPO III.

Si dichiara il fine, che Iddio va comunicando a' suoi servi visioni corporee; e si apportano i contrassegni delle visioni buone, e delle false, acciocchè sappiansi discernere l'une dall' altre.

27. Prima di metter mano al presente Capitolo, bisogna supporre, che per visione corporale non s'intende solamente la vista di quegli oggetti, che in modo straordinario si presentano agli occhi; ma si debbe anche intendere ogni altro favore straordinario, che da Dio, e da' suoi Santi si comunichi a qualunque altro senso esteriore del corpo, voglio dire all'udito, all' odorato, al gusto, ed al tatto. Così insegna S. Bonaventure, e lo prova con quelle parole dell' Esodo, in cui si dice, che il popolo vedea le voci, e il suono delle trombe, benchè per altro la voce, ed il suono, parlando con proprietà, appartiene non alla vista, ma all' udito. Ecco le parole del Santo Dottore (*proc. 7. relig. c. 18.*) *Ad hunc* (parla della visione corporea) *potest referri quorumlibet sensuum experientia, ut auditus, gustus, odoratus, & tactus. Hinc in Exodo dicitur* (*cap. 20. 18.*) *Videbant voces, & lampades, & sonitum buccinæ: voces namque, & sonitum buccinæ, non visu, sed auditu percipere poterant*. Lo stesso prima di lui aveva insegnato S. Agostino con le seguenti parole, *Ad oculos proprie videre pertinet: utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus: dicimus enim non solum. Vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt: sed vide etiam quid sonat, vide quid oleat, vide quid durum sit*. (*Lib. 10. Confess. cap. 15.*) Quindi si deduce, che alla visione corporale debbono ridursi certe voci grate e certi canti, e melodie dolcissime de' Personaggi celesti, che talvolta risuonano all'orecchie de' Servi di Dio, certi odori soavi, ch'eglino talvolta sentono spirare alle loro narici, da non paragonarsi in modo alcuno alle fragranze, ch' esalano da' fiori, a' balsami della nostra terra: certi sapori delicati, e grati, che talvolta provano nel loro palato, specialmente nell'atto di ricevere la Santissima Eucaristia, al cui confronto sembrano loro tutt' i cibi più saporosi ghiande vili, di cui si pascono gli animali immondi; e certi godimenti, e piaceri purissimi, e spiritualissimi, da cui si sentono soavemente penetrare, e quasi risiotire in tutte le membra.

28. Premessa questa importantissima notizia, dico, che compartendo Iddio a' suoi Servi visioni, ed altri favori corporali, compresi sotto nome di visioni, ha molti fini. Il fine però principale, e quasi specifico, il quale mancando, cesserebbero a mio credere tutti gli altri, è senza fallo il tirargli alla perfezione con soavità, ed in modo confacevole alla loro natura. Per fondamento di questa verità bisogna stabilirne altre due: la prima, che tutte le cognizioni, ed affezioni interne dell' uomo prendono la loro origine da' sensi esterni, perchè la nostra fantasia riceve tutte de specie degli oggetti sensibili dagli occhi, dall' orecchie, dal gusto, dall'odorato, e dal tatto, e dipendentemente da questo produce i suoi fantasmi, e le sue immaginazioni. Questi fantasmi poi destano nell'appetito sensitivo ogni moto sensitivo, grande, o piccolo ch' esso sia. La seconda, che Iddio opera nelle sue creature soavemente, come dice la sapienza: *Disponit omnia suaviter*, (*Sap. 8. 1.*) ed il suo operare con soavità principalmente consiste in accomodarsi nelle sue opere all' esigenza, e al modo ch' è più proprio, e più naturale all'istesse creature. Così veggiamo, che concorrendo Iddio a tutti gli effetti della natura, non vi concorre mai (eccettuate qualche caso miracoloso) se non quando la natura istessa lo esiga; nè il di lui concorso è in modo diverso da quello, ch' essa richieda.

29. Da queste due verità è facile l'inferire qual sia il fine, che Dio ha, dando visioni, e favori corporali a' suoi servi. Altro egli non pretende con questo, che tirargli al suo servizio soavemente, accomodandosi al loro modo naturale di operare, e perchè egli sa molto bene, che da' sensi esteriori nasce tutta la rovina spirituale all' anime de' suoi fedeli, mentre per mezzo d' es-

essi s' impingua la fantasia di specie lusinghiere, e fallaci, e poi per mezzo di tali specie si accendono le affezioni disordinate nell' appetito sensitivo; perciò incomincia egli molte volte la loro riforma dagl' istessi sensi, compartendo loro visioni oculari vaghissime di oggetti celesti, sapori soavissimi, odori gratissimi, con cui li distacca dall' amore delle cose caduche, gli affeziona alle cose soprannaturali, e divine; gli anima all' esercizio delle virtù, in una parola gli adesca in un modo il più proporzionato che dar si possa alla loro debole natura, a seguire l' arduo della cristiana perfezione. Tutto questo è tanto vero, che San Giovanni della Croce arriva a dire, che Iddio non conferirebbe mai ad alcuno queste specie di favori sensibili, se non fosse per lo fine di accomodarsi al nostro modo di operare, ed alla fiacchezza della nostra fragile condizione. Perchè, sebbene per mezzo di tali grazie si comunica all' anima lo spirito di Dio, le si comunica però a poco a poco, e quasi le s' infonde a stille: posto che per mezzo della sola fede le si darebbe a torrenti, ed a fiumi. *E tengono per certo*, dic' egli (*in Ascens. Mont. lib. 2. cap. 17.*) *che se Iddio nostro Signore non determinasse di guidar l' anima al modo della medesima anima, come andiamo dicendo, mai le comunicherebbe l' abbondanza del suo spirito per questi canali tanto stretti di forme, e figure; e di particolari intelligenze, per mezzo delle quali si dà in nutrimento all' anima, come per briccioli di pane. Che perciò disse Davidde:* Mittit chrystallum suam sicut buccellas. (*Psal.* 147.) *Manda la sua sapienza all' anima come in bocconi*. Ciò che ho detto delle visioni corporali, s' intenda anche delle visioni immaginarie, di cui parleremo in breve, perchè l' une, e l' altre appartengono a' sensi, benchè le prime si formino ne' sensi esterni del corpo, e le seconde nel senso interno della fantasia.

30. Da questa dottrina cavi ora il Direttore alcune verità pratiche conducenti al buon regolamento dell' anime. E primo, che le visioni corporee sono favori propri de' principianti, che incominciano a camminare nella via dello spirito. Non voglio già dire con questo, che Iddio talvolta per suoi fini particolari non faccia tali grazie anche a persone molte avvantaggiate nella perfezione. Dico solo, che il più delle volte, anzi di ordinario si compartono a quelli, che hanno incominciato non da gran tempo a servire a Dio: sì perchè ancora non sono capaci di comunicazioni più spirituali, e più alte; sì perchè essi, più che ogni altro, hanno bisogno per mezzo di tali favori fatti a' sensi di essere distaccati dalle cose sensibili di questa terra, ed essere affezionati alle cose invisibili dell' altra vita. Secondo, che queste visioni non sono segni, che sia l' anima divenuta molto grata a Dio, anzi il più delle volte sono segni di debolezza, o di durezza nell' anima, che le riceve, perchè l' anime forti, e pregevoli, sogliono essere condotte da Dio per la strada della Fede, ch' è la più sicura: e non per l' esperienze, e dolcezze de' sensi fallaci, ch' è la via più fallace. E però se Iddio adesca un' anima con tali sensibilità, che per se stesse sono sempre pericolose, d' ordinario è segno, che quella o non si arrenderebbe a servirlo co' mezzi ordinarj, o non persevererebbe costante nel di lui servizio. Terzo dico di più, che tali visioni corporee possono, anche concedersi a' peccatori, secondo l' osservazione di S. Bonaventura, come furono di fatto concesse a Balaam, a Faraone, a Baldassarre, e ad altre persone empie, le quali dopo tali visioni non si riscossero punto dalle loro empietà. Non formi mai dunque il Direttore gran concetto di un' anima, perchè la vegga accarezzata da Dio con le visioni, e con soavità corporali, e sensibili; nè vada dietro a' sentimenti del popolo rozzo, i quali sapendo che una persona è favorita da Dio con tali grazie, ne fanno subito un' alta stima, la guardano con un occhio di venerazione, credendola giunta già alle cime della santità. Osservi piuttosto qual sia l' uso, che ella fa di tali favori, quale il profitto, che ne ritrae, quali i progressi, con cui si va avanzando nelle virtù: perchè la santità non consiste in gusti, in dolcezze, ed in visioni sensibili: consiste solo nell' acquisto delle virtù eroiche, e della cristiana perfezione. Allora potrà di tali anime favorite da Dio formare sicuramente il concetto, che Iddio ha posto l' occhio sopra di loro, e che ha disegno di tirarle ad una gran santità, mentre adopera mezzi straordinarj, e tanto efficaci (quali sono in realtà le sopraddette grazie) per distaccarle affatto dal mondo, ed affezionarle al suo santo servizio: ed in vece di formare di loro una stima superiore al loro merito, concepisca un grande zelo della loro perfezione, per cui si vegga già Iddio tanto impegnato: procuri che ricevano con sodezza di spirito tali favori, e se ne servano per quel fine, per cui Iddio loro li comparte, il quale altro non è che il loro profitto, ed avanzamento nella via dello spirito, come vedremo ne' Capi seguenti.

31. Ma

31. Ma perchè non è tutto oro ciò che riluce, come dice il proverbio: nè sempre è Angiolo di luce quegli, che risplende nelle visioni corporee, ma talvolta sotto manto luminoso si nasconde il padre delle tenebre, per illudere i nostri sensi, ed ingannare le nostre menti; perciò dopo aver dichiarato il fine, che ha Iddio compartendo tali visioni, è necessario dare alcuni contrassegni, per conoscere, quando in tali visioni comparisca Iddio, Gesù Cristo, Maria Vergine, i Santi, e gli Angioli del Paradiso per santo fine di tirarci soavemente alla perfezione; e quando comparisca il Demonio per lo fine perverso di condurci fraudolentemente alla perdizione; giacchè non vi è favore che faccia Iddio a' sensi esterni, ed anche a' sensi interni, che non possa in qualche modo contraffarsi dal nemico di Dio.

32. Primo segno di visione vera sia quello, anche assegnava S. Antonio, apportato dall' Angelico Dottore: *Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, non est difficilis beatorum spirituum, malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium: quia securitas animæ præsentis majestatis indicium est; si autem incussa formido permanserit, hostis est, qui videtur.* (3. p. qu. 30. art. 3.) E vogliono significare, che le visioni vere cagionano nel principio turbazione, e timore come accadde a Maria Vergine, che *turbata est in sermone ejus*; (*Luca cap. 1. 26.*) a Zaccaria; che *turbatus est videns, & timor irruit super eum*; (*ibid. v. 12.*) e ad altri Profeti, come si narra nelle sacre carte. Ma che? Alla turbazione presto succede l'allegrezza, il gaudio, e la tranquillità dello spirito. Vice versa le visioni diaboliche recano sul principio allegrezza, e diletto sensibile, ma vanno poi a finire in inquietudine, in tristezza, ed in turbazione. Questo segno viene riferito da S. Caterina da Siena, dal mio S. Padre Ignazio di Lojola nell' aureo suo libretto degli Esercizj Spirituali, e comunemente da tutt' i Dottori Mistici.

33. Da questo primo segno ne nasce un altro, ed è, che le visioni divine lasciano sempre serenità nella mente, e pace soave nell' anima. Facendosi Gesù Cristo vedere agli Apostoli dopo la sua Risurrezione, al primo suo comparire annunziava loro, e portava la pace: *Pax vobis*. Lo stesso Cristo, mandando a predicare i suoi Discepoli, comandò loro che recassero pace ad ogni casa, in cui avesser posto il piè: *In quamcumque domum intraveritis, primum dicite: Pax huic domui*: (*Luc. cap. 10. 5.*) per insegnarci, che non comparisce egli mai, e mai compariscono i suoi Santi agli occhi de' Fedeli, senza colmare loro la mente di serenità, ed il cuor di pace. Al contrario il Demonio lascia sempre torbidezza, tenebre, offuscazione, agitazione, ed inquietudine nella mente, nel cuore di quelli, che viene ad illudere con le sue false comparse.

34. Terzo, le visioni sante lasciano elevazione di mente in Dio, e buona disposizione all'orazione a cagione della luce, quiete, e tranquillità, che partoriscono nell' anima; al contrario le visioni diaboliche dopo aver con un falso gusto ricreata l'anima la lasciano al fine disgustata, innalberata, arida, secca, infastidita, ed indispostissima ad innalzarsi a Dio con l'orazione: onde ella esperimentando sì pravi effetti, si avvede dell' inganno, e la rigetta da se; come insegna Santa Teresa, dicendo, che *il Demonio fa rappresentazioni per disfare la vera visione, che ha veduta l' anima; ma talmente ella le ributta da se, s' altera, si disgusta, e s' inquieta, che perde la divozione, e gusto, che prima aveva, e rimane senza orazione alcuna*. (*In Vita c.28.*) Ed in conferma di tal verità adduce la propria esperienza, dicendo: *Questo, come ho detto, mi è occorso ne' principj tre, o quattro volte*.

35. Quarto, le visioni celesti portano sempre all' anima umiltà profonda, e sincera, perchè con la luce soprannaturale, che le infondono, le scuoprono con gran chiarezza i proprj mancamenti, e le proprie miserie, le fanno intendere con gran certezza, che ella in tali viste non ha cosa alcuna del proprio. Onde quella in vece d'invaghirsi, profondamente si umilia, e si confonde: perchè, come dice Gersone, *vera humilitas semper existens socieata visitationibus bonis, atque divinis, dat cognoscere ad imum, & veraciter defectus suos, per quos sibi homo displicet, redditurque vilis, atque abominabilis in conspectu suo* (*de Contempl. cap. ult.*). Quindi proviene, che dette anime sono alienissime dal palesare a chi che sia tali favori, e dovendoli manifestare a' loro stessi Padri Spirituali per la necessità che hanno di essere da quelli regolati, non vi s' inducono se non con molta ripugnanza, e con gran rossore. Non così però accade nelle visioni false, che provenendo dal padre della superbia, instillano sempre nell' animo di chi riceve qualche vana compiacenza, qualche stima propria, e non di rado una certa voglia di far palese sotto pretesti insussistenti ciò, che all' anima è accaduto in segreto.

36. Si avverta però; potersi dare il caso, che

che riceva alcune apparizioni divine, e che poi le sieno ingerite dal nemico specie di vanità: in questo caso la superbia non dee rendere il Padre spirituale sospetto dello spirito del suo penitente, perchè non viene questa instillata al di dentro dalla visione, ma suggerita al di fuori dal Demonio invidioso del di lui bene. Ma come potrà il Direttore conoscere, se una tal vanità sia effetto di apparizione falsa, o sia suggestione del Demonio, sopraggiunto a disturbare l'opere di Dio con queste arti maligne? Faccia così, esamini diligentemente dopo i favori, che egli riceve da Dio, se rimanga umile, e confuso, con basso conoscimento, e dispregio di se, sicchè i pensieri vani gli sopraggiungano poi importuni con gran tormento: in tal caso può credere fondatamente, che le visioni sieno da Dio, e che la vanità sia dal nemico turbatore della pace. Se poi egli vegga, che i pensieri prosontuosi gli sono ingeriti dalle apparizioni stesse, o mentre sono presenti, o dopo che sono svanite, senza che producano in lui sentimenti veri di un'intima, quieta, soave, e sincera umiltà; creda pure, che tali visite non vengono dal Cielo, ma dall'Inferno. Con questo stesso discernimento, e cautela discreta proceda il Direttore in tutte le altre grazie soprannaturali, di cui parleremo nel presente Trattato, giacchè in tutte possono intervenire gli stessi inganni.

37. Quinto le visioni di Gesù Cristo, di Maria Vergine, e de' Santi sono sempre decentissime, e col loro volto, e co' loro atteggiamenti mostrano un non so che di celeste, e nell'animo di chi le mira sentimenti di gran purità. Dove che le apparizioni diaboliche, ancorchè rappresentino le sembianze di Cristo, e de' suoi Santi, hanno sempre qualche cosa di sconcio, e specialmente nella fronte, o pure nelle mani o ne' piedi (disponendolo Iddio per disinganno delle anime) sogliono mostrare qualche segno di brutalità. La dilettazione poi, che partoriscono, se bene si osservi, ha qualche sentore di carne, e l'amore che instillano, non è affatto puro. Così dice S. Teresa, parlando di queste visioni false: *Chi averà avuta vera visione di Dio, ben subito se ne accorgerà; perchè, quantunque incominci con consolazione, e gusto, l'anima nondimeno lo ributta da se, ed a mio parere debbe ancora essere differente il gusto, e che non mostra segni di amor puro, e casto: onde in breve dà ad intendere chi egli è* (in Vit. cap. 18.). Ma più calcatamente parla a questo proposito S. Bonaventura: *Non videtur praetermittendum, quod quidam decepti a seductoriis spiritibus, vel propriis falsis opinionibus, putant sibi apparere in visione vel ipsum Christum, vel ejus gloriosam Genitricem, & non solum amplexibus, & osculis, sed etiam aliis interioribus gestibus, & actibus ab eis demulceri, ut sicut spiritus ipsorum interius ab ipsis consolatur spiritualiter, ita & caro exterius sibi congruo oblectationis sensu sensibiliter demulceantur, & carnaliter consoletur, quod non solum est falsum, & seductorium, sed etiam blasphemia gravis esse comprobatur. Spiritus Sancti visitatio, sicut contra omnia vitia reprimenda, & detestanda infunditur, ita & singulariter contra carnis illecebras opponitur* (7. in proces. Relig. cap. 18.)

38. Sesto, le visioni sante portano sempre seco amore verso Dio, affetto alle cose celesti, distaccatamente dal mondo, desiderio di mortificazione, di penitenze, e fortezza nell'esercizio delle virtù: perchè a questo fine appunto da Dio si concedono a' suoi servi per animargli alla perfezione. Niente di questo recano all'anime le visioni false, anzi se la persona presentemente le riceva, e vi aderisca, la rendono sempre più vana, poco obbediente, tenace del proprio parere, condiscendente a se stessa, indiscreta con gli altri, impaziente, immortificata, lasciandole solo un'esteriore apparenza di spiritualità, da cui delusa la meschina perseveri con pertinacia ne' suoi inganni, perchè in realtà il demonio, formando varie traveggole negli occhi, o nella mente di persone spirituali, altro fine non ha che instillare ne' loro cuori il suo spirito perverso, e tirarle passo passo alla perdizione.

39. Settimo, apparendo i Personaggi del Cielo, non dicono cosa alcuna, che non sia vera, che non sia di momento, che non sia santa, che non sia d'utile all'anima, e di gloria a Dio; perchè vengono dal Paradiso, per recarci spirito di verità, e di santità. Al contrario apparendo i demoni, o dicono il falso, o riferiscono cose inutili, e vane, o insinuano cose nocive; o se dicono ciò ch'è vero, e ciò ch'è buono, lo fanno col perverso fine di accreditare col vero il falso, e col bene il male: perchè in realtà il padre della menzogna, e l'architetto de' tradimenti, e degl'inganni, non può (se non degenera da se stesso) con altro linguaggio ragionare.

40. Questi sono i caratteri principali, con cui potrà il Direttore agevolmente discernere le visioni vere dalle false, facendovi sopra diligente esame. Nè solamente regolandosi con essi, potrà formare retto giudizio delle visioni corporee, di cui abbiamo qui ragionato; ma anche delle visioni immaginarie, ed intellettuali, di cui parleremo poi, giacchè

la

in tutti i contrassegni del vero, o del falso spirito sono gl' istessi.

CAPO IV.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette Visioni corporali, i quali debbono osservarsi anche circa l' altre specie di Visioni, di cui tratteremo ne' seguenti capi.

41. AVvertimento I. Non debbe il Direttore permettere a chicchessia di bramare visione alcuna; di qualunque specie essa sia, nè di chiedere a Dio tali cose sotto qualunque pretesto. Primo, perchè tali desiderj nascono sempre da superbia, o almeno da una curiosità, come nota il Padre Alvarez de Paz: (*part. 3. lib. 5. cap. 19. 10.*) *Nam indicium est superbiæ, aut saltem vanæ curiositatis, vel leves res extraordinarias experiri*. Secondo, perchè con tali desiderj vani si dà ansa al demonio di macchinare le sue frodi, da cui l' anima rimanga illusa. Quelle cose solamente debbono da noi desiderarsi, e chiedersi incessantemente a Dio, con cui diventiamo più perfetti in noi stessi, e più graditi agli occhi suoi. Or tali non sono certo le visioni, le locuzioni, le rivelazioni, e le profezie, in cui vi è molto pericolo, e non molta utilità. Sono bensì le mortificazioni, il distacco dal mondo, l' annegazione di se stesso, la carità verso Dio, e verso il prossimo, e specialmente la santa umiltà, con cui più che con qualunque altra cosa si espugna il cuor di Dio a compartire i suoi doni. Queste cose dunque, e non quelle debbono bramarsi da una persona spirituale, e domandarsi a Dio con gran fervore. E però dice bene S. Bonaventura (*Sent. Dist. 9. art. 1. quæst. 9.*) che *tales visiones, vel apparitiones, potius sunt formidandæ, quam desiderandæ*.

42. Avvertimento II. Se poi accada, che l' anima fuor d' ogni sua brama, e fuor d' ogni sua aspettazione incominci a ricevere qualche visione corporale, ed anche immaginaria, o intellettuale, usi il Direttore sul principio due cautele a mio credere molto importanti per la buona condotta del suo penitente. Gli comandi, che apparendogli in avvenire altro simile oggetto, o questa sia Gesù Cristo, o Maria Vergine, o qualche Santo del Paradiso, rigetti positivamente la visione, e le resista con tutte le sue forze. Quindi verrà il Direttore a discernere, se le visioni sono al suo discepolo inviate dal Cielo, o dall' Inferno: perchè essendo diaboliche, il demonio in vedersi costantemente rigettato, partirà confuso, nè tornerà sì presto a presentarsegli avanti sotto mentite sembianze di santità. Come nelle Vite de' Padri narrasi di quel santo Monaco, che apparendogli il demonio in forma di Gesù Cristo, chiuse subito gli occhi, e disse queste parole: *Io non mi curo di vedere Gesù Cristo in questa vita*. A queste parole il nemico svergognato se ne partì. Se poi le visioni saranno sante, e vere, nulla gioverà a discacciarle qualunque resistenza; anzi resistendo la persona per obbedienza, e per umiltà, la visione si farà più perfetta: e se prima era corporale, passerà ad essere visione immaginaria, diverrà forse più sublime: almeno lascerà impressi nell' anima maggiori effetti: perchè Iddio non si offende di tali ripulse, anzi le gradisce, se ne compiace, e le premia per quel sentimento basso, che la persona mostra di se, e per quel distaccamento, ch' esercita, da ogni diletto sensibile, ancorchè sia spirituale, e santo, e però tutte le resistenze, fatte da S. Teresa alle comparse di Cristo, nulla giovarono, acciocchè non tornasse il Redentore a spesso favorirla colla sua divina presenza. Anzi che essendole state una volta vietata affatto da' suoi Direttori l' orazione con comando indiscretissimo, mai più che allora fece orazione, investendola Iddio co' suoi lumi, assorbendola co' suoi affetti in ogni tempo, in ogni luogo, e fino in mezzo al sonno, come dice alla stessa. (*in vita cap. 29.*) *In principiare i Confessori a comandarmi, che io facessi queste prove, e resistenze, cominciò anche ad essere maggiore l' accrescimento delle grazie, e favori; e volendomi divertire non poteva uscire dell' orazione, anche dormendo, parmi che io stessi in essa . . . nè era in mano mia (per molto che io volessi, e procurassi) di non pensare in lui, contuttociò obbediva quanto potea; ma poco, e niente poteva in questo*. Ecco come le resistenze fatte a' favori di Dio, massime per ordine de' Confessori, non diminuiscono punto, anzi gli accrescono, e li fanno divenire più perfetti. E però la Santa in altri luoghi consiglia, che si usino tali pruove con l' anime, che incominciano ad avere favori sensibili di visioni, rivelazioni, ed altri simili, e si continuino finchè il Direttore giunga a conoscere la qualità de' loro spiriti.

43. L' altra cautela, che dovrà praticare il Direttore co' Penitenti, che principiano a ricever visioni, sarà questa: il comandar loro, che preghino Iddio seriamente, e di cuore, che li conduca per altra strada più sicura alla perfezione. Questo consiglio vien sug-

gerito, ed approvato da molti Dottori Mistici, e fu praticato da S. Teresa per due anni interi. Ce lo attesta ella stessa (*in vita cap. 25.*) *Io pure*, dic' ella, *tutta la mia orazione ordinava a questo, e quanti conosceva servi di Dio, pregavagli ad impetrarmi dalla divina Maestà, che mi guidasse per altra strada; e questo mi durò non so se due anni, che di continuo lo chiedeva al Signore.* Un tal regolamento è convenientissimo per due ragioni. La prima, perchè siccome non vi è via più sicura per andare a Dio, quanto quella della fede, che non è soggetta ad errori; così non vi è strada più pericolosa quanto quella delle visioni, delle locuzioni, e delle rivelazioni, che sono sottoposte alle illusioni de' demonj, agl'inganni della propria fantasia, e quel ch'è peggio, all'abuso, e mala corrispondenza di quegli stessi favori, che si ricevono. Poichè non è facile ad un'anima, che si vede straordinariamente favorita da Dio, mantenersi in un concetto vile, e in disprezzo totale di se stessa, e che provando comunicazioni saporitissime a' sensi stessi del corpo, se ne resti in un pieno distacco. Perciò dicea bene S. Filippo Neri, ch'è difficile non invanirsi punto nelle visioni, e più difficile non riputarsene degno, e difficilissimo credersene affatto indegno, e il preferire (come pur convien fare, per procedere con sodezza di virtù) la pazienza, l'obbedienza, e l'abbiezione a tali soavità tanto conformi alla nostra natura, avida d'ogni piacere. Chi non vede dunque, quanto sia conveniente ad un'anima, e quanto grato a Dio, che vedendosi ella già introdotta per una strada sì splendida, sì deliziosa, qual'è la via de' divini accarezzamenti, ricusi di camminare per quella, per lo timore che ha della propria fiacchezza, e chiegga istantemente d'esser condotta per la strada più tenebrosa, e men soave della pura fede, sol perchè le vede men pericolosa, e spera per essa giungere a Dio con maggior sicurezza? La seconda ragione, perchè conviene, che l'anima sia in questo modo regolata, si è il buon avvezzamento, ch'ella dee prendere fino dal principio, che incomincia a ricevere grazie sensibili. Poichè assuefacendosi la persona a supplicare Iddio frequentemente, che voglia rimovere da se tali grazie, e conferirle a chi n'è più meritevole, a buon conto è molto lontana dal bramarle, e volendogliele poi Iddio compartire, le riceve con totale distaccamento, e con timore; il che è appunto quello, che rende all'anime profittevoli tali favori, come spiegheremo in breve.

44. Avvertimento III. Se poi dopo che il Penitente avrà molte volte pregato Iddio a condurlo per la strada meno scabrosa, e molte volte avrà costantemente resistito alle visioni, che gli sogliono accadere, vedrà il Direttore, che queste non cessano, anzi piuttosto si accrescono; esamini attentemente, se dette visioni lasciano nell'anima effetti santi, e specialmente quelli, che ho enumerati nel capo precedente, come caratteri infallibili di buono spirito. E se egli ve li rinvenga, ordini al suo discepolo di lasciarsi guidare dallo spirito di Dio senza fare altre resistenze, nè opporsi con altre nuove ripulse, perchè in questo caso può prudentemente credere, che tali viste vengono da Dio, al cui spirito non è lecito resistere, quando sia sufficientemente provato, e riconosciuto per tale. Questo appunto fu il regolamento, che praticò S. Francesco Borgia con lo spirito di S. Teresa. Erano già due mesi, da che ella per ordine de' suoi Padri spirituali faceva ogni grande sforzo, per resistere a tutte le visioni legali, e favori, con cui l'accarezzava il Signore, quando giunto in Avila il detto Santo, bramò ella, ed ottenne di conferire con esso lui la sua orazione, e le grazie, che in essa Iddio le compartiva. Dopo averla egli ascoltata, le diede la seguente risposta, riferita dalla stessa Santa (*in vita cap. 24.*) *Che era spirito di Dio, e che non gli parea bene di fargli più resistenza, che sin allora s'era ben fatto. Ma che sempre incominciassi l'orazione con un passo della passione: e se poi (non procurandolo io) il Signore mi elevasse lo spirito, non facessi resistenza, ma lasciassi operare a sua Maestà, e che il fare altrimenti sarebbe già errare. Come quegli, che in questa via dello spirito camminava di buon passo, diede medicina, e consiglio buonissimo. Quanto giova in ciò l'esperienza!* Osservi qui il Direttore, che S. Francesco Borgia non solo vietò a S. Teresa il far nuova resistenza alle visioni; ed altre grazie, che ella solea ricevere nelle sue divote orazioni; ma, le aggiunse, che il ripugnar di vantaggio sarebbe errore, perchè trovò in lei i caratteri di un vero spirito, e dall'altra parte vide, che la Santa ripugnando, e pregando avea resistito abbastanza a' favori del Cielo. Apprenda dunque il Direttore sotto il magistero di un sì gran Santo, quale debba essere il suo regolamento in casi simili.

45. Avvertimento IV. Passiamo avanti a vedere ciò, che dovrà fare l'anima, a cui non converrà più resistere alle visioni, che già fondatamente si credono provenire da Dio.

Dio. Tutta la diligenza, tutta l'attenzione, tutta la premura del Direttore circa tali anime dee consistere in questo, che ricevono le visioni (lo stesso dico delle locuzioni, di cui parleremo a suo luogo,) con totale distaccamento; che subito se ne spoglino, non vi pensino, non riflettano sopra, come non le avessero ricevute, e seguitino a procedere avanti a Dio col lume della fede nelle sue orazioni, accettando però i buoni effetti, che dette visioni lasciano loro impressi, e prevalendosene per servizio delle virtù. Questa dottrina inculca ad ogni passo S. Giovanni della Croce (*lib. 2. cap. 11. 16. & alibi*) nella sua Salita al Monte Carmelo. Ma acciocchè bene s' intenda, e se ne vegga la convenienza, è necessario premettere alcune annotazioni.

46. Bisogna in primo luogo distinguere la grazia, che Iddio fa a' sensi esterni, o a' sensi interni con le predette visioni, dagli effetti, che si producono dall' istesse visioni nell' anima, che le riceve; o pure come parlano altri Dottori Mistici, bisogna distinguere il sugo, ed il midollo della grazia, dalla corteccia dell' istessa grazia. La corteccia della grazia, parlando delle visioni, è la rappresentazione chiara, e distinta, che si fa di qualche oggetto all' orecchio, se la visione sia corporea, o alla mente, se la visione sia immaginaria. Il sugo poi, o il midollo della grazia sono gli effetti salutari, che quella rappresentazione divina lascia scolpiti nell' anima: e. g. una bassa ed umile cognizione di se stesso congiunta con certo annichilimento interno, un grande, e forte incitamento alla vera virtù, un diletto vincitore d' ogni difficoltà, che si attraversa al bene, un gran distaccamento dalle cose create, un vivo desiderio di patire, una elevazione di mente in Dio, ed un amore ardente o di Dio, o d' altro oggetto divino, e cose simili.

47. Secondo convien sapere, che i detti effetti si producono dalle visioni nell' anima, o ella le ammetta, o non le ammetta, o vi rifletta, o pure porti altrove il pensiero, e si distragga: perchè siccome non dipendono le visioni dalla nostra accettazione, ma passivamente, e indipendemente da ogni nostro consenso si producono negli occhi nostri, o nella nostra fantasia, o mente; così non dipendono dalla nostra accettazione gli effetti delle stesse visioni, ma proposte che sieno (o vi si fermi l' anima, o nò) si producono in lei senz' alcuna sua industria, e consentimento certi efficaci incitamenti al bene, e certe forti inclinazioni alla virtù. Spiega questo egregiamente il predetto Santo con la seguente similitudine. Fate, che uno vi tocchi, o vi percuota in una mano con un ferro rovente: è certo che (vogliate, o non vogliate) vi rimane impressa nella mano la scottatura, e la piaga: perchè siccome senza vostro consenso fu fatto il tocco di quel ferro infocato; così senza alcun vostro consenso dee seguire la piaga, ch' è effetto infallibile di un tal toccamento. Lo stesso dite nel caso nostro.

48. Terzo, bisogna fissarsi in mente questa verità, che tutto il buono della visione non consiste nella rappresentazione degli oggetti, ancorchè sieno soprannaturali, e divini, ma consiste unicamente negli effetti santi, che producono: e però questi soli, come ho già detto, sono il midollo, ed il sugo di tali grazie, quell' altra è la corteccia. Questo è tanto vero, che se non portassero seco le visioni questi effetti salutari, piuttosto riuscirebbero nocive, che utili alle nostre anime; nè mai Dio le compartirebbe ad alcun suo servo. La ragione di questo la reca S. Gio: della Croce sparsamente in più luoghi della precitata opera. Primieramente tutto ciò che rappresentasi a' nostri sensi esterni, ed interni, anche con visione soprannaturale, e divina, non può esser mezzo prossimo per unirci a Dio con unione d' amore: perchè i nostri sensi ajutati ancora da ministero Angelico, non in altro modo possono esprimere i loro oggetti, che per mezzo di forme, e di figure corporee: nè in questo modo è rappresentabile Iddio, che non ha figura, non ha sembianze esprimibili per mezzo di tali immagini usuali, o fantastiche. Solo la fede è mezzo prossimo per unirci a Dio con l' amore, perchè essa sola ci rappresenta, benchè oscuramente, Iddio, quale è in se stesso, infinito, immenso, incomprensibile, ineffabile, inaccessibile. Che se a queste tenebre di fede si aggiunga qualche raggio di luce soave, o del dono della sapienza, o del dono dell' intelletto, già la fede illustrata unisce la volontà a Dio con dolce amore. Quindi siegue, che tutto il buono, che hanno le visioni fatte a' sensi, sono gli effetti santi, che lasciano nell' anima, per cui da lontano almeno la dispongono all' unione con Dio: che se questo non avessero, ad altro non servirebbero, che ad imbarazzare la fede inimica de' sensi.

49. Secondo. Non vi è cosa più facile, che prendere attacco a queste visioni sensibili per lo gran diletto, che arrecano all' appetito sensitivo, e perdere la nudità dello spi-

spirito, tanto necessaria per andare avanti nel cammino dell' orazione, e per accostarsi a Dio. Da un tal attacco poi quasi da propria radice nasce un certo compiacimento, e soddisfazione vana, che la persona di se stessa si prende: parendole di essere già qualche cosa avanti a Dio; da cui si vede favorita in varie guise: cose tutte pericolose, anzi fatali allo spirito; mentre non solo l' indeboliscono, come fanno gli altri difetti; ma l' estinguono affatto. E però chi non vede, che se le dette visioni non avessero il compenso degli effetti santi, che destano nell' anima, sarebbero piuttosto da sfuggirsi come nocive?

50. Terzo. Le visioni sono soggette a molti inganni; nè vi è anima, benchè guidata dallo spirito retto di Dio, che camminando per questa strada, non riceva tra le molte visioni sante qualche illusione o dal Demonio, o dalla fantasia. Sicchè anche per questo titolo le visioni, se non portassero seco effetti di santità, sarebbero più da temersi che da bramarsi.

51. Posto tutto questo, già vede il Direttore come dovrà portarsi con l' anime che ricevono visioni, benchè sieno buone, e sante. Comandi loro, che prendano il midollo, ed il sugo di tali apparizioni, e lascino la corteccia, che a nulla giova. Voglio dire, ordini loro, che passata la visione, se ne spoglino subito, non vi riflettano, non vi si fermino sopra, adescate da quel diletto sensibile, ch' essa reca con la sua ricordanza. Abbraccino soltanto gli affetti santi, da cui già si trovano accese, e di umiliazioni profonde, e di distaccamento generoso da tutto il creato, e di desiderj grandi di mortificarsi, di patire, e di operare per Dio, e di carità verso Dio, e di amore, e zelo verso il prossimo, ed altri simili, che appartengono all' esercizio delle vere virtù. In oltre avverta, che nelle loro operazioni non si propongano avanti gli occhi gli oggetti di que' personaggi celesti, che hanno veduti, ma si mettano sempre avanti le verità di fede, e le contemplino col lume di essa fede, con cui solo l' anima va sicura, e si unisce prestamente a Dio. Da una tal direzione seguiranno infallibilmente tutti questi vantaggi, che l' anima prenderà tutto il buon delle visioni, e lascerà tutto il pericoloso, ed in questo modo seconderà l' intenzione di Dio, che altro fine non ha donando visioni, rivelazioni, e cose simili, che lasciare altamente scolpiti nelle anime i predetti effetti sopranaturali, acciocchè le risveglino alla virtù, secondo quello che dianzi abbiamo detto. Seguirà in oltre, che l' anima non prenderà attacco a tali viste, e al diletto, che da quelle gliene risulta, e molto meno le si attaccherà alcuna vana compiacenza, mentre di tutto, come supponiamo, si spoglierà prestamente. Ne pure sarà soggetta ad illusione; e quando ancora il Demonio si accosti per ingannarla, come quel suo spoglio totale manderà a voto tutte le sue trame, e farà che non abbiano alcun effetto; e finalmente non ismarrirà la strada della fede, che conduce dirittamente a Dio, e sola può congiungerci con lui con vincolo di amore. Così eviterà tutti que' pregiudizj, che possono nascere dalle visioni, se non se ne faccia quel buon uso, che conviene.

52. Questa direzione suggerita, ed inculcata frequentemente da S. Gio: della Croce, fu prima di lui insegnata da' Santi Padri, ed è poi stata seguita da quasi tutt' i Dottori Mistici più accreditati. S. Dionisio Areopagita consiglia al suo Timoteo, che per unirsi con Dio; lasci tutte le operazioni de' sensi, tra quali entrano senza dubbio le visioni, di cui parliamo. (*Myst. Theol. cap. 1.*) *Tu autem, Timothee, circa mysticas visiones forti concertatione sensus relinque*: e questo stesso torna ad inculcargli più volte. Lo stesso insegnò S. Agostino (*Medit. cap. 27.*) *Transeat anima, & transcendat omne, quod creatum est; currat, & ascendat velociter, & pertranseat, & in eum, qui creavit omnia, quantum potest, oculos fidei dirigat*. Vuole il Santo Dottore, che l' anima fissi l' occhio della fede in Dio, trascendendo quanto di creato le può essere rappresentato da' sensi, nel che manifestamente si includono le predette visioni. Ma più chiaramente spiega San Bernardo questa importante dottrina, laddove dichiara quel passo dell' Evangelio, in cui Cristo comparso alla Maddalena, le fece rigoroso divieto di non toccarlo: *Noli me tangere*. Non volle il Redentore, dice il Santo, che lo toccasse la Maddalena, acciocchè ella non si appoggiasse all' esperienze de' sensi, nè si attaccasse ad esse, non potendoci questi dar di lui giusta notizia; ma si assuefacesse ad operare con la fede, con cui sola possiamo formar concetto in qualche modo proporzionato alla di lui grandezza. Ecco le sue parole. (*in Cant. serm. 38.*) *Noli me tangere; hoc est, desuesce huic seducibili sensui, innitere verbo fidei assuesce; fides nescia falli, fides, invisibilia comprehendens, sensus penuriam non sentit; denique transgreditur fines rationis, humanæ naturæ usum, experientiæ terminos. Quid interrogas oculum, ad*

quod

quod non sufficit? Et manus quid explorare conatur, quod supra ipsam est? Minus est quidquid illa, vel ille renunciet. Sane fides pronuntiat de me, quæ majestati nihil minuat: disce id facere certius, id tutius sequi, quod illa sua fecit. E parlando di quell'altro passo del Vangelo, in cui disse Cristo agli Apostoli, che lo Spirito Santo non sarebbe venuto, s'egli, non si fosse allontanato da loro: *Si autem non abiero, Paraclitus non veniet ad vos:* dicono i sacri Interpreti, sotto la scorta di S. Agostino, che l'impedimento non era nella persona di Cristo; era negli Apostoli per l'attacco materiale, e sensibile, che aveano preso all'umanità del Redentore, trattando dimesticamente con esso lui: e pure era necessario, che con la partenza di Cristo deponessero quell'attaccamento imperfetto, e ponendosi in oscura fede, si disponessero alla venuta dello Spirito Consolatore. Tanto è vero, che l'anima, la quale riceva visioni di oggetti divini, se ne dee tosto spogliare, e mettersi in pura fede, prevalendosi soltanto degli effetti, che le rimangano impressi, se non vuole, che le viste istesse, e lo stesso tratto co' Personaggi del Cielo, le impediscano come agli Apostoli, la venuta dello Spirito Santo, che l'unisca con Dio in vincolo di Amore.

53. Ma qui possono sorgere in mente del Direttore alcuni dubbi, i quali conviene dilucidare, acciocchè per la via di queste visioni proceda senza intoppo nella guida dell'anime. In primo luogo potrebbe egli dubitare, se debba dispensarsi dalle predette regole un'anima, a cui siasi altamente scolpita nella fantasia qualche visione, nè possa da essa divertirsi. In secondo luogo potrebbe nascergli dubbio, se possa la persona in tempo di grande aridità ripensare a qualche visione passata, per risvegliare con quella memoria lo spirito abbattuto, ed oppresso. Il primo dubbio si fonda in una proprietà delle visioni vere, che lasciano nella memoria una specie viva di se, per cui di ordinario mal non si dimenticano, anche dopo la serie di molti anni: il che non accade nelle visioni false, che presto si cancellano dalla memoria. Il secondo dubbio si fonda in un'altra proprietà delle visioni sante, ed è, che ritornando alla mente rinnovano quegl'istessi effetti buoni, che produssero la prima volta, non però con l'istessa vivacità, ed efficacia, ma in un grado assai più rimesso: il che non avviene nelle visioni diaboliche, che niun effetto santo cagionano nè con la loro presenza, nè con la loro memoria.

54. Al primo dubbio rispondo, che la persona debbe in questo caso con qualche massima di fede correggere ed innalzare quell'immagine, che nella fantasia l'è rimasta impressa. Ha veduto alcuno, a cagione d'esempio, Gesù bambino luminoso, e vago nell'Ostia sacra, e qualunque volta torna a rimirare la Santissima Eucharistia, torna quell'immagine a presentarsele avanti con molto suo diletto, e gli pare quasi di nuovamente vederlo. Faccia egli così: emendi questo fantasma divoto con una verità di fede, e dica, che il Redentore nascosto invisibilmente sotto gli accidenti eucaristici, è senza paragone più bello, più vago, più maestoso, più amabile, ed in questa massima oscura di fede lo contempli, e lo ami. Un altro ha avuto una visione di Gesù glorioso, e di Gesù addolorato sopra la Croce, e gli sembra d'averlo sempre presente: nobiliti questa immaginazione sensibile, passando per mezzo della fede dall'oggetto che vede, ad un altro oggetto che non vede con la sua fantasia. Pensi, che quell'uomo piagato, ed afflitto è un Dio d'infinita maestà, d'infinita potenza, e d'infinita grandezza ec. onde siegue, che l'amore, ch'era verso Gesù Cristo tanto tenero, e sensibile, passi in un amore dello stesso Cristo più spirituale, e più puro. Io non voglio già dire con questo, che non abbiamo a pensare a Gesù Cristo, ed alla sua santissima Umanità: questo è un errore, che ho impugnato altrove. Dico, che ci abbiamo a pensare anche dopo le visioni, non però fermandoci in quella immagine, e rappresentazione materiale, che dà gusto al senso con pericolo di attaccamento? ma sollevando, e nobilitando quell'istessa rappresentazione sensibile con cognizione di fede, ch'è più spirituale, e produce nello spirito un amore più perfetto, e più puro. Lo stesso dico delle visioni di Maria Vergine, degli Angioli, e de' Santi: passi l'anima da quelle viste materiali, che le stanno gagliardamente fisse nella mente, a ciò che di loro insegna la santa fede e circa la potenza e circa la dignità, e circa la gloria, che godono; e con la guida di essa pratichi inverso loro gli atti di ossequio, di venerazione, di preghiere, e simili. In questo modo le visioni, benchè radicate profondamente nella mente, non pregiudicheranno alla purità dello spirito.

55. In quanto al secondo dubbio, dico, che in tempo di aridità non è male rammentarsi di qualche visione sensibile, che la persona abbia in altro tempo ricevuta, per risvegliare lo spirito addormentato; con questa avvertenza però, che ricevuto il buon effet-

effetto di quella eccitazione, ed elevazione di mente in Dio, abbandoni l'anima la corteccia di quella visione, e se ne rimanga con Dio in pura fede. Anzi ne pure è male il ricordarsene anche fuori dell'aridità, purchè si proceda con la detta cautela. E però si avverta, che quando noi diciamo, che non dee l'anima riflettere alle visioni dopo averle ricevute, ma spogliarsene prestamente; non pretendiamo dire, che non vi possa riflettere, quanto basti, per sollevar l'anima a Dio in fede con soavità, e pace: questo non impedisce l'unione con Dio, anzi le può esser d'ajuto. Pretendiamo solo biasimare quell'anime, che conservano le specie, che dalle visioni sono rimaste nella loro memoria, e ne fanno archivio, come di S. Gio: della Croce; ci si fondano, ci si appoggiano con pregiudizio della fede, che non và per via di viste, ma contempla all'oscuro le verità soprannaturali, e divine. Pretendiamo anche riprendere quell'anime, che vanno ripensando a tali apparizioni soavi, per quel gusto, e diletto spirituale, che provano in una tale rimembranza: e benchè non paja loro di farlo a questo fine, si vede però, che praticamente vi ha in loro questa gola spirituale, e questo pascolo d'amor proprio sommamente pregiudiciale agli avanzamenti del loro spirito: perchè non si curano di passare da quell'oggetto visibile, che le diletta, alla verità invisibile, che loro insegna la fede, per mezzo di cui solamente s'infonde lo spirito sodo, e l'amor puro. Queste sono le ragioni, per cui inculchiamo tanto all'anime che hanno visioni, che prendano gli effetti santi, che quelle lasciano, e tosto se ne spoglino, restandosene con mente elevata in Dio. Del resto poi non si vieta di ridurle alla memoria in occasione di aridità, purchè si proceda con le debite cautele, e molto meno in occasione di esercitare gli atti delle virtù; se si esperimenti derivare da una tale rimembranza gran vigore, e gran lena per operare.

56. Avvertimento V. Tutto ciò, che abbiamo detto fin'ora, vale in caso che il Direttore e per gli effetti che vede, e per le prove che ha fatte, giudichi che le visioni del Penitente provengano da cagione soprannaturale, e santa. Ma se poi venga egli in cognizione esser quelle illusioni del Demonio, o n'abbia un ben fondato sospetto, dee praticare diverso regolamento. Comandi allora al suo discepolo, che rigetti tutto costantemente con nausea, che al primo apparire di quelle false immagini s'armi del santo segno della Croce; che getti acqua benedetta in faccia al nemico, per metterlo in fuga; che ricorra subito a Dio, ed a Maria Vergine, acciocchè lo difenda dalle frodi del comune avversario; che gli faccia espresso comando di togliersi immantinente dalla di lui presenza, e sopra tutto gli ordini di non lasciar l'orazione, sotto pretesto di deludere le trame del suo nemico: perchè il demonio talvolta, benchè sia scoperto, torna con le illusioni, affinchè l'anima o intimorita, o annojata abbandoni l'orazione. Lo consigli più tosto a disprezzare nel modo già detto tutte le rappresentazioni, che gli propone, e poi ad alzare la mente a Dio, e nascondersi con la fede in lui; e col lume che gli darà l'istessa fede, esercitarsi in affetti proporzionati. Non approvo però ciò, che suol praticarsi da alcuni in tali casi; cioè di far gesti sconci, o sputare in faccia alla figura di Gesù Cristo, di Maria Vergine, o de' Santi, sotto cui comparisce il demonio travestito: perchè, come disse bene a S. Teresa un gran Teologo, all'immagini del Redentore, della sua Madre, e de' suoi Santi si ha da portare rispetto, ancorchè sieno dal demonio istesso formate, come appunto non lasceremmo di rispettare un'immagine di Cristo, che fosse dipinta da un perfido, e scellerato Pittore.

57. Avvertimento VI. Non vorrei che il Direttore in sentire tanti gran pericoli, che s'incontrano nelle visioni, o relazioni, ed in tanti avvertimenti che si danno per indirizzo di quelle anime, che Iddio conduce per queste vie straordinarie, prendesse un orrore a tali favori, ed una totale miscredenza a chi riceve: perchè questo sarebbe appunto quello, che tanto biasima la nostra Santa Maestra. Parla ella così: (*Fondaz. c. 13.*) *Pare che ad alcune persone causi spavento il solo udire nominare visioni, o rivelazioni. Ma io non intendo, per qual cagione tenghino per cammino tanto pericoloso il condurre Iddio un'anima per di qua, e donde proceda questo stupore*. Poco dopo soggiunge: *A pochi Confessori andranno queste tali, che non le lascino impaurite. Che certo non ispaventa tanto il dir loro, che il demonio ad esse rappresenta molte sorti di spirito di bestemmia, e cose spropositate, e disoneste; quanto si scandalizzano che venga loro detto che hanno veduto, o sentito parlare qualche Angiolo, o che loro si è rappresentato Gesù Cristo Crocifisso Signor nostro*. Così dice la Santa, e ciò che dee recare maggior maraviglia, si è, che questi di ordinario sono letterati, che leggono tutto giorno Vite de' Santi, ed hanno spesso per le mani Istorie

Ec-

Ecclesiastiche, e veggono quasi con gli occhi loro, che appena vi è nella Chiesa di Dio Santa alcuna, o Santo Confessore, i quali vivendo in carne mortale non ricevesse visioni, o alcun altro di que' favori, ch' essi hanno tanto in orrore. Sicchè non possono fare a meno di confessare, esser questa una strada breve, e compendiosa, per giungere prestamente alla cima della santità. Ma dirò io, donde procede questo loro soverchio timore? Nasce dal non essersi eglino mai seriamente applicati allo studio di queste materie, e dal non essersi posti mai attentamente a considerare le vie straordinarie, per cui guida Iddio alcune anime alla perfezione. E però accade ad essi ciò, che avviene ad un discepolo interrogato dal suo Maestro di qualche dottrina, la quale egli ha trascurato di studiare, che subito alle prime interrogazioni impallidisce, e teme: dove che si rallegrerebbe piuttosto, se si fosse con lo studio impossessato di tale dottrina.

58. Si guardi dunque il Direttore di dare in questi eccessi biasimevoli, che non possono ridondare in utile dell'anime, nè possono conferire alla loro giusta direzione. Io non nego, che le visioni, ed anche le locuzioni divine sieno soggette a molte illusioni, (come veggiamo pur troppo accadere tutto giorno, e noi abbiamo già notato di sopra) e che da alcune anime non si faccia il buon uso, che si dee di tali doni soprannaturali: onde in vece di esser per loro come tanti gradini per salire in alto, servono loro d' inciampo per precipitare al basso. Ma questo non dee diminuirci il concetto, e la stima, che dobbiamo avere di esse, perchè alla fine poi sono grazie grandi di Dio, e sono mezzi efficacissimi per la nostra salute, e perfezione: ma dee solo renderci prudenti, e cauti circa il regolamento dell'anime, acciocchè ad esse non accadano quegli inganni, o que' pregiudizj, in cui altre anime sono incantamente incorse. Nè dee questo cagionare in noi un timore esorbitante, e quasi uno spavento, come dice la Santa; ma solo dee metterci in attenzione per non errare, perchè grazie a Dio, non mancano regole, nè manca mai il lume, e l'assistenza del Signore, con cui discernere lo spirito vero dal falso, e per governare gli spiriti buoni in modo, che si approfittino de' favori, che sono loro da Dio comunicati. Il che è appunto lo scopo, a cui tendono gli avvertimenti, che finora abbiamo dati, e che daremo nel capo seguente.

59. Avvertimento VII. Ma neppur vorrei, che il Direttore desse nell'altro estremo contrario, e che affezionandosi soverchiamente a questa sorta di grazie, divenisse troppo amico di visioni, e di rivelazioni, e troppo affezionato a chi le riceve, perchè da questo seguirebbero due gravi inconvenienti. Il primo è, ch'egli diverrebbe giudice appassionato di tali favori, ch'è quanto dire, si renderebbe inabile a giudicarne con rettitudine, mentre lusingato dalla sua inclinazione, e dal suo affetto, penderebbe sempre a decidere in favore del Penitente con suo gran pericolo. Il secondo è, che essendo egli troppo amante di visioni, imprimerebbe infallibilmente questo spirito proprietario nelle anime da lui dirette. Senta ciò, che dice a questo proposito S. Giò: della Croce. (*In ascen. Mont. lib. 2. c. 18.*) *Pare a me, ed è così, che se il Padre spirituale è amico di revelazioni*, (lo stesso s'intenda dell'altre grazie) *di maniera che egli faccia molta forza, e diane soddisfazione, e gusto nell' anima, non potrà lasciare, ancorchè egli non lo conosca, di non imprimere nello spirito del discepolo quel medesimo gusto, e stima: se però il discepolo non fosse in questo più accorto, meglio intendente di lui, ed ancorchè lo sia, gli potrà far gran danno il praticare, ed il conferire con lui.* Vada dunque il Direttore per la via di mezzo, se brama di far buona condotta nella guida dell'anime: non sia nemico di visioni, e di rivelazioni, perchè è errore manifesto; non ne sia troppo amico, perchè è cosa di gran pericolo; non le abbia in orrore, perchè è una stoltezza; non le ami soverchiamente, e non ne faccia troppa stima, perchè è una debolezza.

60. Il mezzo fra questi due estremi viziosi a mio parere consiste in questo. Primo, che il Direttore abbia stima di dette visioni, e rivelazioni, essendo doni di Dio, ma però n'abbia una stima moderata, e ne formi una giusta idea, pensando, che sebbene sono grazie di Dio, sono però di sfera inferiore a' gradi di orazione, di cui abbiamo ragionato nel precedente Trattato; mentre per se stesse non santificano il soggetto, potendosi tali grazie concedere non solo agl' imperfetti, ma anche a' peccatori. Secondo, che non reputi santa quell'anima, che riceve tali favori, nè punto le si affezioni per cagione di essi: poichè le visioni, e le rivelazioni, considerate in se stesse, non ci fanno nè più buoni, nè più cattivi: solo dal buon uso di esse possono seguire avanzamenti notabili nella perfezione. Terzo, che il Direttore, non mostri mai a' suoi Penitenti quell'istessa stima moderata, che ha di tali grazie, ma dopo avergli ascoltati, concluda con dire che

che se ne spoglino, e che la santità non consiste in tali cose; ma nell'umiltà, nell' obbedienza, nell'annegazione di se stesso, nella pazienza, e sopra tutto nell'umiltà, e carità, e gli animi all'esercizio di queste, e di tutte le altre virtù. Questa parmi che sia la strada di mezzo, per cui egli camminerà insieme col suo Penitente sicuro.

61. Avvertimento VIII. Avverta il Direttore, che da' due predetti estremi dannosi ne nascono due altri non meno perniciosi, da cui bisogna, che egli ancora declini con gran cautela, se vuol procedere per lo mezzo della virtù, e della discrezione. I Padri spirituali, che sono nemici di visioni, e di rivelazioni, ricusano di ascoltare quelle persone, che dicono ricevere tali favori nelle loro orazioni, ed incominciando alcuna di esse a parlare di tali cose, chiudono loro subito la bocca, dicendo: *Accusatevi de' vostri peccati. Io non voglio sentire queste cose, Sono vostre sciocchezze. Sono delirj della vostra fantasia.* Io non ho capito mai, che bene possa ridondare all'anime da un procedere sì improprio, sì irragionevole. Conciossiacosachè o l'anima, dico io, è illusa dal demonio nelle sue visioni, o ingannata dalla propria fantasia, o è favorita da Dio. Se è illusa dal demonio, cresceranno senza fallo le illusioni, se non vi sia chi l'ascolti, e la diriga; se è ingannata dalla propria immaginazione, sempre più s'imbroglierà con le sue specie malinconiche; o stravolte, se il Confessore, ch'è Medico di tali mali, non la renda avvertita, e non le insegni il modo di regolare la sua debole fantasia; se poi è favorita da Dio, come farà la povera a camminare sicura per via tanto pericolosa senza Direttore, e senza guida?

62. Aggiungete, che l'anime, le quali hanno vere visioni, e sante rivelazioni, provano una somma difficoltà, ed una ripugnanza estrema in palesarle. E però se accada, che un Confessore le atterrisca, e con parole improprie chiuda loro la bocca, difficilmente s'inducono a riaprirla mai più. Odano come parla su questo particolare S. Gio: della Croce: *Non perciò converrà, che i Padri spirituali mostrino loro dispiacere ad esse*, (parla delle rivelazioni) *nè di tal maniera l'abborriscano, e le disprezzino, che diano poi loro occasione di non si arrischiare a manifestarle* (*In ascen. mon. lib. 2. cap. 32.*). Così il Santo. In due soli casi credo che si potrebbe procedere co' penitenti con modo aspro. Primo, in caso che sappia il Confessore, che qualche persona finge visioni; per acquistarsi credito di gran bontà. Secondo, in caso, che alcuna persona, avvertita più volte a disprezzare tali cose, già scoperte manifestamente per false, non volesse soggettarsi al parere, ad eseguire l'obbedienza del Ministro di Dio. Fuori di questi due casi un tal modo di operare non può essere all'anime senonchè di danno, e di rovina. Se poi il Direttore sarà troppo amico di visioni; darà nell'estremo opposto: portato dal genio, si tratterrà co' penitenti più di quello che richiede il loro bisogno; tesserà con esso loro lunghissimi discorsi su tali materie, e vi consumerà ore, ed ore replicate, e mattinate intere, più per soddisfare alla propria inclinazione, ed al proprio gusto, che all'altrui necessità. Questo è un altro scoglio pericolosissimo, non solo per lo perdimento di tempo, e gl'inconvenienti, che ne nascono e dall'una, e dall'altra parte; ma molto più, perchè procedendo così il Direttore, si rende sempre più inabile ad una giusta direzione, come ho già un'altra volta accennato. Ognun sa, che la pia affezione si tira dietro l'estimazione dell'intelletto: onde questo non giudica più secondo la ragione, ma secondo l'inclinazione della volontà, da cui si trova prevenuto.

63. Dunque il Direttore anche in questo tenga la strada di mezzo, e si porti così. Non discacci mai (eccettuati i due predetti casi) chi a lui ricorre, per confessargli le dette grazie, che gli pare aver ricevute: l'oda con pazienza, l'interroghi con carità, e dia con benignità a ciascuno risposte convenevoli. Anzi se gli sembrerà, che la persona sia guidata da buono spirito, le faccia animo, acciocchè vinca la ripugnanza che prova in aprirsi; l'ajuti a palesarsi in tutto; e bisognando, gl'imponga precetto di manifestarsi interamente, come dice S. Gio: della Croce, benchè per altro rigidissimo in queste materie. *E se sarà bisogno, mettendo loro precetto: perchè alle volte tutto bisogna, e giova, per superare le difficoltà, che l'anime sentono in trattarne, e conferirne:* (*Sal. al Mon. lib. 2. c. 22.*) intende le rivelazioni. Ma avverta però a non allungare, e moltiplicare con tali anime i discorsi più di quello che esiga la loro direzione, perchè trascendendo i termini del bisogno (se questo accada con eccesso, e con frequenza) verrebbe a dare nell'altro estremo, che abbiamo con gran ragione biasimato. Concluda sempre le sue conferenze; esortandole allo spoglio, ed allo spropriò di tutto ciò, che veggono, o pure odono nelle loro orazioni, ed animandole all'eserci-

zio

zio delle virtù sode, che è tutto il sugo di tali grazie.

64. Ma acciocchè il Direttore abbia nell' occasioni pronti alla mente gli avvertimenti importantissimi, che ho dati nel presente capitolo, voglio ristringergli in poche parole. Prima non permetta mai ad alcuno il desiderare, o chiedere visioni, o rivelazioni soprannaturali. Secondo, ricevendole qualche anima contra sua voglia, le comandi su i principj di resistere loro a tutto potere, ed a raccomandarsi di cuore a Dio, che la conduca per altra strada: ma intanto vada egli diligentemente osservando quali sieno gli effetti, che rimangono in lei dopo le dette grazie, quale, e quanto sia il profitto spirituale, che ne ritrae. Terzo, se col progresso del tempo potrà il Direttore formare giudizio prudente, che tali visioni sono da Dio, ordini al suo discepolo di lasciarsi guidare dallo spirito del Signore: ma però usi nello stesso tempo ogni maggior premura, che ricevendo tali favori, subito se ne spogli e se ne proprj; e proceda a lume di fede nelle sue orazioni: che riceva il midollo di dette grazie, consistente ne' buoni affetti, e senta incitamenti alla virtù, e lasci la corteccia delle rappresentazioni dilettevoli, e notizie gustose comunicatele dalla divina bontà. Quarto, s'egli vede, che la ricordanza delle visioni passate giovi al suo discepolo per avvivare la fede, e per prender animo, e vigore nell' esercizio delle virtù, può permettergliene la rimembranza, purchè però presa quella santa eccitazione, abbandoni tosto la corteccia di tali grazie. Quinto, se il penitente non potrà allontanare dalla memoria qualche specie di visione profondamente impressa, procuri che almeno la perfezioni, e l'innalzi con qualche massima di fede. Sesto, si guardi sopra tutto il Direttore di non dare in estremi viziosi, cioè di non esser nemico, nè troppo amico di visioni, rivelazioni, e di non abborrire, e di non amare soverchiamente chi le riceve; di non iscacciarlo da se, e di non ammetterlo a troppo lunghe conferenze, vada per la strada di mezzo di una giusta moderazione.

CAPO V.

Altri avvertimenti pratici al Direttore circa le predette Visioni, adattati agli oggetti particolari, che in tali Visioni possono rappresentarsi.

65. Già dicemmo nel capo secondo, che gli oggetti delle visioni corporee (lo stesso dico delle visioni immaginarie, ed anche intellettuali) possono essere celesti, e santi: e tali sono gli oggetti di quelle visioni, in cui si rappresenta o Gesù Cristo, o Maria Vergine, o alcun Angelo, o qualche Santo del Paradiso. Possono essere santi, ma non celesti; tali sono gli oggetti di quelle viste lugubri, in cui si presentano a nostri sguardi l'anime afflitte del Purgatorio. Possono essere finalmente nè celesti, nè santi, ma infernali; e tali sono gli oggetti di quelle spaventose comparse, in cui si fanno vedere anime disperate, che penano colaggiù negli abissi. Secondo questa divisione presa dalla diversità degli oggetti, che possono avere le vere visioni, daremo avvertimenti particolari al Direttore circa il modo, con cui dee regolare le anime, a cui o l'una, o l'altra di esse accada.

66. Avvertimento I. Benchè in tutto il precedente capitolo abbiamo dati avvertimeti circa le visioni, in cui si manifestano i personaggi del cielo, contuttociò la scabrosità della materia richiede, che qui aggiungiamo qualche altro avviso particolare. Il primo sia, che il Direttore non corra subito a condannare per false, o diaboliche le visioni corporee, e fantastiche, per lo solo motivo, che la persona che le riceve, sia per anche imperfetta, e debole nell'esercizio delle cristiane virtù: perchè tali grazie per questo fine appunto si concedono molte volte da Dio, acciocchè rendano perfetta l'anima, che tale ancora non è. Convien per tanto sapere, che due sorte di grazie vi sono: altre le quali suppongono, che il soggetto sia giunto già alla perfezione, o non ne sia molto da lungi. Tali sono l' unione mistica, l'estasi, i ratti, specialmente que' più perfetti, che legano quasi inseparabilmente l'anime con Dio: perchè dovendo l'anima per mezzo di questi favori sublimi congiungersi con Dio, anzi trasformarsi in lui, non conviene che le si concedano, se prima non si è con l'acquisto di una gran perfezione resa simile allo stesso Dio, quanto comporta la nostra fragile condizione. Altre grazie poi vi sono, le quali non richieggono che sia già perfetto il soggetto, che lo riceve; ma si danno da Dio, acciocchè lo perfezionino: perchè queste grazie non uniscono l'anima con Dio, ma solo vi lasciano certe qualità divine, con cui si vada ella disponendo ad una tale unione. Di queste specie appunto sono le visioni, di cui ragioniamo, particolarmente le visioni corporee, che si fanno agli occhi; le quali sogliono il più delle volte concedere a' principianti, che non hanno ancora fatto gran progresso nella via della perfezione. Per conoscere dunque se

se tali grazie provengono da Dio, o pure dal suo nemico, non tanto si fermi il Direttore a considerare lo stato di perfezione, a cui l'anima è giunta, quanto gli effetti, che in essa lasciano. Noti e. g. s'ella dopo le visioni rimanga con cognizione di se umile, e bassa; se resti più animata alla mortificazione di se stessa, e delle sue passioni, più pronta all'obbedienza, più disposta al patire, più caritativa verso il suo prossimo, e se vada sempre più profittando nell'acquisto delle vere virtù. Quando egli vi ravvisi tutto questo, speri pure, che abbiano Iddio per autore, non ostante che vegga in lei varj mancamenti, e difetti, da cui non si è saputa ancora correggere.

67. Dalla mancanza di questa discrezione presero origine tutt' i gran travagli, con cui fu afflitta S. Teresa da'suoi Confessori. Perchè scoprendo questi in lei qualche mancamento, subito gettavano a terra il tutto, come narra l'istessa Santa, dicendo: (*In vita c. 28.*) *Onde quello, che liberamente, e senza avvertirlo, dicea loro, pareva ad essi poca umiltà; ed in vedendomi qualche mancamento (che molti se ne poteano vedere) subito condannavano tutto*: fino a comandarle come le soleva accadere, il Redentore, che lo allontanasse da se con atti di gran dispregio. Si ajutava ella, come riferisce in più luoghi, a rappresentar loro i grandi effetti, che in lei lasciavano le predette grazie, per cui già trovavasi cangiata in un'altra: Ma quelli delusi dalla falsa persuasiona, ch' essendo tanto favorita da Dio, dovesse già essere perfetta, non poteano rimanere persuasi della verità del suo spirito. Impari dunque il Direttore dagli altrui sbagli, a non isbagliare in casi simili.

68. Avvertimanto II. Non permetta il Direttore all'anima, che ha visioni di Gesù Cristo, o di Maria Vergine, o de'Santi, che presti loro atto alcuno di venerazione, e di culto, prima ch' egli abbia fatto e circa le dette visioni diligenti esami, a sopra di lei dovute pruova. Cerca S. Tommaso, se nelle apparizioni, o visioni sia lecito adorare il Redentore, o la sua Madre, o i suoi Santi, nell'atto che quelli ci si presentano alla vista degli occhi, o della fantasia, o della mente; e risponde, che se la comparsa sia diabolica, e la persona presti gli atti di adorazione, con condizione attuale esprimente la persona di Cristo, o di Maria Vergine, dicendo e. g. espressamente così: *Se tu sei Gesù Cristo, se tu sei la sua Madre, io ti adoro*: non vi è alcun male: ma se poi faccia ella senza alcuna espressa condizione tali adorazioni, vuole che non possano essere mersi da peccato, e da colpa; benchè pur altro vi sia sempre una certa condizione abituale, per cui non adorerebbe quell'immagina, se sapesse che il Demonio è nascosto sotto quelle sembianze: *Dicendum, quod non potest Diabolus in specie Christi apparens, sine peccato adorari, nisi sit conditio actu explicita; non enim sufficit solo habitu: quia illa novitas rei insolitæ, considerationem, & attentionem requirit; sicut dicitur de Beata Virgine*, Luc. 1. *quod cogitabat qualis esset ista salutatio* (*in 3. Sent. dist. 9. qu. 1. art. 2.*)

69. Tutto questo però si debbe intendere in caso, che la persona, la quale adora l'oggetto rappresentevole in visione, non apparendo giusto fondamento di credere, che quello sia Gesù Christo, o la Madre, o qualche personaggio della sua corte, senza considerazione, e con temerità si ponesse ad adorarlo, perchè allora si esporrebbe al pericolo d'Idolatrare, come accenna l'istesso Dottore Angelico: *Quia ista novitas rei insolitæ, considerationem, & attentionem requirit*; e ne apporta l'esempio di Maria Vergine, che prima di rispondere all'Angiolo, si pose a riflettere seriamente seco stessa la qualità di quella subita apparizione: *Cogitabat qualis esset ista salutatio*. Del resto poi se l'anima e dagli effetti santi, che in se stessa pruova, e sopra tutto da una fede intellettuale, infallibile, che dalle vero visioni suole infondersi, sia assicurata della verità dell'oggetto, non solo non pecca adorandolo, ma esercita atti di culto soprannaturali, e meritorj. Ma perchè niun'anima dee fidarsi mai di se stessa in cosa di tanto pericolo, tocca al Confessore ad entrare di mezzo, come Giudice, ed a prescrivere ciò, che ella debba fare. Egli per tanto si contenga così, per non errare in cosa di tanto rilievo. Per tutto quel tempo, in cui sarà che il suo discepolo resista a fine di chiarirsi del vero, come abbiamo avvertito di sopra, gli ordinerà ancora, che sospenda ogni atto di adorazione. Quando poi si sarà assicurato dello spirito del Signore, (inteado di quella sicurezza, che si può avere in tali cose) potrà anche permettergli ogni espressione d'ossequio, di venerazione, e di amore, avvisandolo però, che se egli in qualche sua visione provi effetti diversi da quelli, che ha esperimentati per lo passato, torni a sospendere ogni atto, ed a rigettare il tutto. Dico questo, perchè non di rado accade, che tralle visioni vere, che Iddio concede a' suoi servi, s'introduca alcuna volta il Demonio con qual-

qualche sua falsa rappresentazione.

70. E per questa istessa ragione esiga rigorosamente da lui, che gli palesi fedelmente quanto gli accade in questa parte, senza tenergli nascosta cosa alcuna; ch'è appunto il consiglio, che Iddio diede a S. Teresa. *Molte volte mi ha detto il Signore*, riferisce la Santa, (*in Vit. cap. 26.*) *che non lasci di comunicare tutta l'anima mia, e le grazie ch'egli mi fa col Confessore, il quale sia dotto, e che l'obbedisca*. E perchè fu una volta consigliata da un Confessore poco esperto a non conferire più con alcuno i favori, che Iddio frequentemente la compartiva, parendogli, che fosse già sufficientemente provato, ed assicurato il di lei spirito, subito fu dal Signore avvertita a non seguire quel reo consiglio. *Intesi dal Signore*, dic' ella, *che era stata mal consigliata da quel Confessore, che in niuna maniera tacessi cosa alcuna a chi mi confessasse; atteso che in questo vi era gran sicurezza: e facendo il contrario, potrei alcuna volta ingannarmi (in eodem cap.)* Vegga dunque il Direttore, quanto importi per la buona condotta del suo discepolo, ch' egli interamente gli si manifesti, senza nascondere cosa alcuna: mentre tante volte tornò Iddio ad inculcare alla predetta Santa questo scoprimento totale. Dunque egli ancora l'esiga da lui con gran rigore.

71. Avvertimento III. Sia questo avvertimento circa le apparizioni, che talvolta si fanno da quelle anime sante, che sono ancor tenute ristrette nel carcere del Purgatorio, lungi dalla Patria beata. E primieramente si osservi, che diversi sono i modi, con cui sogliono farsi vedere quelle anime sconsolate. Molte volte sotto sembianze dolenti si presentano agli occhi de' viventi, cinte attorno attorno di cocentissime fiamme. Altre volte comparisconо con gramaglie di lutto squallide, e meste, mandando dalla bocca gemiti, e sospiri dolenti. Alcune volte si presentano avanti con quell' istesse forme, che avevano i loro corpi in vita, o dopo morte, dando però sempre segni di mestizia, di dolore, e di pianto. E tutte queste loro comparse incutono sempre in chi le mira turbazione, timore, tremore, e vivo compatimento verso le loro pene. Accade ancora, che talvolta compariscono in forma di cose insensate, o inanimate, come di luce, di fuoco, di fiamma, di nube, di ombra, ed anche di cocchio, di rota, di pietra, e che poi si manifestano con qualche parola, a chi le vede sotto quelle apparenze. Di tutti questi diversi modi di apparizioni si trovano esempj e nelle Vite de' Padri, e nell' Istorie Ecclesiastiche, e questi stessi esempj si trovano approvati da persone dotte, e specialmente dal Padre Pietro Tireo, che di proposito, e dottamente ha scritto di ogni specie di apparizioni: e però non possono ragionevolmente discredersi.

72. In altri modi ancora di gran lunga più spirituali de' già detti si manifestano talvolta quell' anime afflitte. Accade alcuna volta, come riferisce Lopez Ezequerra, che si desti in un' anima divota una memoria di qualche defunto sì viva, sì radicata, ch' ella non possa con qualunque sua industria, o sforzo rigettarla da se. O pure accade, che un' anima conosca con gran certezza di esser sempre accompagnata da alcuno, senza sapere chi egli sia; e che dovunque ella vada, o si fermi, se lo senta vicino, o si trovi in sua compagnia; benchè per altro volgendo gli occhi attorno, nulla vegga: il che non accade mai senza turbazione, e terrore. Spesso anche avviene, che le dette anime si manifestino, o per dir meglio, Iddio le manifesti per mezzo di una pura, ma chiara, e certa intelligenza del misero stato, in cui si trovano, acciocchè si rechi loro ajuto con l'orazione, con le Messe, e con altri suffragj. In questo caso la loro presenza puramente intellettuale non apporta alcun timore.

83. Non voglio trattenermi in riferire i contrassegni, con cui possa discernersi, quando le visioni dell' anime purganti sono vere, e quando false: perchè credo, che di rado s'intrometta il Demonio in questa specie di visioni, quali, o vere, o false che sieno, sempre muovono i fedeli a far del bene in suffragio di quell' anime afflitte. E sebbene può in tali apparizioni aver gran luogo l'immaginazione, non può questa però recar gran danno, se la persona senza far alcun caso di quei terri fantasmi, che le si presentano alla fantasia, offerisca orazioni indeterminatamente o per quell' anima, che le par di vedere, o per altre, che stanno sicuramente a penare tra le fiamme del Purgatorio. In un caso però stia avvertito il Direttore a non dar fede alcuna a tali apparizioni; ed è, se un peccatore vissuto scandalosamente, e poi morto all' improvviso, o pure senza segni particolari di penitenza, comparisse ad alcuno, recandogli la nuova di trovarsi in Purgatorio. Tema pure in tal caso, perche ne ha giusta cagione, che una tale comparsa possa provenire dal Demonio, qual è solito accreditare la morte de' peccatori con queste false apparizioni, acciocchè altri malviventi prendano una mal fondata spe-

speranza di morir bene, vivendo male; ed affidati in questi esempj fallaci, si ostinino nelle loro iniquità. E però avverta il suo discepolo a non dar credito alla detta visione, come sospetta di falsità, e gli proibisca con gran rigore di non palesarla a chicchessia, non potendo, seguire alcun bene da una tal manifestazione, ma bensì molto male. Non gli vieti però di pregar per quell' infelice, che che sia di lui, giacchè non vi è pericolo che vadano a voto le sue preghiere.

74. Se poi l'anima di quello, che comparisce, non sia stata persona di sì ree qualità; bisogna che il Direttore osservi ciò, che ella chiede nella sua comparsa. Se ella domanda Messe, Orazioni, Suffragj da offerirsi personalmente da quello, a cui si manifesta, gli ordini pure di eseguirli: poichè dato il caso, che in tale apparizione non vi fosse illusione o del demonio, o della fantasia, e che quell' anima non istesse a mondarsi nel Purgatorio, ma a spasimare negli abissi, tanto l'opere buone, che a lei non giovano, potrebbero essere di giovamento ad altre anime purganti, e sarebbero di gloria a Dio, e di merito a chi le fa. Se poi l'anima, che apparisce, imponga cose da eseguirsi da alcuni, o imbasciate da recarsi loro da sua parte, che debbe il Direttore procedere con gran prudenza, acciocchè non nascano sbagli, inquietudini, e turbazioni. In tal caso; se egli dopo avere esaminate diligentemente le cose, reputi vera l'apparizione, e l'imbasciata da recarsi sia cosa di gloria di Dio, può concedere al penitente la licenza di manifestarla in terza persona, senza scoprire se stesso, ma vada assai cauto in questi casi, perchè possono nascere notabili inconvenienti.

75. Avvertimento V. Questo avvertimento sarà circa le visioni dell'anime dannate, in cui bisogna procedere con maggior circospezione, che in tutte le altre. Già dissi, che queste apparizioni sono rarissime. E se alcuna volta accade, che qualche anima sventurata sprigionata da quel carcere sempiterno, torni a farsi vedere su questa nostra terra (permettendolo Iddio per fini di sua molta gloria) la di lei comparsa non è mai senza dimostranze terribili, nè senza timore, spavento, ed anche tramortimento di chi riceve una visita sì funesta. In simili casi (se pure ne accadesse mai alcuno al Direttore) imponga egli al suo discepolo rigoroso silenzio, e non gli permetta, che tralasci le orazioni, ch' era solito a fare per lei, se in caso, che quegli fosse stato gran peccatore, morto impenitente, senza i Sagramenti di Santa Chiesa, con segni manifesti di eterna perdizione: perchè altrimenti può, e debbe avere qualche speranza di sua salute. Proccuri però che si approfitti di tal vista, per proccurare con maggiore attenzione, vigilanza, e con maggior fervore di spirito la salute.

76. Accade ancora talvolta, che alcuno sia portato a vedere con visione immaginaria il carcere dell'Inferno. Se questo sia un peccatore ostinato, la cui durezza abbia Iddio voluta espugnare con quella vista spaventosa, tornerà egli a se stesso con desiderj di gran penitenza, ed intraprenderà un tenore di vita austera, anche superiore alle forze umane, come accadde a quel Padre di famiglia riferito dal venerabile Beda, (*lib.* 13. *de gest. Anglor.*) ed all'Abate Rotimondo, rapportato da Cesario, (*Lib. cap.* 3.) ed a molti altri narrati da Scrittori molto autorevoli. In tal congiuntura allarghi pure il Direttore la mano, perchè questi tali sono di ordinario mossi da impulso particolare di Dio, a cui si appartiene dar loro forze bastevoli, per reggere a' rigori di penitenze asprissime; giacchè ve gl' incita con la forza delle sue inspirazioni. Proccuri però, che in tutto sieno soggetti alla sua direzione, nè intraprendano cosa alcuna senza la sua obbedienza: perchè operando altrimenti, sarebbero molto sospetti i bollori del loro spirito austero. Se poi la persona, a cui Iddio fa questa grazia, sia di costumi illibati, qual' era S. Teresa, allorchè fu condotta a vedere, ed a provare le pene dell'Inferno; altro Iddio non pretende allora, che accendere in quella affetti santi, e desiderj efficaci di maggior perfezione; e però toccherà al Direttore il secondare, e promovere in essa le intenzioni del Signore.

77. Avvertimento VI. Soprattutto avverta grandemente il Direttore, che il suo discepolo tenga segrete le visioni, le rivelazioni, ed ogni altro favore, di cui parleremo in questo Trattato, e che non palesi ad alcuno tali cose soprannaturali. Custodisca anch' egli con gran gelosia un segreto sì importante: perchè non è facile a dirsi, quanti sieno i danni, quanti gl' inconvenienti, che nascono dalla promulgazione di queste cose, e quante sieno l'anime, che sono rimaste pregiudicate, e talvolta ancora precipitate per questa poca cautela. Oda ciò, che dice S. Teresa in questo particolare: *Abbia gran cura la Priora, che cose, come queste, non si comunichino (ancorchè sieno molto di Dio, e grazie evidentemente miracolose) con persone di fuora; nè co' Confessori, che non han-*

no-

no prudenza in tacere, per il che importa ciò molto più di quello, che non si pensano. (*in Fond. cap.* 13.)

CAPO VI.

Si parla delle Visioni Immaginarie.

78. Abbiamo camminato a passi avanzati ne' capitoli precedenti, mentre parlando della prima specie di visioni, che sono le corporali, molte cose abbiamo dette, che appartengono anche alle visioni immaginarie. I contrassegni, che abbiamo dati per contraddistinguere le visioni vere dalle false, gli avvertimenti, che abbiamo prescritti al Direttore per regolamento di quell' anime, a cui Iddio comparte tali favori, competono all' une, ed all' altre visioni, e però egualmente debbono aversi presenti dal Direttore, o si tratti di quelle viste, che si formano nel senso esterno degli occhi, o di quell' altre, che si producono nel senso interno dell' immaginazione. Dovendo dunque trattar di proposito delle visioni immaginarie, non sarà necessario, che ci allunghiamo tanto, quanto ci siam distesi nella passata materia: mentre ci troviamo di aver già fatta buona parte del nostro viaggio; ma basterà soltanto dare quelle notizie, che sono proprie di tali visioni, ed in quanto all' intelligenza di esse, ed in quanto alla direzione di chi le riceve.

79. La visione immaginaria consiste *in una rappresentazione interna di qualche oggetto, che si forma nella fantasia per mezzo di specie o combinate, o di nuovo infuse, ed illustrate con lume soprannaturale, per cui vede la potenza dell' oggetto più chiaramente, che gli occhi del corpo non lo mirerebbero co' loro sguardi.* Dissi, che le visioni immaginarie sono una rappresentazione interna dell' oggetto, per distinguerle dalle visioni corporee, che sono immagini esterne degli oggetti, perchè si fanno nelle nostre pupille, che sono un senso esteriore. Dissi, che dette visioni si formano per via di specie o combinate, o infuse, e poi illustrate, perchè in ambidue i modi secondo San Tommaso si possono produrre tali visioni. Talvolta Iddio o per se stesso, o per mezzo di qualche Angelo (come dice il S. Dottore) ordina, e dispone le specie, che già erano nella fantasia acquistate per mezzo de' sensi esterni, ed in tal modo le combina, che vengano ad esprimere quell' oggetto, ch' egli vuole rappresentare. Poi infonde una luce celeste, con cui illumina le dette specie, acciocchè approssimino l' oggetto alla stessa fantasia, e ad essa lo facciano vedere presente con gran chiarezza. Altre volte Iddio per formar la visione immaginaria, non si serve delle specie, che già si trovano nella potenza immaginativa, ma ne infonde altre nuove, e l' illustra: onde l' anima vegga chiaramente, e con distinzione l' oggetto avanti a se.

80. Accade farsi la visione nel primo modo, quando Iddio vuol far vedere ad alcun suo servo un oggetto, di cui ha egli qualche specie atta a figurarlo, e. g. gli voglia far mirar Gesù Cristo, qual era in croce sul monte Calvario, e qual era Bambino nel vil tugurio di Betlemme, non essendovi alcuno, che di uomo, o moribondo, o bambino non abbia specie nella sua fantasia. Accade farsi la visione nel secondo modo, quando Iddio vuol mostrar ad un' anima qualche cosa sì eccelsa, di cui non abbia ella nella sua memoria fantastica specie alcuna idonea a rappresentarla: onde non possa senza infusione di nuove specie formarne una giusta immagine. Queste seconde sono le visioni immaginarie più nobili, e più sublimi. E. g. di questa specie appunto fu la visione, ch' ebbe più volte S. Teresa di Gesù Cristo glorioso. Dice ella (*in vit. cap.* 28.) che il Redentore le si fece vedere a poco a poco: prima le mostrò le sue mani, poi la sua faccia divina, nè potendo ella capire perchè volendo Gesù Cristo farsele vedere del tutto, se le andasse rappresentando parte a parte, le ne diede Iddio quella intelligenza, ch' ella istessa riferisce dicendo: *Intesi, che mi andava il Signore disponendo conforme alla mia natural debolezza: sia benedetto per sempre; poichè tanta gloria insieme così basso, e miserabile soggetto non l' avrebbe potuta soffrire.* Dice, *che ha sì gran forza questa visione, quando il Signore vuol mostrare all' anima parte della sua grandezza, e maestà, che tengo per impossibile, se non volesse il Signore molto soprannaturalmente ajutarla, con farla rimanere in ratto, o estasi (attesochè allora col godere, perde la visione di quella divina presenza) tengo, dico, ch' è impossibile a soffrirla alcun soggetto.* Dice: *Se io stessi molti anni immaginando, come fingere una cosa tanto bella, non potrei, nè saprei, attesochè eccede quanto di qua si può immaginare:* e segue a dire: *I splendori di quel gloriosissimo Corpo sono tanto diversi dalla nostra luce, che il Sole istesso a paragone di quelli sembra oscuro, fosco, e tenebroso; nè vorrebbero gli occhi, dopo quella vista interiore, riaprirsi mai più, per rimirarlo.* Or chi non vede, che non ha la nostra fantasia nell' erario della sua memoria specie abili ad esprimere oggetti sì subli-

blimi, sì eccelsi, e però volendo Iddio ammettere alcuno a viste sì alte, è necessario che gl'infonda specie rare, e pellegrine, per mezzo di cui ne formi le immagini proporzionate.

81. Dissi, che con le visioni immaginarie si vede l'oggetto più chiaramente, che con gli occhi istessi. Nè ciò sembri punto esagerato, perchè la luce materiale del Sole, che rischiara le specie visuali, che vengono all'occhio, non è da paragonarsi e nella vivacità, e nel chiarore con la luce celeste, che illumina le specie fantastiche, con cui si formano tali visioni: onde non è maraviglia, che per mezzo di queste si veggano gli oggetti con maggior chiarezza, e distinzione.

82. Queste visioni immaginarie di lor natura sono più perfette delle visioni corporee, perchè si producono nella fantasia, ch'è potenza più perfetta dell'occhio. E sebbene partoriscono quegl'istessi effetti santi, ch'enumerammo nel capo terzo, parlando delle visioni oculari; d'ordinario però li producono con maggior vivezza, e con maggior perfezione, perchè siccome si formano tali visioni nell'immaginativa, che ha gran dominio sull'appetito sensitivo; così hanno forza d'imprimere in esso dolcezza grande, affetti sensibili fervidissimi, e desiderj accesi di gran perfezione.

83. Si fanno sempre tali visioni improvvisamente, quando meno la persona le aspetta e passano in un baleno; almeno durano per un tempo assai breve. Questo è tanto vero, che Santa Teresa condanna per falsa quella visione immaginaria, che durasse un lungo spazio di tempo, e se ne protesta con le seguenti parole. (*Castel. int. mans.6.cap.8.*) *Quando l'anima potesse stare molto spazio mirando questo Signore* (parla della vista immaginaria di Gesù Cristo) *io non credo che sarebbe visione*; *ma qualche veemente considerazione fabbricata nell'immaginativa*; *e sarà alcuna figura, come cosa morta in comparazione di quest'altra*. Due sono le cagioni di questa brevità. La prima è la gran forza, con cui procedono queste specie di visioni, come dice la Santa Maestra sopraccitata: poichè è tanta la luce, che in esse s'infonde, e sì veementi sono gli affetti, che si destano, che non possono le potenze lungo tempo soffrirli. La seconda ragione è quella, che pure accenna l'istessa Santa, cioè, che la visione immaginaria suol passare in visione intellettuale, per cui l'anima smarrita ogni vista materiale, e sensibile, se ne rimane con le potenze spirituali sospesa in Dio.

84. Per piena intelligenza di questa seconda ragione, ed insieme di tutta la materia, che ora trattiamo, convien supporre una dottrina di S. Tommaso (*de Verit. quest.* 12. *art.* 12.) il quale asserisce, non darsi visione immaginaria perfetta, che non abbia annessa qualche visione intellettuale: poichè nel tempo stesso, che si rappresenta alla fantasia l'immagine materiale di qualche oggetto, s'infonde nell'intelletto una luce spirituale per cui egli penetra, e vede le verità, che Iddio per mezzo di tale rappresentazione sensibile gli vuol manifestare, sicchè vengono ad unirsi insieme vista di fantasia, e d'intelletto. Lo stesso afferma S. Teresa, ammaestrata dalla propria esperienza, con le seguenti parole. (*in Vita cap.* 28.) *Sebbene la visione di sopra, che io dissi* (intende la visione intellettuale di Gesù Cristo, di cui avea già parlato) *è più sublime, e più perfetta, nondimeno, perchè duri la memoria, conforme alla nostra fiacchezza, e perchè si tenga ben occupato il pensiero, è gran cosa il rimanere rappresentata, e posta nell'immaginativa così divina presenza* (intende per visione immaginativa:) *onde vengono sempre insieme queste due maniere di visione: e veramente è così, perchè con gli occhi dell'anima* (per gli occhi dell'anima intende l'immaginativa) *si vede l'eccellenza, la bellezza, e la gloria della Santissima Umanità, e per quell'altra, che si è detta di sopra, ci si dà ad intendere, come egli è Dio potente, che tutto può, tutto comanda, tutto governa, e che il suo amore riempie il tutto*. Ciò, che dice la Santa delle visioni del Redentore, debbe intendersi dell'altre visioni ancora: e così mentre vede alcuno con visione immaginaria Maria Vergine, e con la fantasia sta fisso a contemplare la forma, la figura, lo splendore, la bellezza, e la grazia di sì eccelsa Regina; nel tempo istesso intende, e vede per mezzo dell'intelletto con altra luce più pura ciò, che l'immaginativa non può vedere, voglio dire la sua dignità, la sua eccellenza, e le sue doti; onde vengono ad acoppiarsi visioni immaginaria, ed intellettuale circa lo stesso oggetto. E questa appunto è la seconda ragione da noi addotta, per cui le visioni immaginarie passano prestamente: perchè l'anima lascia presto la vista materiale, e sensibile dell'oggetto, per immergersi tutta nella visione intellettuale di esso: onde quella sparisce, e questa dura. Anzi se l'obbietto della visione immaginaria sia Gesù Cristo, rimane spesso l'anima in ratto, o in estasi, come accenna in più luoghi la Santa Maestra; perchè per mezzo della vista intellettua-

tuale va ad unirsi alla Divinità con lo smarrimento di tutt' i sensi, e dell'istessa apparizione di Cristo, che in quell' unione si perde.

85. Ciò non ostante però, che queste visioni immaginarie sieno brevi, lasciano sì altamente impressa la specie, e la memoria di se, che d'ordinario mai più non si dimenticano: nè accade mai la loro ricordanza senza qualche partecipazione di quei buoni effetti, che si provarono la prima volta; il che non avviene, come dissi altre volte, nelle visioni diaboliche, che presto svanisconο dalla memoria (se pure non volesse alcuno studiosamente conservarne la memoria) e ritornando alla mente, non producono effetto alcuno, senonchè dannoso. A questo proposito così parla la nostra Santa (*in vita cap. 28.*) *Rimane tanto impressa quella maestà, e bellezza, che non si può dimenticare; se non quando permette il Signore, che l' anima patisca una grande aridità, e solitudine, come dirò appresso, che allora anche di Dio pare che si dimentichi.*

86. Dissi, che d'ordinario mai non si scordano tali visioni: ed a bella posta posi quella parola *di ordinario*, perchè alle volte accade, che si dimentichino per sempre, perchè queste sono grazie, le quali e nel primo loro essere, e nel durare dipendono dall' arbitrio di Dio, e se mai avvenga, che Iddio vegga essere espediente al profitto dell' anima, che vadano in dimenticanza, gliele toglie affatto dalla memoria, come dice il Mistico Rusbrocchio, ed insegna l'esperienza istessa.

87. Nulla poi pregiudica alla piena, e perfetta formazione di visioni, che l'oggetto sia lontano, e. g. che Gesù Cristo, o Maria Vergine immaginariamente veduta da qualche persona, stia lungi da lei in Paradiso: perchè tutta la sostanza di tali viste viene dalla combinazione, o infusione delle specie, e dal lume divino, che le rischiara: e però se vi sia tutto questo, l'oggetto o sia rimoto, o vicino, sempre comparisce con gran chiarezza presente. Si figuri il Lettore di trovarsi dirimpetto ad un gran monte, sette, od otto miglia lontano, nella cui cima trovasi un uomo. Certo è, che non potrà egli in sì gran distanza vederlo, perchè le specie visive di quell'oggetto non possono per sì lungo tratto di aria distendersi, ma si smarriscono dirò così, per istrada. Ma se Iddio facesse, (come può farlo) che le dette specie, passando per sì gran mezzo, giungessero limpide, e chiare al di lui occhio, vedrebbe egli distintamente quell'uomo, come se egli stesse un solo passo lontano, perchè in realtà la vista d'un oggetto dipende dalle specie visive illustrate, ed introdotte dalla potenza dell'occhio. Applichi ora tutto questo alla visione immaginaria, ed intenderà, come per mezzo di essa possa da noi vedersi il Redentore, la sua Madre, ed i suoi Santi, benchè rimotissimi da noi nella patria beata. Non mi allungo in dare al Direttore contrassegni per distinguere le visioni immaginarie vere dalle false, perchè già gli apportai nel Capo terzo.

CAPO VII.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette visioni immaginarie.

88. Torno a dire, che gli avvertimenti esposti nel Capo quarto, e quinto, non furono da noi dati per le sole visioni corporee, che allora erano la principale materia del nostro discorso, ma anche per l'immaginarie; e circa queste ancora deggiono praticarsi dal Direttore. E però altro qui non mi rimane, senonchè dare alcuni avvertimenti particolari proprj, e specifici di queste visioni fantastiche, di cui ora trattiamo.

89. Avvertimento I. Avverte il Direttore, che secondo l'opinione de' Dottori Mistici le visioni immaginarie, più che le visioni oculari, e corporee, sono soggette all'illusioni del Demonio. La ragione, ch' essi adducono, è questa: perchè la fantasia è quella stanza, in cui il nemico può entrare più occultamente, quando vuole, se non sia da Dio impedito; ed entrandovi, come di frequente accade, vi fa gran baccano: ma non può l'iniquo entrare nell'intelletto ad espugnare la volontà, perchè di questa nobile potenza trova al suo ingresso chiuse le porte. Per tanto che fa il perfido? Penetra nell'immaginativa, muove i fantasmi, li combina, gli altera, e per mezzo di questi presenta specie fallaci, e insinghiere all'intelletto, acciocchè deluda la povera volontà. Posto dunque, che il Demonio abbia sì gran possesso nella nostra fantasia, vegga il Direttore con quanta cautela convien procedere circa le visioni immaginarie, che da Dio si fanno in questa potenza, mentre possono sì facilmente contraffarsi dal suo nemico; vegga ancora quanto sia conveniente appigliarsi alla pratica di quegli avvertimenti, che abbiamo dati ne' precedenti capitoli, per non isbagliare in cosa di sì gran pericolo.

90. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che le visioni immaginarie sono soggette ad alcune illusioni, a cui non sono sotto-

sopposte le visioni corporee, e tali sono gl' inganni della propria fantasia. Se vi fosse una persona, che credesse di vedere con gli occhi del corpo un oggetto, che in niun modo ha presente alla vista, ma solo si figura con la sua mente, piuttosto che illusa, dovrebbe dirsi stolta, perchè in realtà la vista degli occhi, l' immaginazione della mente, sono atti di diverse potenze, che non possono facilmente confondersi da persona, che non sia lesa di mente. Ma non bisogna così discorrere delle visioni fantastiche: perchè l'immaginazioni, che da noi si formano naturalmente, e le visioni immaginarie, che in noi si producono per divina virtù, procedono dall' istessa potenza; e però non è difficile, che la persona, massime se sia d' indole fissa, e malinconica, creda di vedere con la sua fantasia, e con visione divina ciò, che in realtà non così vede; ma si va immaginando internamente, e figurando co' suoi fantasmi. Contuttociò potrà il Direttore con varj contrassegni arguire con sicurezza, se ciò che dice il suo discepolo di vedere con gli occhi interni, sia visione divina, o pure sua mera immaginazione.

91. Primieramente le visioni immaginarie vere si fanno improvvisamente, quando meno la persona vi pensa, ed è lontanissima dal credere doverle accadere una tal cosa. Così dice S. Teresa. (*Castel. inter. mans. 6. cap. 9.*) *Stando l' anima molto lontana dal credere che abbia a vedere cosa alcuna, nè passandole per pensiero, in un tratto se le presenta tutto l'oggetto insieme.* Questo non accade all' immaginazioni naturali, quali l'anima va fabbricando da se stessa, e va combinando con le proprie industrie, come nota molto bene l'istessa Santa: *Elleno medesime vanno componendo quello, che veggono con la loro immaginazione.*

92. Secondariamente le visioni soprannaturali non si possono impedire dall' anima; voglia, o non voglia, le s' imprimono prestamente nel senso interiore: perchè non sono cose, che dipendono in modo alcuno dal suo arbitrio, dal suo consenso, e dalla sua elezione. L' afferma chiaramente la nostra Maestra; laddove parlando della visione immaginaria, dice, *che non vi è modo, per molto che noi facciamo, per vederla, quando vogliamo, nè per non vederla.* (*in Vit. cap. 29.*) Non così avviene nelle nostre immaginazioni: perchè siccome la persona le forma liberamente da se, così facendosi forza, può lasciare di formarle, e portare la mente ad altri oggetti.

93. In terzo luogo non si può nelle visioni vere o aggiugnere, o levare cosa alcuna: è costretta l' anima a riceverle invariabilmente, modo, con cui Iddio gliela rappresenta nella fantasia. Però bramando S. Teresa, (come ella narra di se) e proccurando nelle sue visioni di vedere qual fosse la grandezza, ed il colore degli occhi di Gesù Cristo, nulla le giovarono le sue industrie per ottenere l' intento; anzi nell' atto che tentava di scoprire quelle circostanze, che il Signore non le palesava, le svaniva affatto dagli occhi della mente la bella vista del Redentore glorioso. Al contrario poi alle nostre immaginazioni per vive, e veementi che sieno, possiamo togliere, o aggiungere ciò, che a noi piace, perchè sono opere, che dipendono dalla nostra libera attività. E così rappresentandosi alla mente con gran vivezza il corpo di Gesù Cristo glorioso, può aggiungere a quel corpo ideale maggior grazia, maggior bianchezza, e maggior luce, e gliela può scemare ancora, se vuole: perchè non è un altro quello, che gli pinge nella mente una tale immaginazione: egli stesso è il Pittore, che la forma da se co' colori della sua fantasia.

94. In quarto luogo le visioni di Dio producono quegli effetti santi, e salutevoli, che enumerai nel capo terzo; dove che le traveggole della nostra immaginazione non lasciano alcuno effetto buono. Le persone, che danno in tali debolezze, se ne restano dopo i loro dolci inganni, senza inclinazione nè al male, nè al bene. Non si sentono portare al male, perchè non fu il Demonio la cagione, che le fece travedere; non si sentono incitare al bene, perchè la natura fragile fu la causa del loro inganno; e però conclude la sopraccitata Santa (*Cast. inter. mans. 6. cap. 9.*) che *senza sentire effetto alcuno rimangono fredde assai più, che se vedessero dipinta una immagine divota.*

95. Da quest' ultimo segno forse più che dagli altri, potrà prender lume il Direttore, per discernere, se le visioni del suo discepolo sieno favori di Dio, o tradimenti della sua immaginazione. In caso che lo trovi ingannato, non proceda con esso lui con gran rigore; sì perchè gl' inganni della fantasia sono meno pericolosi, e nocivi, che l'illusioni diaboliche; sì perchè il più delle volte accadono senza colpa dell'anima, per mera debolezza di questa potenza materiale, (intendo, se la persona non sia disubbediente, procace, e con suo grave danno non aderisca pertinacemente alle sue specie fantastiche; poichè in tal caso dovrebbe essere riscossa con qualche maggior severità) ma

ma basterà dirgli, che non faccia conto di tali cose, in cui ha gran luogo la propria immaginazione, che la perfezione non consiste in vedere, ma in operare gran cose per Dio; che non sono le visioni, ma le mortificazioni, le umiliazioni, l' obbedienze, e gli atti delle altre virtù sono quelli, che ci hanno a far santi; che accadendogli in avvenire di vedere alcuna cosa, diverta altrove il pensiere, assicurandolo, che in questo farà cosa molto grata a Dio. Così procuri di farlo avvertito, e di renderlo cauto a disprezzare questi trasporti di fantasia, che col progresso del tempo gli potrebbero essere di non lieve pregiudizio allo spirito.

96. Avvertimento III. Avverta il Direttore, che i predetti inganni della fantasia sogliono il più delle volte accadere a persone dominate dall' amore malinconico, fisse di mente, e d'immaginativa accesa, e viva. A queste persone, se non sieno dotate di un buon giudizio, con cui o frenino, o correggano le loro immaginazioni vivaci, pare alle volte di vedere chiaramente ciò, che in realtà non veggono, ma vanno fantasticando con le loro idee. E ciò, che dee recare maggior maraviglia, si è, che talvolta sono sì deluse dalla propria mente, che giurerebbero di aver veduto ciò, che solo si sono figurate di vedere. Se in questi tali il Direttore non iscorga segni chiari, e manifesti di vero spirito, e dalle visioni, ch' essi narrano, non vegga risultare effetti grandi soprannaturali, che li porti ad una totale mutazione di vita; non abbia mai loro alcuna fede: perchè in realtà non sogliono questi essere condotti da Dio, per vie straordinarie per l' indisposizione naturale, che hanno a ricevere favori insoliti, o per lo pericolo grande di cadere in mille inganni, se li ricevessero.

97. Avvertimento IV. Per l'istessa ragione sia cauto il Direttore di credere alle visioni delle donne, che di ordinario sono dotate di gran fantasia, e per la voglia che hanno di vedere, spesso traveggono. Non dico già, che abbia ad ammettere quella massima, che ad alcuni Confessori, di questo linguaggio di spirito poco esperti, sta altamente fissa nella mente, quasi assioma infallibile, che alle donne visionarie non bisogna mai credere, nè bisogna ascoltarle. Conciossiacosachè l'Istorie Ecclesiastiche sono piene di donne, arricchite da Dio di favori eccelsi; ed è incredibile, che voglia il Signore farsi avaro con esse a giorni nostri, mentre si è mostrato con loro liberale ne' secoli trasandati. Dico solo, che proceda con gran cautela, che esamini bene le cose su la norma di quelle regole, che abbiamo date in questi, e ne' precedenti capitoli, che non decida mai cosa alcuna senza il fondamento di sode ragioni, e che dovendo decidere a favore delle loro visioni; le obblighi a spogliarsene subitamente, prevalendosi soltanto de' buoni effetti, che in loro restano, e de' santi incitamenti alla virtù: poichè operando diversamente, incorrerebbe in gravi errori con suo discredito, e con altrui pregiudizio.

98. Conferma questo Avvertimento con una dottrina recataci dal Cielo dalla nostra S. Maestra Teresa di Gesù. Convien sapere, che dopo la morte della Santa, il Padre Girolamo Graziano, rimasto Provinciale della di lei riforma, mostravasi troppo amante di visioni, e rivelazioni, e nelle conferenze che facea con le sue Monache, andava insensibilmente istillando ne' loro cuori un simile affetto, mostrando di far conto di simili cose, ed ordinando con troppa facilità, che le registrassero a memoria de' posteri. La Santa, che vedeva il grave pregiudizio, che da questa gola spirituale potea risultare alle sue Religiose, scese dal Cielo, e per mezzo della Veneranda Madre Caterina di Gesù ne rese avvertito il detto Padre, come apparisce in una Lettera, che dice così: *Oggi, che è la Domenica Quasi modo ec. mi comanda questa presenza*, (cioè la Santa Madre, che avea spesso presente) *che dica a V. Paternità molte cose, le quali un mese fa mi diede ad intendere: e perchè toccavano V. Paternità, lasciava di scriverle; per dirle poi, quando vedessi V. Paternità, perchè è impossibile dire minutamente ciò, che mi è stato detto, e così qui dirò solo alcuna cosa, per non iscordarmi di tutto. Primo, che non si scriva cosa, che sia rivelazione, nè se ne faccia caso, perchè, sebbene è certo, che molte son vere, si sa però ancora, che molte sono bugiarde, e false, ed è cosa difficile cavare una verità fra molte bugie; ed è cosa molto pericolosa, e mi diede molte ragioni. La prima, che quanto più vi è di questo modo, più ci sviamo dalla fede, la cui luce è più certa di quante rivelazioni vi sono. La seconda, che gli uomini sono molto amici di questa maniera di spirito, e facilmente santificano l' anima, che l' ha, ed è annegare l' ordine stabilito da Dio per la giustificazione dell' anima, la qual' è mediante le virtù, e adempimento della sua Legge, e comandamenti. Dice, che V. Paternità studii assai in levar questo, per quanto potrà, perchè importa molto; perchè*

noi donne per la maggior parte siamo molto facili in lasciarci guidare dall' immaginazione, e mancandoci dall' altra parte la prudenza, e le lettere degli uomini, con cui regolarci, è molto maggiore il pericolo. Dice, che le dispiacerà, se le sue figlie si affezionino alle sue rivelazioni, da Lei scritte ne' suoi libri, credendo che in quelle consista la perfezione; le desiderino, e le proccurino, pensando in questo d' imitarla. Molte altre verità mi ha manifestate, dichiarandomi che la gloria, che ella gode, non l' ha acquistata con le rivelazioni, ma con le virtù, e che V. Paternità va distruggendo lo spirito delle sue Monache, credendo per via di rivelazioni di recar loro giovamento, e bisogna, benchè vi sieno alcune, che l' hanno molto certe, e vere, che non se ne faccia conto, come di cose non molto utili, che riescono talvolta più nocive, che profittevoli. (*In Hist. PP. Carmelit. Discalceat. Tom. 2. lib. 7. cap. 3.*)

99. Deduca da questo il Direttore, quanto sia necessario il regolamento, che circa le visioni, e rivelazioni abbiamo assegnato ne' precedenti capi; cioè, che l' anima, preso il buon effetto di quelle, se ne spogli affatto, e se ne sproprj, e seguiti a procedere avanti a Dio in pura fede; giacchè questo è lo scopo, a cui vanno a ferire tutti gli avvertimenti della Santa. Poichè il sopraccitato Padre, a cui erano indirizzati tutti quegli avvisi salutari, non solo non si studiava di tenere le sue Religiose distaccate affatto, e spropriate di tali grazie, che anzi con la stima, che mostrava di farne ne' suoi discorsi, e con le carte, in cui accuratamente faceale registrare, gliene conservava la memoria, e l' affetto. Quindi poteano di leggieri seguire gl' inconvenienti, che enumera la Santa, che le sue Religiose, attaccandosi a rivelazioni, e visioni, avessero a poco a poco a smarrire la strada della fede, per cui solo può giungere l' anima ad unirsi con Dio, e che avessero incominciato a bramar tali grazie, e proccurarle; a stimarle più delle virtù, ed a riporre in esse la sostanza della loro perfezione. Ed allora i favori stessi di Dio, per cagione d' un tale abuso, sarebbero divenuti inutili, anzi nocivi a' progressi del loro spirito.

100. Del resto poi non pretende già la nostra Santa con tali avvisi d' ingerire nell' animo de' Direttori una certa aversione, ed orrore a' favori di Dio, per cui atterriti temano di prendersi la cura di quell' anime, che il Signore conduce per tali vie: perchè alla fine negar non si può, che le visioni, e le rivelazioni, se sieno vere, o sieno ricevute con totale sproprio, e pieno distaccamento, s' abbiano a stimare come doni di Dio, che molto conferiscono per giungere prestamente ad una gran perfezione. Ed in fatti l' istessa S. Teresa, dopo aver nel libro della sua Vita riferiti i gravissimi travagli, che sofferti avea da' suoi Direttori a cagione delle sue visioni, conclude così: *Contuttociò non potrà mai dispiacermi d'aver vedute queste celesti visioni, nè cangerei una sola di queste per tutt' i beni, e diletti del mondo. Sempre ciò tenni per singolar grazia del Signore, e parmi un grandissimo tesoro, e molte volte il medesimo Signore me ne assicura.* Tenga dunque il Direttore la strada di mezzo, come abbiamo detto altre volte: non sia affezionato a visioni, nè l' abborrisca; non vada in cerca di anime favorite da Dio, nè le rigetti, quando se gli presentino spontaneamente. Si serva delle regole, che abbiamo date, per discernere la qualità de' loro spiriti, e per ben dirigerli, dopo averli conosciuti, acciocchè procedano con cotal distacco: e si assicuri, che con la grazia di Dio, che mai non manca a' suoi Ministri, farà buona condotta circa tali anime.

101. Avvertimento V. Proceda il Direttore con accortezza in questa materia, perchè vi sono persone ipocrite, che fingono visioni, che non hanno mai ricevute per procacciarsi appresso il confessore credito di santità. Non si sgomenti però, perchè non gli sarà difficile il discoprire le loro menzogne. Basta, che nascendogli in mente qualche dubbio fondato di una tal malizia, metta la persona sospetta al cimento di varie prove: la tenti nell'esercizio della virtù, la mortifichi, l' umilj con parole aspre, e riprensioni severe. Subito quella, se sarà ingannatrice, e menzognera, getterà fuori con mille azioni improprie il veleno mortale, che racchiude nel cuore, e darà segni manifesti delle sue finzioni. Se una pietra focaja sia lisciata, e quasi accarezzata con mano gentile, non metterà mai fuori quel fuoco, che cela nel suo seno; ma se sia percossa con mano forte, e risoluta, si scaglierà tutta in scintille ardenti. Così appunto se quest' Anime ipocrite sieno con modi piacevoli guidate da una mano gentile, non si danno mai a conoscere, anzi dall' altrui bontà prendono motivo di tessere nuove finzioni, e di ordire nuovi inganni. Ma se cadono sotto una mano forte, che le percuota con modi aspri, palesano tosto in mille modi la malizia del loro spirito guasto. Con queste prove adunque si chiarirà del vero il Direttore, qualora

ta alcuna persona gli venga in sospetto di falsità: avvertendo però, che il suo sospetto non sia vano, ma ben fondato, e ragionevole.

102. Avvertimento VI. Avverta finalmente il Direttore, che le visioni immaginarie, di cui abbiamo fin ora parlato, sono proprie de' principianti, e de' proficienti, che non sono ancor bene purgati, benchè molte volte si concedano da Dio per suoi fini particolari anche a' perfetti. Così dicono comunemente i Dottori Mistici, e lo provano a lungo il Padre Tommaso di Gesù (*ora Div. lib. 3. cap. 5.*) ed il Cartusiano (*Selecl. Myst. p. 4. cap. 5.*). E però accadendo al Direttore di avere in cura alcun'anima, che spesso goda di una tale specie di visioni, non ne formi stima superiore al suo merito. Gli effetti poi di queste visioni non sono diversi da quelli, che riferiremo, parlando delle visioni corporee, senonchè, essendo le visioni immaginarie più intime che le corporee, producono effetti di maggior efficacia.

CAPO VIII.

Si parla delle visioni intellettuali.

103. La visione intellettuale pura, di cui ora incominciano a trattare, è di gran lunga più perfetta, e più eccellente di tutte le altre visioni, di cui abbiamo finora ragionato, perchè si forma nel solo intelletto indipendentemente da' sensi interiori, ed esteriori, ed è più propria degli Angioli, e delle anime separata da' corpi, che di chi vive fra noi in carne mortale. Questa visione dunque consiste *in una notizia dell' intelletto certa, e chiara di qualche oggetto, senz' alcuna forma, e figura, o immaginazione, che lo rappresenti, sinz' alcuna attuale dipendenza dalla fantasia*. Nella sostanza di questa definizione convengono tutt' i Teologi Mistici fondati nell' autorità di S. Agostino, il quale parla così al nostro proposito (*de Civit. Dei cap. 9.*) *Veritas incommutabilis per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturæ mentibus; aut per mutabilem creaturam loquitur; sive spiritualibus immaginibus spiritui nostro, sive corporalibus vocibus corporis sensibus*. Non faccia specie al Lettore, che il Santo Dottore qui parli delle locuzioni, che Iddio fa all' anima; perchè lo stesso vale delle visioni, essendo dell' une, e dell' altre l'istessa la ragione. Dice dunque il Santo, che Iddio ci parla, e ci si manifesta o per mezzo de' sensi del corpo, (e questa è la visione immaginaria) o pure parla, e ci si manifesta per se stesso alle nostre menti con pura intelligenza, e questa è la visione intellettuale, di cui trattiamo. Lo stesso dice il Santo Dottore nelle sue Confessioni, rappresentando un' anima, che trapassi con la sua mente tutte le fantasie, i segni, le similitudini, le immaginazioni, ed ogni altra visione di specie inferiore, e giunga a Dio con la sua vista, ed in quella rimanga assorta. (*Confess. cap. 10.*) *Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiæ terræ, & aquarum & aeris; sileant & poli, & ipsa sibi anima sileat, & transeat se, non se cogitando: sileant somnia, & immaginariæ revelationes, omnis lingua, & omne signum, & quidquid transeundo fit, si cui sileat omnino .... subtrahantur aliæ visiones longe impuri generis, & hæc una rapiat, & absorbeat, & recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit vita æterna, quale fuit hoc momentum intelligentiæ, cui suspiravimus, nonne hoc est: Intra in gaudium Domini tui.*

104. Ma veggiamo, come S. Teresa con termini più chiari spiega e la dottrina di S. Agostino, e la nostra definizione. Parlando la Santa della visione intellettuale, ch' ebbe per un lungo tempo di Gesù Cristo nostro Signore, dice, che la persona del Redentore *senza che si vegga, s' imprime con una notizia tanto chiara, che pare non se ne possa dubitare, imperocchè vuole il Signore che resti tanto scolpita nell' intelletto, che non se ne può dubitare più che di cosa, che si vegga apertamente con gli occhi; anzi non tanto: perchè in questo alcune volte si rimane con qualche sospetto, se abbiamo traveduto; ma qua sebbene in un subito venga questo sospetto, resta nondimeno per una banda gran certezza, di modo che non ha forza il dubbio* (*in vita cap. 27.*). Parlando della stessa visione nel Castello interiore, torna a dire lo stesso con queste parole: (*mans. 6. c. 8.*) *Non poteva intendere che cosa fosse quella, poichè non la vedeva; e nondimeno conoscea certo, che Cristo nostro Signore era quegli, che le si mostrava di quella maniera, nè potea dubitare che stesse quivi*. Ecco che S. Teresa ripone la sostanza della visione intellettuale in una notizia dell' oggetto certissima, indubitabile, infallibile, e maggiore di quella, che risulterebbe dal vedersi lo stesso oggetto con gli occhi esteriori del corpo. Ma passiamo avanti ad esaminare con la dottrina della Serafica Maestra gli altri predicati della nostra definizione. Segue ella a dichiarare la predetta visione intellettuale del Re-

dentore con le seguenti formole: (*in vita c. 27.*) *Ma qua niente vi è di questo, nè si vede oscurità; senonchè si rappresenta all' anima, per una notizia più chiara che il Sole, non dico, che si vegga Sole, nè chiarezza: ma una luce, che senza veder luce, illumina l'intelletto, perchè l'anima gode così bene.* Ecco che alla notizia certa, ed indubitabile dell'oggetto, che costituisce la visione intellettuale, aggiunge la Santa Maestra una chiarezza tale, che supera il chiarore stesso del Sole. Soggiunge poi, che questa notizia chiara, e certa del Redentore era senza alcuna forma, e figura, o immaginazione che glielo rappresentasse. *Se n'andò* (racconta ella di se stessa *Cast. int. mans. 6. cap. 8.*) *al suo Confessore tutta affannata, ed egli le disse, che se non vedea cosa alcuna, come sapea che era nostro Signore, che gli dicesse, che volto, che fattezza avea. Rispose ella che non sapea fattezze, nè altro più potea dire, che questo che avea detto, ma che sapea bene, ch' egli era che le parlava, e non era travedere.* E più chiaramente nel libro della sua Vita; (*cap. supracit.*) *Stando io in una Festa del Glorioso S. Pietro in orazione, vidi appresso di me, o per dir meglio, mi accorsi, poichè nè con gli occhi del corpo, nè con quelli dell'anima vidi cosa alcuna:* (si avverta, che la Santa con questo termine *occhi dell'anima*, intende sempre l'immaginazione;) *ma mi parve che stesse appresso di me Cristo, e sentiva essere egli quegli, che mi parlava.*

105. Donde si deduce, che secondo la dottrina della Santa per la visione intellettuale è necessaria una notizia chiara, e certa dell'oggetto senza espressione di forme, e di figure. Ma acciocchè sia una tal visione non solamente intellettuale, ma pura in questa stessa linea, bisogna che non abbia alcuna dipendenza dalla fantasia. Per intendere questo, convien supporre, che per formare la detta visione due cose indispensabilmente si richieggono, la specie intellettuale, che rappresenti l'oggetto, ed un lume straordinario, che renda potente l'intelletto a conoscere per mezzo di tali specie con chiarezza, e con certezza lo stesso oggetto. Se la specie sia da Dio infusa, può l'intelletto con essa produrre la sua visione senz' alcuna cooperazione di fantasia; perchè siccome questa specie non dipende dalla fantasia nel suo nascere, così neppure ne dipende nel suo operare; e di questo non vi è dubbio. Se poi la visione s'abbia a formare con le specie naturali, che già nell'intelletto erano acquistate per mezzo de' sensi, dice Dionisio Richelio (e vi aderisce il Padre Alvarez de Paz, Filippo della Santissima Trinità, ed altri Dottori Mistici) che in tal caso Iddio può combinare tali specie, ed elevare con luce eminente l'intelletto a produrre da se solo per mezzo di tali specie la visione. In questo modo sarà la visione indipendente dalla fantasia, e puramente intellettuale: onde così conclude il predetto Alvarez (*Tom. 3. lib. 5. p. 3. cap. 12.*) *Et quod ad species attinet, vel sunt eædem naturales, quas intellectus e rebus per sensus hausit, quas tamen Deus ita disponit, ut admiranda repræsentent; vel sunt species de novo inditæ, & infusæ, quas altitudo rei revelatæ requirit. Utrisque autem potest, & solet intellectus uti in hac visione, nempe intellectuali, sine ulla cooperatione imaginationis, & sensus.* Se poi accada, che la visione incominci con qualche immaginazione, e che questa in qualche modo vi concorra, e vi cooperi, non potrà dirsi visione intellettuale pura, a cagione di quel mescolamento, e cooperazione de' fantasmi, che la rende dipendente dall'immaginativa. Al più se una tal visione principalmente si fondi nella specie intelligibile, e nel lume, potrà assolutamente dirsi visione intellettuale, ma non già pura per la ragione ora detta. Si vegga ciò, che dissi nel Trattato secondo; e dove parlava della contemplazione imperfetta, ove più diffusamente si esprime questa dottrina.

106. Gl'istrumenti, con cui si fanno queste visioni puramente spirituali, sono simili a quelli, con cui dicemmo formarsi le visioni immaginarie. Primieramente Iddio combina (come abbiamo detto) ed ordina le specie intelligibili, che l'intelletto avea da prima acquistate dipendentemente dalla fantasia: o pure se l'oggetto, che dee rappresentarsi, sia sì alto, e sì sublime, che la memoria intellettuale non abbia specie atta ad esprimerlo, infonde Iddio una nuova specie. Infonde poi una luce altissima, con cui rischiara le dette specie, acciocchè l'intelletto, per mezzo di tali specie illustrato, vegga con gran certezza, e chiarezza l'oggetto a se presente. Questa luce, dice il Padre Giacomo Alvarez de Paz (*tom. 3. l. 5. p. 3. c. 12.*) non è il lume della fede, perchè questo si dona per gli atti soli ordinarj di fede; anzi neppur è talvolta il dono della sapienza, il quale benchè nobiliti molto, e perfezioni la fede, non si distende però a conoscere le cose tanto sublimi in un modo sì straordinario, e sì chiaro. E però dovrà essere, o almeno ridursi a lume di profezia, per cui conosca l'uo-

l'uomo le cose divine in maniera più confacevole all'anime separate da' corpi, che unite a' corpi mortali. Sebbene non mancano altri Autori, che vogliono non richiedersi alla formazione di dette visioni luce maggiore di quella, che può recare alle nostre menti il dono della sapienza, e dell' intelletto.

107. Quindi siegue, che Iddio solo può produrre in noi visione intellettuale pura: perchè l'intelletto nostro è una potenza spirituale chiusa ed all'angelo buono, ed all'angelo cattivo, ed aperta solo a Dio. Egli solo vi può entrare, ed a suo talento muovere, e combinare le specie, o crearvele di nuovo, ed infondervi quella viva luce, per cui vegga l'anima con la pura intelligenza, senza formazioni d'immagini, e di figure, quegli oggetti, che le vuole manifestare. Così dice il precitato Alvarez de Paz appoggiato all'autorità dell'Angelico Dottore (*in praecit. loc.*) *Solus enim Deus potest memoriam intellectivam in bono figere, ita ut strepitu phantasmatum alio non vocetur: solus ille potest lumen hoc supernaturale infundere, vel lumen sapientiae, quod antea infuderat, perficere, & confortare. Solus ille potest sine concursu sensuum inclinare voluntatem ad bonum, & habitus caritatis, & virtutum suaviter eam ducentes immittere; quae omnia lumen Theologorum Thomas docuit.* E questa è appunto la ragione, in cui si fondano i Teologi Mistici, allorchè concordemente affermano, che le visioni intellettuali sono affatto immuni dall'illusioni diaboliche: poichè sebbene il demonio può entrare nella nostra immaginativa, comporre, alterare, e combinare i fantasmi, non può però metter piede nell'intelletto. E però qualunque volta opera l'intelletto da se solo per divina virtù senza il consorzio della fantasia, come accade in fatti in tutte le visioni intellettuali pure, non ha modo il maligno di travagliarlo co' suoi inganni.

108. Per mezzo di queste visioni intellettuali, che abbiamo dichiarate, può l'anima vedere ogni oggetto, qualunque esso siasi. Primo, può vedere ella Iddio, la sua unità, e la Trinità delle divine persone, non già intuitivamente, ma per mezzo de' velami della fede. Questa vista è la più alta, e la più sublime, e di essa parleremo ne' capi seguenti. Secondo, può l'anima con vista intellettuale vedere le verità nude: dico nude, perchè le vede chiaramente in se stesse con semplice intelligenza, senz' alcun' immagine figurata, che gliele rappresenti. Queste nude verità altre sono circa Iddio, altre sono circa le creature, come spiega diffusamente San Gio: della Croce (*In asc. mont. lib. 1. cap. 26.*). Vede l'anima le verità di Dio, quando con chiara notizia le si palesa qualche attributo di Dio, ed ella in quell'alta notizia intimamente lo gusta, e pruova un sapor divino inesplicabile ad ogni lingua mortale, la vista di queste verità divine è altissima, e si riduce alla classe delle visioni precedenti. Vede l'anima le verità create, quando per mezzo di una pura, e chiara intelligenza le si manifestano certe verità in se stesse, che appartengono alla fede, a' costumi, ed a ciò, ch' è accaduto, o che debbe accadere; o pure a ciò, che si nasconde nell' interno di qualche persona. Questa vista si riduce ora a dono di profezia, ora a dono di discrezione degli spiriti, come dice lo stesso Santo, ed è meno stimabile dell'altre visioni intellettuali dianzi accennate. Terzo, può l'anima intellettualmente vedere i puri spiriti, e. g. gli Angioli, e l'anime separate da' corpi. Questa vista sebbene è meno alta di quella, con cui si vede Iddio, e le sue perfezioni, è però anche essa molto sublime, nè spesso si concede a chi vive in questa nostra misera terra. Così dice il sopraccitato S. Giovanni della Croce. (*In asc. Mont. lib. 2. c. 24.*) *L'altre visioni, che sono di sostanze incorporee, richieggono altro lume più alto, e così queste visioni di sostanze incorporee, come di Angeli, e di anime, non sono molto ordinarie, nè proprie di questa vita.* Quarto, può l'anima vedere con visione intellettuale pura Gesù Cristo, Maria Vergine, e tutte le sostanze corporee, che sono nell' universo, e vedendo l'anima i corpi con questa specie di visioni, non li mira per mezzo di alcuna immagine rappresentante la loro forma, e la loro figura, come accade nelle nostre cognizioni naturali, in cui vi è sempre il concorso della fantasia: ma li vede con pura, e semplice notizia, ma tanto certa, e chiara, che i nostri stessi occhi, o la nostra istessa immaginativa con le loro figure non potrebbero arrivare a rappresentarle sì al vivo.

109. Queste visioni intellettuali di Gesù Cristo, della Vergine Santissima, o di altre sostanze materiali, e corporee possono accadere in due modi, come dice il P. Alvarez de Paz (*Tom. 3. lib. 5. cap. 12.*) con altri Mistici. Possono essere indistinte, e possono essere distinte. Visione intellettuale indistinta di Gesù Cristo, (lo stesso dico di Maria Vergine, e di qualunque altro corpo,) è quella, per cui vede l'anima con notizia cer-

certissima, e chiarissima, (in modo che non ne può dubitare) il Redentore presente, Maria Vergine, e talvolta con sensazione di spirito se lo sente appresso; ma però non ha notizia alcona della sua statura, della sua figora, del suo colore, e delle parti particolari, che lo compongono. Vede quasi con evidenza con l'intelletto illuminato, che è Cristo, perchè di questo le si dà notizia chiara, ma non vede le sue fattezze, perchè di questo no le si comunica notizia alcuna. Tal' era la visione intellettoale di S. Teresa, da noi riferita, come potrà scorgere il Lettore dalle sue istesse parole sopraccitate. Vice versa la visione intellettuale distinta del nostro Redentore, di Maria, è una notizia chiarissima non solo della persona, e della soa presenza, ma anche delle sue membra, delle sue sembianze, della sua bellezza, ed alle volte ancora della sua gloria. Non dico già, che l'intelletto vegga nel corpo di Gesù Cristo queste particolarità per mezzo di qoalche immagine materiale, che l'esprima, come accade nelle visioni dell'occhio, e della fantasia, poichè non è egli per se stesso capace di queste grosse rappresentazioni. Ma dico, che le vede con lo sguardo di una semplice notizia, più chiaramente, che non le vedrebbe, se vi concorresse la fantasia con le sue immaginazioni. Nè si può certamente rivocare in dubbio, che talvolta si concedano da Dio a' suoi servi queste visioni intellettuali distinte: perchè siccome gli Angioli veggono con lo sguardo nel loro intelletto non solo i corpi, ma le loro membra, e le loro qualità particolari; così può vederle l'intelletto umano, se sia da luce divina rischiarato, ed innalzato ad un tal atto. Questa seconda specie di visione è più stimabile della prima, e dee produrre effetti maggiori, come ognun vede.

110. Ma qui dirà qualcuno, se alle visioni intellettuali non concorre in modo alcuno la nostra immaginazione, come potrà la persona, tornata che sia a se stessa, dopo tali visioni rammentarsene? Come potrà riferirle ad altri, e specialmente a suoi Direttori? Rispondo a questi dubbj, dicendo con l'Angelico Dottore (2. 2. *qu.* 175. *art.* 4. *ad* 3.) che le visioni intellettuali lasciano nell'intelletto la specie intelligibile, e rifondono nella fantasia parte di quel lume divino, da cui furono formate: e però la fantasia ajutata da questo lume, e da qoella specie può concepire qualche immaginazione di quegli oggetti, che vide l'intelletto. E così può l'anima dopo dette visioni conoscere immaginariamente quelle cose, che prima avea spiritualmente intese, e rammentarsene. Donde siegue, che se prima il solo spirito godea gli effetti di tali visioni, poi per mezzo di tali immaginazioni ne partecipi anche l'appetito sensitivo, e ne goda per ona certa ridondanza ancora il corpo. E questo basti per risposta al primo dubbio.

111. Per risposta del secondo dubbio, dico, che le visioni intellettuali sono alle volte tanto sublimi, che la fantasia altra immagine non può formarne, che molto rozza, e confusa; ed allora la persona non può ridire ciò, che vide, senonchè in termini generali, e confusi, corrispondenti all'idea della sua mente: come appunto S. Paolo, narrando quell'ammirabile visione, ch'ebbe in Paradiso, a cui fu assunto, non potè riferirla, senonchè in termini generalissimi, dicendo (2. *Cor. cap.* 12. 4.) *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui.* Se poi l'oggetto delle visioni intellettuali sia meno spirituale, e men alto, onde possa l'immaginativa formarne on'idea chiara, e distinta, non vi sarà difficoltà alcona, che la persona, ch'ebbe dette visioni, possa raccontarle con distinzione, e chiarezza. E questo è quello, che vuole significare S. Teresa, quando dice, che di queste visioni poramente spirituali, altre possono riferirsi, ed altre no. *Quando sono visioni intellettuali, nè anche le sa dire; atteso che in questi tempi ne debbe avere alcune tanto alte, che non conviene che l'intendano coloro, che vivono in terra, per poterle raccontare: sebbene stando ne' suoi sensi, possono per di qua narrarsi molte di queste visioni intellettuali.* (*Cast. Inter. mans.* 6. *c.* 4.)

112. Gli effetti di queste visioni si producono nello spirito, siccome nello spirito s'imprimono l'istesse visioni; ed il corpo ne gode solo per partecipazione, come dianzi accennai. Tali effetti non sono diversi da quelli, ch'enumerai nel Capo terzo, in cui parlava delle visioni corporee, senonchè sono assai più intimi, più efficaci, e più perfetti di quelli. Ma giacchè S. Gio: della Croce riferisce alcuni di questi effetti, almeno i più proprj, e più principali, che sogliono intervenire: ascoltiamoli dalla sua bocca. (*Sal. al Mont. lib.* 1. *c.* 24.) *L'effetto, che fanno nell'anima queste visioni, è quiete, illuminazione, allegrezza a modo di gloria, soavità, purità, ed amore, umiltà, ed inclinazione, od elevazione di spirito in Dio, alcune volte più, ed altre meno; alcune volte più in uno di questi effetti, altre nell'altro, secondo lo spirito nel quale si ricevevono, e come Dio vuole.*

CA-

CAPO IX.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette visioni intellettuali.

113. AVvertimento I. Dissi già, che le visioni intellettuali vanno esenti da ogni illusione diabolica; avverta però il Direttore, che questo s'intende, quando la visione sia puramente intellettuale, e si formi nell'intelletto per mezzo di pure notizie spirituali, senz' alcun mescolamento d'immaginazioni, e senz' alcun' opera della fantasia. Ma di questo chi potrà mai assicurarsi? Poichè può il Demonio muovere nella nostra immaginativa fantasmi delicati, e sottili con tal' arte, che a noi paja di vedere qualche oggetto colla pura intelligenza, e ci assicuriamo da ogn' inganno; mentre in realtà lo veggiamo con la fantasia per astuzia del nostro nemico, e siamo più che mai da lui ingannati. Delle illusioni, che possono accadere in questa specie di visioni, parla così S. Giovanni della Croce (*In Ascens. Mont. lib. 2. cap. 24*) *Può anche il Demonio causare queste visioni nell' anima, mediante alcun lume naturale, servendosi della fantasia, in cui per suggestione spirituale rischiara lo spirito maligno le cose, o sieno presenti, o assenti. Laonde sopra quel luogo di S. Matteo, dove si dice, che il Demonio mostrò a Cristo tutt' i regni del Mondo, e la gloria loro.* Ostendit ei omnia regna mundi, *dicono alcuni Dottori, che lo fece per suggestione intelligibile*. Siegue poi il Santo a dare alcuni contrassegni per conoscere, quando queste visioni spirituali sieno contraffatte dal Demonio, per illudere le menti incaute. *Imperocchè*, dic' egli, *gli effetti, che queste fanno nell' anima, non sono come quelli, che fanno le buone: anzi cagionano aridità di spirito circa il tratto con Dio, inclinazione a stimarsi, ed ammettere, e tenere in qualche conto le dette visioni, ed in niuna maniera cagionano piacevole umiltà, ed amore di Dio*. Contuttociò, conchiude il Santo, conviene spogliarsi anche delle buone visioni intellettuali, benchè più sicure dell'altre, e preso il buon effetto, che cagionano nello spirito, rimanersene in pura, ed oscura fede; sì perchè sempre vi è qualche pericolo di rimanervi ingannato; sì perchè ciò richiede il nostro maggior profitto. Ma perchè le visioni intellettuali sono di varie sorte, come abbiamo mostrato nel precedente capitolo, ci convien distinguere accuratamente tra l'una, e l'altra visione, e dare a ciascuna un regolamento speciale, che sta suo proprio, come faremo nel seguente avvertimento.

114. Avvertimento II. Se le visioni intellettuali sieno di Dio o della Santissima Trinità, o pure sieno di verità, che appartengono a Dio, e. g. delle sue perfezioni, ed attributi, secondo la divisione, che ne abbiamo fatta di sopra, non dovrà l'anima rigettarle mai, nè mai spogliarsene per due giorni. Primo, perchè queste visioni non pregiudicano alla purità della fede, anzi che la perfezionano: poichè consistono in atti veri di fede, totalmente illustrati dal dono della sapienza, che arrivano a vedere Iddio (intendo per quanto si può vedere nella vita presente) e le sue perfezioni con chiarezza poco meno ch' evidente. Secondo, perchè queste visioni non possono essere d'impedimento all'unione mistica con Dio, a cui dee l' anima tendere con le sue contemplazioni, anzi che appartengono ad una tal' unione, nè mai si concedono all'anima, che non rimanga in qualche modo almeno unita a Dio. Così dice S. Gio: della Croce: (*In ascens. mon. l. 2. cap. 26.*) *Queste si alte notizie amorose non le può avere, se non l'anima, che arriva all' unione con Dio, perchè le medesime appartengono all' unione; essendo che il tenerle consista in un certo tocco, o contatto, che si fa dell' anima con la divina verità. E così il medesimo Iddio è quegli, che ivi si sente, e si gusta*. Dondè il Santo deduce l'avvertimento da noi dato, cioè, che non dee l' anima spogliarsi di tali visioni intellettuali, e notizie divine: *Ed in questo non dico, che si porti negativamente, come nell' altre apparizioni*: (per questo vocabolo *apparizioni* intende l' altre visioni, di cui avea già parlato) *perchè, come qui abbiamo detto, sono esse parti dell' unione, alla quale andiamo incamminando l' Anima*.

115. Ma se poi le visioni intellettuali sieno di verità creata, e. g. di cose occulte accadute, o che hanno a succedere, o pure sieno viste di puri spiriti, e. g. di Angioli, o di anime, o sieno viste di sostanze corporee, dee l' anima prestamente spogliarsene, ed abbracciando gli effetti santi, che gliene risultano, rimanersene in fede all'oscuro: perchè sebbene, come dice il sopraccitato Santo la memoria di tali visioni rechi all' anima alcun profitto, risvegliando in lei qualche contemplazione, ed amore di Dio, contuttociò, se l'anima voglia farne archivio, se si voglia appoggiare ad esse, e farne gran fondamento, rimane imbarazzata, ed occupata da tali specie, e di cose, che non sono Dio. Dovechè procedendo avanti a Dio in fede, spogliata, e nu-

nuda da tutte le notizie di oggetti particolari creati, si rende più disposta ad unirsi, con Dio, ed accendersi, senza sapere come, in fiamme di amor puro. E tutto questo è vero, ancorchè l'anima fosse sicura di non essere illusa dal demonio in tali visioni intellettuali. Così insegna l'esperimentatissimo S. Giovanni della Croce, più volte citato in questo capo (*in Ascens. Mont. lib. 2. cap. 24.*) *Perchè altrimenti*, dic' egli, *dato anche il caso, che l'anima sia tanto sagace, umile, e forte, che non possa in quelle* (intende le visioni intellettuali di cose create) *il demonio ingannarla, nè farla cadere in qualche presunzione, come suol fare: non lascerà che l'anima vada avanti, in quanto mette ostacolo alla nudezza spirituale, alla purità di spirito, ed al voto in fede, ch' è quello, che si ricerca, come si è detto, per l'unione dell' anima con Dio.* Restringiamo per tanto questo Avvertimento in poche parole: Se il Direttore vede, che le visioni intellettuali, che ha il suo discepolo, non sieno circa Iddio, e le sue perfezioni, o circa Gesù Cristo (che dee sempre eccettuarsi), ma circa altri oggetti creati, gli ordini, che, presi i buoni effetti, si spropri di tali visioni, e seguiti a camminare all'oscuro avanti a Dio, con la scorta sicura della fede, mostrandogli quanto ciò conferisca alla sua sicurezza, ed agli avanzamenti del suo spirito. Ma se poi volesse egli qualche volta ridursi alla memoria alcune di dette viste, per risvegliare lo spirito, ed elevarlo a Dio, o pure per acquistar lena, e coraggio nell'esercizio delle virtù; gli comandi, che presa quella buona e santa eccitazione, lasci presto la ricordanza di quella visione, e seguiti ad operar con la fede, nel modo che sogliono procedere tutti gli altri fedeli.

116. Avvertimento III. Non si adombri il Direttore, se ad alcun suo penitente accadesse di ricevere qualche visione intellettuale di molto lunga durata; perchè tali visioni spirituali non sono come l'immaginarie, che tosto si dileguano, o almeno passano in breve tempo; possono durare settimane, e mesi, ed anche anni interi, come afferma S. Teresa: (*Cast. int. mans. 6. cap. 8.*) *Stando timorosa di questa visione, (atteso che non è come sono l'immaginarie, che subito passano, ma dura molti giorni, e talvolta più d'un anno) se ne andò al Confessore tutta affannata.* Parla così la Santa per esperienza, perchè ella istessa, per più anni si vide sempre a lato con visione intellettuale il Redentore, quasi testimonio di ogni sua operazione. La cagione di questo è manifesta: poichè le visioni intellettuali non sono come l'immaginarie, che fanno grandissima impressione nel senso, tutta l'impressione queste la fanno nello spirito, che è capace d'ogni influenza soprannaturale, e se sia purgato, per grande che sia, può riceverla con somma quiete. In oltre le visioni immaginarie richieggono l'alienazione da sensi esterni; al contrario dell'intellettuali, che spesso accadono senza lo smarrimento de' sensi, come dice l'Angelico altrove da noi citato. E però anche a questo titolo si conviene, che quelle sieno brevi, queste durevoli. Non si maravigli dunque il Direttore, vedendo che alcun' anima abbia per settimane, e mesi replicati un' istessa visione intellettuale o di Cristo, o di Maria vergine, o di alcun Santo, sapendo che ciò suole accadere; solo osservi, che non v' intervenga qualche illusione, e che ella proceda col debito regolamento.

117. Avvertimento IV. Avverta per ultimo il Direttore, che le visioni intellettuali sono proprie di quelli, che si trovano già in questo stato di perfezione, perchè sono comunicazioni, che si fanno al puro spirito o del tutto, od in gran parte purgato. Ciò non ostante, possono qualche volta concedersi a' meno perfetti: perchè Iddio è padrone de' suoi doni, e può compartirgli a chi più gli aggrada: e siccome le visioni corporee, proprie degl' incipienti, e le visioni immaginarie, proprie de' proficienti, si concedono molte volte a' perfetti, come abbiamo veduto altrove; così le visioni intellettuali, proprie de' perfetti, possono alcuna volta donarsi a quelli, che non sono tali, per gli fini noti a Dio solo.

CAPO X.

Si spiega cosa sia Visione intellettuale di Dio in caligine, e quando accada.

118. La visione di Dio in caligine, tanto celebre appresso i Teologi Mistici, ed appresso il loro Principe S. Dionisio Areopagita, parlando in rigore, pare che piuttosto appartenga al precedente Trattato, in cui parlammo de' gradi di contemplazione, che si esercitano con atti distinti, e generali, che al presente Trattato, in cui discorriamo de' gradi di contemplazione, che si praticano con atti indistinti, e chiari, i quali sono senza fallo le visioni, che abbiamo ora dichiarate: perchè in realtà questa visione caliginosa consiste in atti generalissimi circa l' essere di Dio, e circa le sue divine perfezioni. Contuttociò, perchè questa tenebrosa

sa contemplazione vien chiamata da' Mistici col nome di visione, ed in qualche vero senso può dirsi tale; stimo bene trattarne nel presente luogo, in cui ci troviamo già in discorso delle visioni, che possono aversi circa le creature, e circa Dio. Non lascerò però di avvertire (acciocchè il Lettore non erri nell'intelligenza di queste materie) in quale di tanti gradi di contemplazione, spiegati nel precedente Trattato, si eserciti una tal visione di Dio, in chiara, e luminosa caligine.

119. Prima però di spiegare ciò ch' essa sia, ci conviene notare più cose. Primo, che in tre modi può l'intelletto umano vedere Iddio: primo, con visione in caligine; secondo, senz' alcuna caligine con visione chiara, e manifesta, ma non però intuitiva; terzo, con visione intuitiva, senz' alcun mezzo, nè alcun velo, a faccia scoperta. Questa terza visione è propria de' comprensori nella patria beata; nè si appartiene a noi il ragionarne nella presente opera, in cui trattiamo solo di quelle contemplazioni, che sogliono concedersi in questa vita. La seconda visione fu da noi accennata nel capo ottavo, e sarà più diffusamente dichiarata nel seguente capo. La prima visione poi è quella, che abbiamo presa a dichiarare nel presente capitolo.

120. In secondo luogo ci bisogna osservare, che parlandosi nelle sacre carte di Dio, più volte si dice, ch' egli abita nelle caligini, e nelle tenebre. Abbiamo ne' libri de' Re (*Reg. 3. c. 8. 12.*) *Dominus dixit, ut habitaret in nebula*; nel libro de' Paralipomeni, (*2. c. 6. 1.*) *Dominus pollicitus est, ut habitaret in caligine*: ne' Salmi, (*Psalm. 17. & 96.*) *Caligo sub pedibus ejus: Posuit tenebras latibulum suum. Nubes & caligo in circuitu ejus*: in Isaia (*45. 15.*) *Vere tu es Deus absconditus*: le quali parole non significano ciò, che in apparenza dimostrano, cioè essere attorno a Dio nebbia, tenebre, ed oscurità: perchè, come dice l'Apostolo Giovanni, (*Ep. 1. cap. 1. 5.*) *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ*; ma solo esprimono l'imbecillità, e la fiacchezza grande delle nostre menti, che avvicinandosi a Dio con la luce della contemplazione, conoscono la sua incomprensibilità, ed inconoscibilità, cioè senza poter appieno, e adeguatamente intendere chi egli sia, rimangono offuscate dalle tenebre nella propria ignoranza.

121. In terzo luogo, bisogna che ci rammentiamo di ciò, che abbiamo altrove detto, cioè potersi Iddio da noi conoscere in due modi; e per via di affermazioni, e per via di negazioni. Conosciamo Iddio nel primo modo, quando affermiamo di lui alcune perfezioni, che nel suo proprio concetto non esprimono imperfezione alcuna: diciamo e. g. Iddio è buono, Iddio è santo, Iddio è sapiente, Iddio è onnipotente, e cose simili. Lo conosciamo nel secondo modo, quando neghiamo a lui queste istesse perfezioni; non già perchè pretendiamo dire, che in lui tali perfezioni non sieno in alcun modo, perchè sarebbe errore manifesto; ma perchè vogliamo significare, che in lui non sono nel modo basso, limitato, e meschino, con cui dalle nostre deboli menti si apprendono: ma vi sono in altro modo infinitamente più eminente, e più nobile. Così dicendo, che Dio non è buono, intendo, che in lui non è quella bontà finita, ed imperfetta, che io posso conoscere con le mie basse idee, derivate dalle creature per mezzo de' sensi: ma vi è però con eccesso immensamente maggiore. Dicendo, che a noi Iddio è intelligibile, ed inconoscibile, intendo, che sia tale secondo il merito delle sue perfezioni. Posto questo.

122. Dico col Padre Alvarez de Paz, (*p. 3. lib. 5. cap. 13.*) e comunemente con gli altri Mistici sulla scorta del gran Dionisio, che la visione intellettuale di Dio in caligine, detta dallo stesso Areopagita raggio di tenebre, o caligine luminosa, altro non è, che *una notizia intellettuale, per cui la nostra mente, trascorse tutte le idee delle cose create, e naturali; abbandonata ancora ogni cognizione, che possa aversi di Dio per via di affermazione, s'immerge tutta con altissima luce nella inconoscibilità ed incomprensibilità della divina essenza, che tanto meglio conosce, quanto più meglio chiaramente intende di non poter conoscere; rimanendovi dentro affatto assorbita, e per l'ammirazione, e per lo stupore del tutto perduta.* Sciogliamo queste ambagi. Tutto ciò altro non significa, senonchè giunta l'anima alla visione di Dio in caligine, lascia in quell'atto ogn' idea di tutte le cose create, ogni specie delle cose sopranaturali, e lascia ancora ogni cognizione, che possa avere delle perfezioni di Dio per via di affermazioni, cioè affermando qualche cosa positiva di lui; e solo intende, che in lui non vi è alcuna di quelle perfezioni, che noi possiamo intendere, ch' egli non è quell'essere, che noi possiamo comprendere, ma che supera con infinito eccesso ogni nostro pensiero.

123. Avverta però qui il Lettore, che l'intelletto allora non intende già questa incom-

prenſibilità di Dio, come l'intendiamo noi preſentemente con una cognizione fredda, e ſpeculativa, (che queſta non gli farebbe grande effetto) ma l'intende con una luce altiſſima, e con vero ſguardo intellettuale la vede; e vedendola, forma di Dio un concetto aſtratto sì, ma ſublime, e ſtupendo, che lo tiene con alta ammirazione ſoſpeſo. Dietro queſto concetto elevatiſſimo vi viene un amore ardentiſſimo, e ſuaviſſimo, che cava l'anima da ſe, la fa perdere tutta a ſe ſteſſa, tutta la trasforma in Dio. Neppure vorrei, che credeſſe il Lettore di poter giungere a queſta viſta caliginoſa di Dio con le proprie induſtrie; come ſogliamo fare, quando proccuriamo di perſuaderci per via di diſcorſo, e di fede, che Iddio non è coſa alcuna di quelle, che può la noſtra mente ſuggerirci di lui. Queſta è buona cognizione, ma è baſſa, ed in niun conto merita il nome di viſta. La viſta in caligine dipende da una luce ſpiritualiſſima infuſa, per cui l'intelletto improvviſamente, e ſenz'alcuna ſua induſtria vede con certa, e chiara notizia, che Iddio è infinitamente ſuperiore a quanto può penſarſi di lui: vede con un ſemplice, ma luminoſiſſimo ſguardo, ch'è intelligibile, ineffabile, ineſplicabile, incomprenſibile, e nell'alto ſtupore di queſta viſta riman perduto.

124. Quindi s'intenderà ciò, che voglia ſignificare l'Areopagita, tornando più volte a ripetere al ſuo Timoteo, che ſi uniſca *Deo incognito*: a Dio ſconoſciuto. Non vuole dire già con queſto, ch'egli abbia ad unirſi a Dio, ſenza punto conoſcerlo, perchè queſto ſarebbe impoſſibile; ma ſolo vuole indicare queſta viſta di Dio caliginoſa, in cui non ha l'anima cognizione alcuna degli attributi, e delle perfezioni poſitive di Dio, ma tutte le eſclude, come inconoſcibili alla ſua mente, onde viene a formare di lui un concetto tanto più alto, quanto più generale, ed aſtratto; ch'è il più atto a fiſſarla in una profonda ammirazione, e ad accenderla in fiamme d'amore unitivo.

125. Veggiamo, come tutto queſto eſprime a maraviglia Riccardo di S. Vittore (*de grad. violent. Carit.*) *Sic*, dic'egli parlando di queſta viſta caliginoſa, e chiara, che Iddio dona all'anime dilette, *ſic præſentiam ſuam exhibet, ut faciem ſuam minime oſtendat; dulciorem ſuum infundit, ſed decorem ſuum non oſtendit; infundit ſuavitatem, ſed non oſtendit claritatem; ſuavitas ejus ſentitur, ſed ſpecies ejus non cernitur. Adhuc nubes, & caligo in circuitu ejus; adhuc thronus ejus in columna nubis. Et ſic videt quaſi in nocte, videt velut ſub nube, videt per ſpeculum, in ænigmate.* Ma più chiaramente la ſpiegò Iddio ſteſſo a Santa Tereſa; poichè ella bramando ſapere ciò, che facea l'anima unita a Dio per mezzo di queſta luminoſa caligine, le diſſe il Signore queſte parole (*in Vita cap. 18.*) *Si ſtruggè tutta, Figlia, per più porſi in me: già non è eſſa quella, che vive, ma io: come non può comprendere quello che intende, non intende intendendo*. Non potea meglio dichiararſi l'incomprenſibilità di Dio veduta in caligine: poichè conoſcendo l'anima con chiariſſima luce, ch'è sì grande quel bene, che ha preſente, che non puoſſi in modo alcuno comprendere, forma di lui un concetto altiſſimo, benchè aſtratto, e confuſo, e così ſi verifica, ch'è un grande intendere per lei il non potere intendere. La Beata Angela da Foligno, illuminata dallo ſteſſo Dio, ed ammaeſtrata dalla propria eſperienza, dice lo ſteſſo. Ecco le ſue parole (*Bollan. in act. Sanct. die 4. Januar. cap. 25. Vitæ.*): *Et poſt iſtud vidi Deum in tenebra una, & ideo in tenebra, quia eſt majus bonum, quod poſſit cogitari, vel intelligi; & omne quod poteſt cogitari, vel intelligi, non attingit ad illud*. Oſſervi il Lettore, che non ſi potea meglio eſprimere ciò, che andiamo dicendo, cioè che la viſione in tenebre, o in caligine, (ch'è lo ſteſſo) conſiſte in una chiara viſta della intelligibilità, ed incomprenſibilità del ſommo bene. Ed acciocchè non ne rimanga alcun dubbio, torna la Beata dopo una breve interruzione a dire lo ſteſſo con le ſeguenti parole: *Nec anima in videndo poteſt cogitare de diſceſſu illius boni, vel de diſceſſu ab illo bono, nec quod debeat de cetero diſcedere; ſed delectatur infallibiliter in illo omni bono, & nihil videt omnino anima, quod narrari poſſit ore, nec etiam concipi corde; & nihil videt, & videt omnino omnia. Et quia illud bonum eſt cum tenebra, ideo magis certiſſimum, & magis ſuperans omnia, quanto magis videtur in tenebra, & eſt ſecretiſſimum, & poſtea videt cum tenebra, quando ſuperat omne bonum, & omnia, & omne aliud eſt tenebra, & omne, quod cogitari poteſt, eſt minus illo bono.*

126. Si contenti il Lettore, che io torni a ſminuzzare un poco più queſta iſteſſa dottrina, benchè paja ſufficientemente ſpiegata, acciocchè rendaſi intelligibile a qualunque intelletto, benchè dotato di mediocre perſpicacia. Dunque dal detto fin qui ſi deduca, che tre coſe ſi richieggono, per formare queſta viſione intellettuale in caligine. Primo, che l'anima, poſta in queſto grado di ora-

orazione, non conosca Iddio per via di affermazioni, positivamente dicendo, che è buono, che è santo, che è misericordioso; ma lo conosca per via di negazioni, intendendo, che in lui vi è ogni bontà, ed ogni perfezione, non però quale può cadere nelle nostre basse menti, ma eccedente in infinito ogni nostro pensiero. Questo però non basta, perchè può ciascuno giungere a questo con la fede ordinaria. Si ricerca in secondo luogo, che penetri l'anima questa istessa inconoscibilità, ed incomprensibilità di Dio con una luce altissima, da Dio infusale, per cui venga non solo ad intendere una tale incomprensibilità in modo perfetto, come accade ad ogni fedele, ma giunga anche a vederla intellettualmente. E finalmente si richiede, che da questa vista della divina incomprensibilità ne risulti un concetto astrattissimo, ma nobilissimo di Dio, per cui l'anima per questo istesso, che vede in Dio ogni perfezione, ed ogni bene, in modo da non potersi comprendere dalla sua mente, riman sorpresa da un alto stupore, accesa da un ardentissimo amore, ed unita strettamente a Dio.

127. Si osservi diligentemente ciò, che ho detto in ultimo luogo, acciocchè non creda il Lettore, che questa visione tenebrosa consista in un mero negativo, per cui l'anima dica, che Dio non è questo, non è quello, non è ciò che io posso intendere, perchè a far questo, poco vi vuole; ma consiste, come ho già detto, in un concetto positivo astratto, generale, e confuso, ma nobilissimo, che nasce dal vedere in Dio ogni bene sotto la formalità d'intelligibile. Onde siegue, che quanto l'anima meno intende un sì gran bene, tanto più l'ammiri, lo stimi, e lo ami. Si prova questo con manifesta ragione: perchè questa luminosa caligine in cui l'intelletto umano vede Iddio, è una perfettissima contemplazione, anzi vista dell'istesso Iddio, il quale non può avere per oggetto una mera negazione; ma è necessario che si fissi in qualche cosa di positivo, che lo tenga assorto. Così dice il Padre Alvarez de Paz, (*Tom. 3. lib. 5. cap. 13.*) e così spiega S. Dionisio Areopagita, e Dionisio Richerio (*de Myst. Theol. art. 9.*) *Verumtamen*, dic' egli, *in hac contemplatione fertur apex mentis, & intelligentiæ vertex Deo uniri tamquam omnino ignoto, in omnimoda quoque caligine fieri nihilque penitus de illo cognoscere, non quod ab illius inspectione omnifarie vacet; præsertim cum illa sit altissima, clarissima, perfectissima, profundissima contemplatio, cognitio, & visio hujus vitæ possibilis, ut ipsemet Dionysius, & expositores ipsius testantur; sed quia in hac contemplativa, & sapientissima, & fervidissima unione cum Deo, mens acutissime, & limpidissime conspicit, quam superincomprehensibilis, & supersplendidissimus, & superluminosissimus, & superpulcherrimus, & superamabilissimus, & supergaudiosissimus sit ipse Dominus Deus omnipotens, & immensus; atque quam infinite, & incredibiliter a plena illius cognitione, & beatifica ejus fruitione, visioneque faciali, immediate, & clare intuitiva distet, deficat, & occumbat.*

128. Quindi intenderà il Lettore, perchè la visione in caligine, in cui Iddio si palesa all'anima, si chiami luminosa, e le sue tenebre si dicano splendide, secondo le frasi dell'Areopagita. E' oscura una tal visione, perchè sebbene conosce molto Dio, lo conosce sotto la formalità d'incomprensibile; voglio dire, che intende assai di Dio, per questo stesso, che vede essere egli tale, che non si può arrivare ad intenderlo; il qual modo d'intendere è oscurissimo, come ognuno vede. Ma perchè la detta vista penetra questa istessa incomprensibilità con una luce limpidissima, da cui risulta quell'alto concetto di Dio, che abbiamo spiegato, ne siegue che sia anche chiarissima. Sicchè si verifica, che sia vista oscura, e chiara dell'esser di Dio, che le sue caligini sieno luminose, e splendide le sue tenebre.

129. Passiamo ora a veder brevemente quali sieno i gradi d'orazione, in cui interviene questa visione di Dio caliginosa. E' indubitato, che una tal vista accade nell'unione semplice, di cui diffusamente parlammo nel precedente Trattato; perchè in unione semplice appunto era stata S. Teresa, allorchè bramando saper ciò, che in essa facea l'anima, Iddio le disse quelle parole sopraccitate, *come non può comprendere quello che intende, non intende intendendo*. In oltre è certo, che l'estasi, ed i ratti succedono con questa vista: intendo però, mentre l'anima sta nell'alto dell'estasi, o del ratto. Questo ancora lo dice chiaramente la Serafina del Carmelo, laddove parla de' ratti, che precedono al divin matrimonio (*Cast. inter. mans. 7. c. 1.*) *Ivi il Signore*, dic' ella, *la congiunge seco, ma facendola divenir cieca, e muta, come rimase S. Paolo nella sua conversione, e levandole il sentire come, e di che maniera è quella grazia, che gode: perocchè il gran diletto, che allora sente l'anima, è quando si vede avvicinare a Dio; ma quando già l'unisce seco, non intende, nè conosce cosa alcuna, atteso che tutte le potenze si per-*

do-

dono, e rimangono assorte. Quivi parla la Santa delle unioni semplici, e de' ratti, che accadono in tempo di sposalizio, com' ella stessa significa nel periodo precedente; e il dire, che in essi l'anima si unisce a Dio con divenire cieca, e muta, e senza intendere, e conoscere cosa alcuna, è lo stesso che dire, che l'anima si unisce al sommo bene in questa luminosa caligine, in cui ella non conosce in Dio cosa alcuna particolare; ma vi conosce solo per via di negazione un bene, che immensamente supera ogni altro bene, ed in infinito eccede ogni suo pensamento. Parlando poi delle unioni, che si fanno in istato di unione perfetta, stabile, e quasi insolubile, che ella chiama il Matrimonio, queste ora succedono nella predetta vista caliginosa, ed ora nella vista chiara, e manifesta di Dio, di cui ragioneremo nel seguente capo.

130. Se brama il Lettore sapere la ragione, perchè le unioni, ed i ratti il più delle volte si formino fra queste caligini, e fra queste tenebre luminose, la dirò in poche parole: perchè questa cognizione tenebrosa forse è la più atta di ogni altra, per rapire l'Intelletto a Dio, e per fissarvele con un alto stupore; ammirando tanto più la sua grandezza, quanto più la vede superiore al suo intendimento. Ed in oltre questa cognizione è una delle più universali, più ampie, più distese, e più alte, che possano aversi di Dio; e per conseguenza è una delle più idonee ad accendere l'anima in amore; a cavarla da se, ed a trasformarla in Dio. Se poi desidera egli di vantaggio sapere, se queste splendide caligini entrino ancora in altri gradi inferiori di orazione, e. g. di quiete, e di ebrietà, dico che vi entrano, ma in grado molto inferiore, ed assai più basso, perchè la luce dell' incomprensibilità di Dio in questi gradi di orazione non è sì alta, e penetrativa, che arrivi ad assorbire affatto la mente, e trasformar l'anima in Dio con piena unione, e ad alienarla plenamente da' sensi. E questa è la ragione, perchè quasi tutt' i gradi d'orazione del precedente Trattato si formano con atti distinti; perchè quasi in tutti interviene questa cognizione caliginosa.

CAPO XI.

Della Visione intellettuale, chiara, e manifesta di Dio.

131. Oltra la visione intellettuale in caligine, già dichiarata, ammettono i Teologi Mistici, come accennai nel precedente capitolo, un' altra visione di Dio chiara, e manifesta, ma non già intuitiva, ch' è propria solo di quelle anime beate, che sono giunte al fine del loro pellegrinaggio. Dopo dunque, che Iddio si è fatto per qualche tempo vedere all' anima, che tiene in istato di sposalizio fra le caligini di una chiara, e perfetta contemplazione, rompe alla fine queste nubi luminose, e le si manifesta con gran chiarezza, e senza mescolanza di tenebre, che offuschino una sì bella vista, e con questo gran favore l' invita a coabitare seco in perpetua serenità, ch' è appunto quello stato sublime, il quale viene dalla sopraccitata Santa dichiarato con l' allegoria del Matrimonio.

132. In questa visione non vi è mescolamento alcuno di fantasmi, nè concorso alcuno di fantasia, anzi non vi può essere perchè ha una vista spiritualissima, e sublimissima di Dio, a cui sono affatto improporzionati i nostri sensi materiali, e bassi. Iddio istesso infonde nell' intelletto una nuova specie intelligibile, e bastevole a rappresentare il suo essere divino, quanto si conviene alla presente vita, ed infonde una luce altissima, che non è nè il lume della fede, nè il lume precedente della sapienza; sembrando e l' uno, e l' altro sufficiente a formare visione tanto ammirabile. Il Padre Alvarez de Paz (*Tom. 3. lib. 5. cap. 14.*) crede esser questo lume o quella luce, che San Tommaso pone nella mente de' Profeti, o altra simile atta a perfezionare, e corroborare la sapienza, e la fede, perchè per una vista straordinariissima, quale è questa, straordinariissime debbono essere le cagioni, che immediatamente vi concorrono. S. Teresa accenna l' altezza di questa luce con le seguenti parole: (*In Cast. inter. mans. 7. cap. 1.*) *E posta in questa mansione per visione intellettuale, con una certa rappresentazione della verità se le mostrano tutte tre le Persone della Santissima Trinità, con una infiammazione, che prima viene al suo spirito a modo di una nuvola di grandissima chiarezza*. L' intelletto dunque informato di una specie sì nobile, e d' una luce sì eccelsa, vede con un semplice purissimo, serenissimo, e tranquillissimo sguardo la grandezza di Dio; vede ancora le divine Persone, vede come il Padre genera eternamente il suo Figliuolo, come il Padre, e 'l Figlio spirano con spirazione d' amore lo Spirito Santo; vede come in queste tre Persone distinte vi è un' essenza indistinta; vede la loro somma egualità; e finalmente vede ciò, ch' è ineffabile, e non può dirsi con la lingua, benchè

chè possa penetrarsi coll' occhio puro, e come dicono i Mistici, con l' apice della mente. Così dice la sopraccitata Santa ammaestrata dalla propria esperienza (*in cit. cap.* 1.) *per una mirabile notizia, che tutte tre queste Persone sono una sostanza, un potere, un sapere, ed un solo Dio: di maniera che quello, che abbiamo per fede, ivi l' intenda l' anima (si può dire) come per vista; benchè questa vista non sia con gli occhi corporali, non essendo visione immaginaria.*

133. Si rappresenta Iddio all' anima per mezzo di questa visione intellettuale nel di lei intimo centro, dove l' unisce seco, e quivi poi rimane stabilmente l' anima ad abitare con Dio suo Sposo in dolce pace, come dissi nel precedente Trattato, e come insegna la nostra Santa, (*eod. cap.*) dicendo: *Se le comunicano tutte e tre le Persone, e le parlano, le danno ad intendere quelle parole del Vangelo, dove dice il Salvatore, che Egli, il Padre, e lo Spirito Santo farebbero venuti a dimorare con l' anima, che l' ama, ed osserva i suoi comandamenti..... Ogni dì più si stupisce quest' anima, parendole che mai si partano da lei, ma notoriamente vede (nel modo che io dissi) che stanno nel suo interiore, nel profondo di lei (che non sa dire come, perchè non ha lettere) e sente in se quella divina compagnia.* Stabilita questa coabitazione dell' anima con Dio nel di lei più profondo centro, siegue poi tra lo spirito umano, e divino quell' unione strettissima, e quasi insolubile, che ho dianzi accennata, e dietro questa vengono quegli ammirabili effetti, che diffusamente spiegai nel detto Trattato; e però non mi trattengo ora nella dichiarazione di queste cose.

134. Solo dico, che in questo stato torna l' anima spesso a ricevere visioni intellettuali chiare, e manifeste o di Dio, o della Santissima Triade, o pure degli attributi, che sono in Dio: spesso ancora riceve certi tocchi nell' intimo dello spirito, che vanno congiunti con certe notizie chiare, e distinte di Dio, o delle sue perfezioni, che anch' esse si riducono ad una certa specie di visioni intellettuali patenti, e chiare. E tutte queste sono le maggiori comunicazioni, che si concedono da Dio all' anima diletta in questa vita mortale.

135. Avverta però il Lettore, che la visione, di cui parliamo, benchè sia chiara, è però molto inferiore, e grandemente diversa dalla visione intuitiva de' Beati, con cui veggono Iddio, com' è in se stesso: *Tunc similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*: poichè a formare la visione intuitiva, e beatifica, due cose indispensabilmente si richieggono. Prima, il lume della gloria, che disponga l' intelletto creato, e l' innalzi ad una vista sì eminente. Secondo si ricerca, secondo l' Angelico Dottore, che Iddio istesso si unisca all' intelletto disposto in tal guisa, ed egli stesso, unitosi strettamente con lui, supplisca le veci della specie intelligibile: perchè, secondo il parere del Santo Dottore, non può giungere alcuna specie creata a rappresentare l' essere di Dio, quale è in se stesso. Nulla di questo accade nelle visioni, che si concedono a certe anime sante su questa terra: benchè sieno manifeste, e distinte, e chiare. Iddio non si unisce alle loro menti, ma solo si palesa loro per mezzo di qualche specie creata, che per quanto chiaramente lo manifesti, sempre lo rappresenta molto imperfettamente. In oltre in queste visioni non v' interviene mai il lume della gloria; ma un' altra luce, che per quanto alta sia, è assai più bassa di quell' eccelso lume, che si dona a' comprensori nella patria beata. E però si verifica, che in tutte le visioni, che si concedono in questa vita, non si vede mai svelatamente Iddio in se: ma si mira o negli enigmi oscuri, (come accade nella visione in caligine,) o nello specchio chiaro, (come avviene nella visione manifesta) di qualche specie creata. In somma è opportunissima la similitudine delle tre luci, che recano i Mistici a questo proposito, paragonando la visione di Dio in caligine alla prima luce del mattino, che è subos cura: la visione manifesta di Dio all' aurora chiara, in cui già si veggono con distinzione gli oggetti; e la visione beatifica alla luce del meriggio, in cui il tutto si scorge con gran chiarezza.

136. Circa queste due ultime visioni ora spiegate non do al Direttore alcun Avvertimento pratico, perchè essendo puramente intellettuali, ed altissime, non può nè la fantasia, nè il Demonio contraffarle con qualsisia immaginazione. Al più al più se la persona non l' abbia mai esperimentate, potrà per illusione provare in se stessa alcuna cosa, che le paja visione di Dio o in caligine, o chiara, ma sarà da quella tanto diversa, quanto la luce dalle tenebre, ed il giorno dalla notte.

CA

CAPO XII.

S' incomincia a parlar delle Locuzioni soprannaturali, e divine; si dichiara di quante specie esse sieno, e quali sieno quelle, di cui noi intendiamo ragionare in questo, e ne' seguenti Capitoli.

137. Già dicemmo fin dal principio che nel presente Trattato si parla di que' gradi di contemplazione, che si formano con atti chiari, e distinti, quali sono certamente tutte le visioni, di cui abbiamo finora ragionato, eccettuata la visione in caligine, di cui già rendemmo la ragione, perchè fosse posta da noi in questo luogo, che potea parere poco adattato al suo modo d' intendere. Ora tratteremo delle locuzioni, le quali se si prendono passivamente, o sono, od almeno includono sempre qualche atto di contemplazione distinto, e chiaro. Per intelligenza di questo convien supporre, che se la locuzione si prende attivamente, altro non è che le parole, con cui o Dio, o qualche personaggio del Cielo palesa all'anima i suoi concetti: nè in questo vi è atto alcuno di contemplazione, come ognun vede. Se poi la detta locuzione si prenda passivamente, è l' udienza stessa, che presta l' anima a tali parole. Or questa udienza, che consiste in una certa attenzione dell' anima a chi le ragiona, porta seco, se ben si consideri, una cognizione dell' intelletto semplice, quieta, ed ammirativa delle virtù, che gli vengono manifestate: e però include sempre qualche atto chiaro di contemplazione circa tali verità. E questa è appunto la ragione, per cui tali locuzioni appartengono alla materia del presente Trattato. *Hac ergo loquela Deus*, dice il Padre Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. cap. 6.*) al mio proposito, *animam erudit; & auditio ejus, quæ est attentio quædam animæ, & actio intellectus ejus ad se dicta percipientis, contemplatio est, seu simplex quædam cognitio veritatis ostensæ*. Vegniamo ora a vedere quali sieno le specie di locuzioni, con cui parla Iddio alle creature dilette.

138. Ci parla Iddio per mezzo della Sacra Scrittura, volendo, che tutto ciò, che fu da lui già detto ad alcuni suoi gran servi, s' intenda detto a tutti. Se ne protesta l' istessa verità increata (*Marci 13. 37.*) *Quod autem vobis dico, omnibus dico. Vigilate*. Ci parla Iddio per mezzo de' Prelati di S. Chiesa, de' Superiori legittimi, e de' Predicatori evangelici, essendosi egli stesso dichiarato, che la voce di quegli è voce sua: *Qui vos audit, me audit* (*Luce 10. 16.*). Ci parla Iddio per mezzo de' benefici, invitandoci con quelli, quasi con voci soavi ad amarlo. Ci parla per mezzo de' flagelli, incitandoci con questi, quasi con voci aspre a temerlo. Così dice S. Gregorio spiegando quelle parole di Giobbe, (38. 1.) *Respondens Dominus Job de turbine, dixit: Quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis? Aliter enim*, dic' egli, *Dominus servis suis loquitur, cum eos intrinsecus per compunctionem provehit: aliter cum per destructionem, ne extollantur, premit. Per blandam enim locutionem Domini amanda dulcedo ejus ostenditur, per terribilem vero potestas ejus metuenda monstratur*. Ci parla Iddio per mezzo de' suoi lumi, additandoci il sentiero della virtù; e per mezzo delle sue inspirazioni, animandoci a scorrerlo con grande alacrità; e chiuder l' orecchio a queste voci del Cielo, dice S. Bernardo, è atto di gran temerità, anzi di grande stoltezza (*Serm. de septem Spirit.*): *Quantæ temeritatis, quantæ insaniæ est, si forte cum alloquitur nos Dominus Majestatis, nos insensati avertamus aurem, & ad nescio quas ineptias convertamur*. Ci parla finalmente Iddio, quando chiedendogli grazie o per noi, o per altri, per mezzo di una ferma, e viva fiducia, che c' infonde nel cuore, c' indica, che saremo esauditi; o per la sottrazione di una tal fiducia, ci dà segno, che non otterremo il nostro intento. Così insegna S. Bonaventura (*in Proc. 7. Relig. cap. 16.*) *Est & alius modus revelationis per Spiritum Sanctum, cum homo ex Dei inspiratione orat Deum pro aliqua speciali causa vel propria, vel aliena, & per effectum devotionis, & fiduciam exauditionis, intelligit se exauditum in hac petitione .... E converso cum non sentit sibi infundi fiduciam exauditionis, hinc colligit non habiturum effectum suæ petitionis*. Aggiunge però, che questo non è segno infallibile, potendo accadere che la mancanza della fiducia provenga da difetto di divozione, e non sia segno che Iddio non ci voglia compartir le sue grazie.

139. Tutte queste locuzioni però, che ora abbiamo accennate, non sono in modo alcuno materia nè del presente, nè de' susseguenti capi: perchè, parlando con proprietà, o non sono state locuzioni di Dio, o se sono tali, (come accade nelle parole della Sacra Scrittura) non sono fatte immediatamente a noi. Noi qui vogliamo ragionare di quelle locuzioni divine, che con tutto rigore tali in se stesso sono, e consistono in alcune parole, con cui Iddio, o pure qualche suo Santo ci no-

palesa alcune verità, in quanto sono nella loro mente. Così parlava Iddio a' Profeti nell'antica legge, come dice l' Apostolo: (*Heb.* 1. 1.) *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis*. Così parlava frequentemente a Mosè, come afferma il sagro testo: (*Exod.* 33. 11.) *Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*. Così ha parlato Iddio nella nuova legge ad innumerabili suoi Servi, come attestano le Istorie Ecclesiastiche.

140. Queste locuzioni dunque sono di tre sorte. Altre sono auriculari, altre immaginarie, ed altre intellettuali. Le locuzioni auriculari consistono in alcune voci significative di qualche verità, che Iddio o per se stesso, o per ministero Angelico fa risuonare alle nostre orecchie: e sebbene queste non sono diverse dalle voci, che sogliamo ascoltare da' nostri amici, qualora si pongono a ragionare con noi; per gli effetti salutari però, che destano nelle nostre anime, sono da quelle assai dissimili.

141. Queste voci talvolta si odono con le orecchie esteriori del corpo, ma non si vede la persona, che le profferisce. Tali furono quelle parole, che risuonarono dal Cielo, mentre battezzavasi il Redentore nell' acque del Giordano: (*Matth.* 3. 17.) *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui*. Simili a queste furono le parole, che si udirono da' tre diletti Discepoli nella Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor: (*Matth.* 17. 5.) *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*. Nè dissimili da queste furono quelle voci, che si udirono da tutto il popolo, mentre il Redentore pregava l'Eterno Padre a manifestar le sue glorie: (*Joan.* 12. 28.) *Pater, clarifica nomen tuum. Venit ergo vox de cælo. Et clarificavi, & clarificabo*. Altre volte poi si ascoltano con l'orecchie queste parole celesti, e si veggono ancora con gli occhi le persone, che le pronunciano. Tali furono quelle voci di giubilo, che gli Angeli, scorrendo luminosi per l'aria in vaghe sembianze, andavano ripetendo intorno alla capanna di Betteleme: (*Luc.* 2. 14.) *Gloria in altissimis Deo, & in terra pax hominibus bonæ voluntatis*. Parole di questa specie si sentono da' servi di Dio uscire talvolta o dalla Santissima Eucaristia, o da qualche divota Immagine, o dalla bocca di qualche Personaggio del Cielo, che si faccia loro vedere in forme corporee; e talvolta da essi si sentono, ma non si mira il soggetto, da cui sono formate. Si avverta però, che il suono di queste parole soprannaturali, e celesti, benchè solo si oda nell'organo materiale dell' orecchio corporeo, cagiona sempre grande attenzione nella mente, e commozione di santi affetti nel cuore.

142. Le locuzioni immaginarie sono parole, che si formano nella fantasia; e sebbene non risuonano in alcun modo nell' orecchie del corpo, si sentono però dalla persona, che le riceve internamente, articolate e chiare, anzi più chiare, che se con l'orecchie corporali si ascoltassero. Così afferma S. Teresa, ammaestrata dalla propria esperienza: (*in vita cap.* 25.) *Sono certe parole*, dic' ella, *molto formate, ma non s' odono con l' orecchie corporali, sebbene s' intendano più chiaramente, che se si udissero*. Poco dopo soggiunge. *E' voce tanto chiara, che non si perde una sillaba di quanto si dica*. E prima di lei spiegò San Cipriano la qualità di tali parole interne, dicendo così: (*in prologo de operib. ard. Christi*) *Dicuntur ubi quædam verba arcana intrinsecus, quæ afferre non sufficis; ut dubitare non possis, quia juxta est, immo intra te, qui te sollicitat, nec tamen sicuti est, se tibi videndum concedit*.

143. Ma acciocchè intenda bene il Lettore questa operazione di spirito ammirabile; per cui senza udir cosa alcuna con l'orecchie del corpo, si sentono nell' interno parole chiare, ed espresse, supponga questa dottrina filosofica, che tutt' i nostri sensi esterni, mentre operano, trasmettono alla fantasia la specie de' loro oggetti, per mezzo di cui produce anche essa una sensazione interna simile a quella, che producono i sensi esteriori. Nè tali specie ricevute nella fantasia, tosto svaniscono, come accade ne' sensi esterni, ma da lei si custodiscono nell' archivio della sua memoria fantastica. Così mentre l' occhio vede e. g. le stelle, ne manda all' immaginativa le specie, per cui anch' essa la vede. Mentre il palato sente l' amaro del fiele, o gusta il dolce del mele, fa penetrare alla fantasia la specie di tali sapori o disgustosi, o dilettevoli. Mentre la mano tocca un corpo soffice, e molle, o pure aspro, e duro, fa sì, che vada all' immaginativa la specie di tal morbidezza, o di tal durezza. Mentre ascolta l'orecchio il suono delle voci, consegna tosto alla fantasia la specie di ogni sillaba, di ogni accento, di ogni parola. Ed ella intanto ricca di tante specie le conserva fedelmente nell' erario della sua memoria, per potere per mezzo di essa apprendere, e giudicare di tutti gli oggetti, anche quando quelli sono rimoti. Posto questo, non è difficile lo spiegare, come Iddio, senza parlare all' orecchie de' suoi servi, fac-

cia loro sentire internamente il suono delle parole. Sveglia Iddio o per se stesso, o per mezzo degli Angeli nella loro fantasia le specie di quelle parole, che vuole dire: indi le rischiara con la sua luce celeste, acciocchè l'immaginativa vivamente apprenda dette parole, ed apprendendole con vivezza, profondamente l'imprima nell'appetito sensitivo, onde siegua che facciano nel senso interno quel suono istesso, che già altre volte fecero nel senso esterno dell'orecchie: con questa diversità però, che se quelle parole dette agli uomini all'orecchie esteriori, erano sterili di ogni buon effetto; dette da Dio per mezzo della fantasia al senso interiore, sono feconde di salutevoli affetti, e di sante operazioni.

144. Queste parole, e discorsi interni, ed immaginarj alcune volte, dice il Padre Alvarez de Paz, pare all'anima, che le vengano insinuati da lontano, altre volte da vicino, ed alcune volte le pare che sorgano dall'intimo del suo cuore (*tom. 3. lib. 5. par. 2. cap. 6.*) *Sed hæc verba, licet a Deo, vel Angelo in ipsa hominis orantis, vel contemplantis imaginatione formentur, tamen ita disponuntur, ut interdum videantur de cælo descendere; interdum juxta audientem, vel a longe proferri; interdum ex ipso penetrali cordis assurgere*. E credo, che una tal dottrina egli l'apprendesse dalla Serafica del Carmelo, che nel Castello interiore (*mans. 6. cap. 3.*) l'insegna con queste parole: *Questo è di certi ragionamenti, ch' egli fa* (cioè Iddio) *in molte guise all' anima, alcuni de' quali pare, che vengano al di fuori, altri dal più interiore dall' anima, altri dal superiore di lei*. Ma dovunque si sentano tali discorsi, ciò sempre proviene dalla diversa eccitazione, e combinazione di specie, che Iddio fa nella fantasia; sicchè vengono ad esprimere le parole nel modo, che più gli aggrada.

145. Le dette locuzioni si sentono talvolta in sonno, mentre l'anima si trova in quiete, libera da ogni sollecitudine, come accadde al gran Patriarca S. Giuseppe, a cui mentre era nel profondo del sonno disse l'Angelo (*Matt. 1. 20.*) *Joseph fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam: quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est*. Alle volte si ascoltano in vigilia, mentre l'anima stassene raccolta in orazione con Dio, come avvenne a Zaccaria quando sentiva l'Angelo, che dentro di se parlava, cioè formava nel suo interno queste parole fantastiche (*Zacc. 1. 9.*) *Et dixit ad me Angelus, qui loquebatur in me: Ego ostendam tibi, quid sint hæc*. E siccome succedè a S. Pietro, che rapito in estasi con la visione del famoso lenzuolo; udì quelle parole (*Act. 10. 15.*) *Quod Deus purificavit, tu commune non dixeris*. Ma si avverta però, che se il ratto sia perfetto, voglio dire, sia rapimento de' sensi interni, ed esterni alla pura intelligenza, l'anima nell'alto del suo ratto, non sente mai parola alcuna di questa specie, perchè allora è ella con le sue potenze ristretta solo a quegli atti spirituali d'intelligenza, ed amore, che l'unifcono, e la trasformano perfettamente in Dio, nè può attendere ad altro con la sua fantasia. In tal caso si sentono le predette parole negl' intervalli del ratto, in cui qualche potenza; e specialmente l'immaginativa rimane sciolta, e libera ad operare, come spiegai altrove. Così insegna l'espertissima nostra Santa (*in vita cap. 25.*) *Ma avvertiscasi, che quando si veggono visioni, o si odono queste parole, non è mai (a mio parere) in tempo, che sta l' anima unita nel medesimo ratto: perocchè in questo tempo (come credo aver dichiarato nella second' acqua) si perdono affatto tutte le potenze, ed a mio parere quivi non si può vedere, nè intendere, nè udire: sta tutta in altrui potere; ed in questo tempo, ch' è molto breve, non mi pare che il Signore la lasci in libertà per cosa veruna. Passato questo breve tempo, rimanendo pure l'anima nel ratto, succede quello, che io dico*.

146. Finalmente che si sentono internamente queste parole, addiviene anche fuori dell'orazione, mentre l'anima si trova distratta, ed occupata in opere esteriori, come dice in più luoghi l'istessa Santa, e particolarmente nel soptaccitato capitolo: *Imperocchè non prendendo io ore particolari di ritiramento per l'orazione, faceva il Signore che nelle conversazioni mi raccogliessi, e senza poterlo io sfuggire, mi dicea quello che gli piaceva, e quantunque io ne avessi disgusto, era costretta ad udirlo*. E poco dopo riferisce una di queste locuzioni, da lei ricevuta in tempo, in cui non solo non orava, ma era incapace di orare per lo grande affanno, che la tenea tutta sconvolta. Lo stesso dice San Giovanni della Croce in varj luoghi, e più volte lo ripete nel capo 28. del secondo libro della Salita al Monte Carmelo.

147. La terza specie di locuzioni, con cui Iddio parla all'anime, è l'intellettuale. Primo in questo modo di parlare non v'interviene suono alcuno di voce, che si faccia sentire o esternamente all'orecchie, o internamente al cuore: perchè consiste in una vista intellettuale, ed in una pura intelligenza, per cui l'anima vede ciò, che Iddio le vuol dire

dire, al modo appunto, col quale parlano gli Angioli, e l'anime separate da' corpi tra di loro, e con Dio. Ma perchè questa è una loquela astrusissima, ha bisogno di una più lunga dichiarazione, la quale noi rimettiamo a' seguenti Capitoli.

CAPO XIII.

Si dividono le Locuzioni immaginarie soprannaturali in tre altre specie di Locuzioni: si dichiarano, quali sieno, e gli effetti, che producono, e si danno i segni, per discernerle dalle Locuzioni false.

148. Le locuzioni auricolari in quanto alla loro sostanza sono sempre l'istesse, benchè possano essere diverse in quanto agli effetti, producendogli ora maggiori, ora minori, ed ora di una sorta, ora di un'altra, come piace a Dio, dal cui arbitrio dipendono. E però può bastare ciò, che di esse abbiamo detto nel precedente capitolo. Ma non può bastare ciò, che abbiamo detto delle locuzioni immaginarie, perchè queste sono di più specie, e molto tra di loro diverse: onde convien dichiararle, acciocchè il Direttore ne abbia la debita intelligenza, e ne' casi occorrenti sappia prendere circa ciascuna di esse un giusto regolamento.

149. S. Giovanni della Croce parlando di queste locuzioni interne soprannaturali, che si formano per mezzo dell'immaginativa, che distingue in tre specie, altre le chiama successive, altre formali, ed altre sostanziali. (*in cap. supracit. & seq.*) Le parole successive sono *alcuni concetti, che l'anima investita dallo Spirito Santo, produce con tanta vivacità, e prontezza, che le pare che da Dio le sieno suggeriti, e detti, quando in realtà ella li produce col proprio intelletto, e li dice a se stessa.* Questo sempre accade, mentre l'anima sta in orazione molto raccolta, poichè trovandosi tutta immersa nella considerazione di qualche verità divina, ed illustrata dallo Spirito Santo, con viva luce penetra nuove e nuove verità, forma circa di esse nuovi e nuovi concetti con tanta prestezza, e chiarezza, che non si avvede di produrli con le sue potenze, ma le pare che le sieno detti da Dio. Così ancora accade, che l'anima in questo raccoglimento faccia interrogazioni circa gli oggetti, che ha presenti; e per lo lume chiaro, da cui è investita, trovi sì pronte, sì vive risposte, che le sembra che le vengano suggerite da un'altra persona, e di ragionare con essa, quando in realtà ella è quella, che interroga, e risponde, e che parla a se stessa. Questo è uno de' modi, dice il precitato Santo, con cui il divino Maestro instruisce l'anima a se diletta. Ma si noti però, che tali parole successive, parlando in rigore, non sono vere parole, perchè l'essenza della parola vera richiede che non solo si produca, ma si riceva dalla potenza uditiva di chi l'ascolta, come accade all'orecchio, che non forma i ragionamenti, che ode, ma soltanto gli ammette: dove che nel caso nostro, sebbene alla formazione di queste parole soprannaturali vi concorra Iddio in modo particolare con una luce straordinaria, l'intelletto però è quello, che le produce di sua elezione, e producendole l'ascolta, e se esso si accorge della sua operazione, proviene dalla gran felicità, e prontezza, con cui opera animato da quella viva luce.

150. Nè di questo si stupisca punto il Lettore, perchè una cosa simile accade in tutt' i gradi di unione mistica trasformativa. Interroghi egli qualsivoglia anima, che sia stata sublimata a trattare sì intimamente con Dio, s'ella in tempo di tale unione produca quelle sì alte intelligenze, e quell'amore sì vivo, che la trasforma in Dio; gli risponderà infallibilmente di no, e dirà, che il tutto riceve, infusole benignamente da Dio. E pur è certo, ch'ella allora produce il tutto con l'attività delle sue potenze. Ciò proviene dalla gran felicità con cui l'anima ajutata da una straordinariissima grazia prorompe in quegli atti unitivi; onde operando, non si avvede punto di operare, ma le pare sol di ricevere. Nel caso nostro però vi è questa diversità, che i predetti concetti dello spirito raccolto in orazione hanno più sembianza di parole, perchè sono cognizioni di verità distinte, sono chiare, sono pronte, sono passeggiere; e però si fanno sentire nell'interno con prestezza, e vivezza a modo di voci.

151. In queste locuzioni successive, conviene procedere con molta avvertenza, per non errare, perchè sebbene molte volte provengano da illustrazione divina, alle volte però nascono dal lume naturale dell'intelletto, e non recano alcun giovamento. Altre volte hanno origine dal demonio, e possono essere di notabile nocumento. Produconsi da Dio tali parole, quando sono mosse da una luce soprannaturale infusa nell'intelletto, che lo determina a prorompere in tali concetti. Nascono tali parole naturalmente dall'intelletto, quando non il lume divino, ma il lume stesso naturale della potenza intellettiva le sveglia. Posciachè bisogna sapere, che seb-

bene l'intelletto, posta l'anima in raccoglimento soprannaturale, rimanga illustrato da celeste luce, nè in questo vi sia alcun inganno; può esso ciò non ostante non secondare la traccia di quella luce, e deviando ad altre verità, a cui non è mosso da Dio, trovar nuove verità, e formar concetti nuovi indipendentemente dal suo lume intellettuale, che naturalmente possiede: e questo può accadere più facilmente, quando la potenza intellettiva è di sua natura più perspicace, e più pronta ad operare. In tal caso parrà alla persona, che si trova raccolta in Dio, di parlare con lui, di sentire le sue parole, di ricevere le sue risposte, quando in realtà non vi è niente di questo; perchè tutti que' concetti, che per la loro vivezza hanno forma di parole, sono atti naturali, possono esser falsi, come di fatto sono alcuna volta, e molte volte sono imperfetti, e difettosi. Si noti bene questa dottrina: perchè da questo proviene, che alcune anime di buono spirito, che non sono capaci di mentire, o di fingere, rimangono ingannate, e deluse nelle loro predizioni. Riferiscono a' loro Padri spirituali, che Iddio ha detto loro questa cosa, o quella, o pure, l'ha fatta loro chiaramente conoscere; ma poi non si avverano le loro rivelazioni. Non è, che queste anime non abbiano molto buona orazione: è il lume intellettuale, e la perspicacia delle loro menti, che le tradisce introducendosi nella loro orazione, e le fa travedere nel modo predetto.

152. Accade ancora talvolta, che dette parole successive abbiano origine dal demonio. Vedendo il nemico, che l'anima comincia a raccogliersi nell'orazione, le offerisce materia di digressione (massime se quella sia amica di cose straordinarie) la porta col pensiero ad altri oggetti divoti, forma per mezzo della fantasia parole interne, sveglia concetti vivaci; così la va pascendo, e deviando da Dio; e se quell' incauta si dà a seguire la di lui condotta, la fa cadere in grand' inganni, e passo passo la porta al precipizio. Questo è il modo, per cui alcune anime, che nel principio camminavano rettamente, sono giunte poi a poco a poco a comunicare con il Demonio nelle loro orazioni. Questo è il modo, con cui insinuava agli Eresiarchi opinioni false, erronee, e scandalose: onde accadeva a' miseri, che quando parea loro di essere più illuminati da Dio, fossero più accecati dal nemico di Dio, come nota saggiamente S. Gio: della Croce (*in ascens. Mont. lib. 2. c. 19.*)

153. I contrassegni per conoscere quando le dette parole successive vengono da Dio, quando dalla luce dell' intelletto umano, e quando dal demonio, possono essere i seguenti. Se i predetti concetti, e le parole interne vadano congiunte con un amore umile, e riverente, e con un intimo raccoglimento quieto, e pacifico, sarà segno, che quelle procedono dallo spirito di Dio: perchè sono caratteri, da cui sono sempre accompagnate le visite del Signore. Quando poi tali parole risulteranno dalla vivacità dell' intelletto, non porteranno seco il predetto amore, ma al più un certo amor naturale, non così intimo, non così umile, non così ossequioso, ed alla fine lasceranno l'anima in una certa indifferenza; non inclinata nè al male, nè al bene, senza molta vanità, ma senz' alcuna umiltà; senza incitamento alla virtù, ma senz' alcuna suggestione al vizio; perchè essendo stata naturale, ed indifferente la cagione, da cui promanarono tali parole, indifferenti altresì debbono essere i loro effetti. Finalmente se le parole avranno tratta dal demonio la loro origine, dovranno lasciar l'anima poco quieta, tutta arida, ed affatto indisposta al bene. Avranno certamente a renderla propensa alla vanità, alla compiacenza, alla stima propria, e de' favori, che le pare aver ricevuti; operando sempre il demonio in modo, che la persona faccia gran conto de' suoi inganni, acciocchè la meschina torni più facilmente a ricadere ne' suoi lacci. In somma gli effetti deggiono essere proporzionati alle loro cause; e se santa, o indifferente, o perversa sarà stata la cagione; santi, indifferenti, o perversi dovranno risultare gli effetti: *A fructibus eorum cognoscetis eos.*

154. Passiamo ora a dichiarare le parole formali interne, che sono il secondo modo, per cui si degna Iddio di parlare al cuore delle persone divote. *Sono queste certe parole, che non si formano industriosamente dall' anima, ma solo da lei si ascoltano chiaramente, come dettele da terza persona nell' interno.* Dissi, che sono parole espresse, perchè entrano nella specie di quelle parole immaginarie, di cui ragionai nel capitolo precedente, e partecipano di tutte quelle proprietà, che allora distintamente spiegai, benchè sieno alle volte più, alle volte meno formate. Dissi, che non si formano industriosamente dall' anima, a distinzione delle parole successive, alla cui formazione concorre molto l'anima con la sua cooperazione, e però con minor proprietà possono dirsi parole vere, come già osservai. Dissi, che si ascoltano chiaramente nell' interno, per discernerle dalle parole auricolari,

rì, che si odono con l' orecchie esteriori. Dissi, che si ascoltano come dette da terza persona, perchè l' anima in queste parole formali, si porta passivamente, ricevendole senza alcuna sua elezione, come riceve l' orecchio la voce di chi parla. In oltre queste parole ora son poche, ora son molte, e formano discorsi interni. Nè sempre si sentono in orazione, ma anche fuori di essa, mentre lo spirito non è raccolto, anzi si trova con il pensiero lungi da quello, che gli vien detto. Il che non avviene mai nelle parole successive, le quali sempre accadono in tempo d' orazione, e circa quegli oggetti, in cui sta l' anima fissa con il pensiero.

155. Sentiamo come spiega la sostanza di dette parole coerentemente alla nostra definizione Riccardo di S. Vittore, (*de grad. carit. cap. 4.*) *O dulcis confabulatio Dei in anima, quæ sine lingua, & labiorum formatur strepitu, & in silentio solus, qui loquitur, & cui loquitur, & audit illam, qua omnis alienus excluditur!* Officio ordinario di queste parole si è illuminare l' anima ed instruirla circa ciò, che ella dee fare per suo governo: ed in persone che Dio conduce per vie straordinarie alla perfezione, sogliono essere frequenti. Conciossiacosachè vi sono certe anime elette, di cui Iddio si fa Maestro, e guida, e per mezzo di queste voci chiare, ed espresse, che loro dice al cuore mostra loro quello che debbano operare, e quello che debbano fuggire, per avvantaggiarsi nella virtù, e per giungere prestamente ad una gran perfezione.

156. Gli effetti di tali parole, se si paragonino con quelli, che producono nell' anima le parole sostanziali, di cui parleremo in appresso, non sono grandi; ma se si considerino in se stessi, sono degni di molta stima, perchè danno luce all' anima, per conoscere le verità, che le sono insinuate, e le danno gran prontezza, per operare secondo il dettame di quelle. Ed in questo ancora differiscono molto dalle parole successive, le quali di ordinario non rendono lo spirito tanto pronto, come fanno queste, all' opere di servizio di Dio. Così insegna l' istesso Riccardo; (*eod. cap.*) *Qui talibus verbis docentur, docibiles Dei sunt, & unctio eos docet, quæ sola omnem veritatem docet suavi celerique magisterio.* Se poi le parole formali sieno di consiglio, o di comando, comunicano all' anima forza, e felicità per venire all' esecuzione di quanto l' è stato consigliato, o imposto: sebbene però, se le opere ingiunte sieno cose di preeminenza, di onore, e di decoro, nnn tolgnno la ripugnanza, che l' anima prova di sovrastare, o di risplendere su gli occhi altrui, come osserva rettamente S. Gio: della Croce (*in ascens. mont. lib. 2. c. 30.*) volendo Iddio, che l' anima benchè posta da lui stesso in grado onorevole, l' abbracci con difficoltà, e con orrore, acciocchè non rimanga offuscata da quel lustro di maggioranza, o di gloria. Ed apporta a questo proposito l' esempio di Mosè, (*Exod. 4. 14.*) che destinato a liberare il Popolo Ebreo dal demonio tirannico di Faraone, ripugnò replicate volte a' comandi di Dio, che gl' imponea la gloriosa impresa: non si arrese a' prodigi, con cui il Signore l' assicurava del suo volere: nè mai si diede per vinto, finchè Iddio non diede parte di quell' onore destinato a lui solo, al fratello Aronne; assegnandoglielo per compagno nella condotta di quel Popolo contumace.

157. Ma in queste locuzioni ancora, come nelle passate, bisogna che la persona vada cauta, potendo queste ancora, come quelle, provenire o dalla fantasia, o dall' intelletto, o dal demonio. Voglio per tanto anche per queste dare alcuni contrassegni, come già feci per l' altre, con cui quasi con pietra di paragone, possa la persona discernere, se le parole, che ella ode, sieno oro di Paradiso, ovvero orpello della sua fantasia, o pure scoria vile d' inferno. E per non errare in materia di sì gran rilievo, prenderemo per nostra Maestra Santa Teresa, che di tali locuzioni ebbe grand' esperienza al pari di ogni altro, e con maggior chiarezza che ogni altro, l' espose per nostro ammaestramento. Incominciamo dalla fantasia. Dice la Santa, che non è difficile il conoscere, se la sua immaginativa operando attorno a qualche oggetto, va componendo sentenze, in somma pone alcuna cosa dal canto suo: dove che ascoltando, presta la sola attenzione a chi ragiona: il che è appunto quello, in cui consiste la sostanza delle parole formali, come abbiamo detto nella loro definizione. In oltre le parole, che la fantasia combina, e dice a se stessa, sono una cosa languida e morta: dove che le parole che dice Iddio, son vive, e spiccate, si sentono nell' intimo dell' anima con sì gran chiarezza, che non se ne perde una sillaba. *Se è cosa*, dic' ella, (*in Vita cap. 25.*) *che vada l' intelletto fabbricando da se medesimo, per sottilmente che lavori, si accorge, ch' egli è quegli, che ordina, e dispone alquanto quella cosa, e ch' egli parla; il che non è altro, se non come se uno disponesse, ed ordinasse un ragionamento: ovvero ascoltasse quello, che un altro gli dice; e vedrà l' intelletto, che allora non ascolta, poichè opera: e le parole, ch' egli fabbrica, son*

sono come una cosa, sorda, e fantastica, e non con la chiarezza, che quest' altre di Dio .... Parmi che vi sia quella differenza, che se noi parlassimo, o solamente udissimo, nè più, nè meno: perciocchè quando parlo, sono io, (come ho detto), che vado ordinando con l' intelletto ciò, che dico: ma se altri mi parla, non so se non udire, senza travaglio alcuno.... Quest' altro è voce tanto chiara che non si perde una sillaba di quanto si dice.

158. Secondo, quando la persona con la sua fantasia compone da se queste parole, può impedirle, se vuole, con divertirsi altrove; ma questo non può già fare, quando le sono dette da Dio, perchè allora è costretta ad ascoltarlo; come appunto non potrebbe fare a meno di udire chi parla, se stesse con l' orecchie aperte. Ecco le parole della Santa (*in eod. cap.*) *Per molto che si facesse resistenza, per non intenderle* (cioè queste parole formali) *sarebbe fatica indarno .... perchè a nostro mal grado fa Iddio che l' ascoltiamo, e che l' intelletto stia talmente tutto applicato, per attendere a quello, che vuole che intendiamo, che non basta per impedirlo il nostro volere, o non volere.*

159. Terzo, le parole, che l' anima va combinando col suo cervello, può udirle, quando vuole, ma le parole formali vere non può udirle, se non quando a Dio piace. Così riflette opportunamente la Santa: (*in eod. cap.*) *Concludo, che mi pare, che se questa fosse opera dell' intelletto; potremmo, quando volessimo, intenderlo, ed ogni volta che facessimo orazione, ci potrebbe parere che intendiamo. Ma in quest' altro modo non è così: anzi che starò molti giorni, che quantunque io voglia intendere qualche cosa, è impossibile: ed altre volte, quando non voglio (come ho detto) bisogna che per forza io l' intenda.*

160. Quarto, le parole formali il più delle volte accadono improvvisamente, quando l'anima è distratta, o pensa a tutt' altro, che a quello che le vien detto. Il che oon potrebbe in alcun modo accadere, se ella le andasse fabbricando con la sua fantasia, perchè in questo caso converrebbe, che si trovasse tutta intenta, e fissa nell' oggetto, circa cui va fantasticando. Ottima riflessione della Santa: (*in eod. cap.*) *E' voce tanto chiara che non si perde una sillaba di quanto si dice: ed accade esser talvolta in tempo, quando l' intelletto, e l' anima sta tanto sottosopra, e distratta, che non affronterebbe a comporre una buona ragione, e concetto.* E più chiaramente torna a ripetere lo stesso nel Castello interiore (*mans. 6. cap. 3.*) *Qui molte volte non si pensava a quello che s' intese all' improvviso, e talvolta anche ritrovandosi l' anima in conversazione: e si risponde subitamente a quello, che passa per lo pensiero, o a quello, che si è pensato avanti, e molte volte a cose, di cui non si ebbe mai memoria, nè pensiero, che avessero da essere, nè che sarebbero: e così non poteva averle fabbricate l' immaginazione.* S. Giovanni della Croce (*in ascen. mont. lib. 2. cap. 30.*) questo lo dà per un segno certo, che tali parole non sieno studiosamente formate, e dette dalla fantasia. *In queste parole formali*, dic' egli, *non ha l' anima che dubitare, se ella le dice; perocchè ben si vede che no; maggiormente quando ella non stava col pensiero in quello, che le fu detto.*

161. Quinto, le parole di Dio, poichè veogono vestite di viva luce, sono feconde di ogni gran verità, e l'anima per mezzo di esse molte volte intende assai più di quello, che significa il suono di tali voci. Ma non può l' anima per mezzo delle parole naturali, ch' ella produce col suo cervello, intendere più di quello, ch' esprimono col loro suono. Così insegna la Santa: (*in Cast. int. mans. 6. cap. 3.*) *Le parole* (intende delle formali) *sono molto differenti, e con una di quelle si comprende assai; il che non potrebbe sì presto comporre il nostro intelletto.*

162. Sesto, le parole naturali della fantasia non producono alcun buon effetto, come osserva la nostra Santa Maestra: (*in eod. cap.*) *Imperocchè oltra le altre cose, dalle quali si vede ciò, che ho detto, non fa effetto alcuno*; ma la parola di Dio colma l' anima di gran beni. Potrà dunque ciascuno prevalersi di tanti belli lumi, che gli dà una sì gran Santa, e con la scorta di quelli scoprire, se le parole, ch' egli ode, sono voci vere di Dio, o parti della sua immaginazione.

163. Ma perchè potrebbero essere anche illusiooi diaboliche, conviene che per lo discernimento di queste ancora assegniamo alcuni contrassegni; acciocchè la persona dopo essersi cautelata da' vaneggiamenti della fantasia, sappia anche difendersi dalle frodi del comune nemico. Io qui non voglio mettere alcuna parola: voglio che solo parli S. Teresa, acciocchè i segnali, che daremo, abbiano piena autorità, e più altamente s'imprimano nella meote del divoto Lettore. Parlando ella dunque di queste locuzioni formali, dice così: (*in Vit. cap. 25.*) *Questo mi è accaduto non più di due, o tre volte; e subito sono stata avvertita dal Signore, ch' era il Demonio: oltrechè si scorge dalla grande*

arte.

aridità, che rimane. E una inquietudine nell' anima a guisa di molte altre volte, in cui ha permesso Iddio, che io patisca gravi tentazioni . . . . E un' inquietudine, che non si sa donde venga, senonchè pare, che l' anima si opponga, s' inquieti, si affligga, senza saper di che: atteso che quello, che dice, non è cosa mala, ma buona. Vado pensando, se uno spirito intende l' altro. Il gusto, e il diletto, che gli dà, a mio parere è differentissimo. Potrebbe facilmente il demonio ingannare con questi gusti, chi provato non avesse mai gli altri di Dio. Chiamo gusti di Dio una ricreazione soave, forte, fissa, dilettevole, e quieta . . . . Nessuna dolcezza, e tenerezza rimane allora nell' anima, ma sta come spaventata, e con gran disgusto . . . . Il fatto sta, che quando è il demonio, pare, che si nascondano, e fuggano dall' anima tutt' i beni, secondo che ella rimane insastidita, inquieta, senza alcun effetto buono: poichè sebbene pare che metta desiderj buoni, non sono però stabili, e forti: l' umiltà, che lascia, è falsa, inquieta, e senza soavità alcuna. Parmi, che chi ha esperienza dello spirito buono, lo conoscerà. E nel castello interiore parlando di queste stesse locuzioni, torna ad inculcare, che la mancanza di questa vera umiltà è chiaro segno di spirito diabolico. Dice così: (*mans. 6. cap. 3.*) *Se sono favori, e grazie del Signore, miri con attenzione, se per quelli si tiene per migliore; e se mentre per più favorite ed amorevoli parole che udirà, non rimarrà più confusa, ed umile, creda che non è spirito di Dio. Imperocchè è cosa certa, che quando è spirito del Signore, quanto maggiore è la grazia, tanto minore stima ha di se medesima l' anima, che la riceve, e più si ricorda de' suoi peccati.* Concludiamo, che da' predetti caratteri tutti autorevoli, perchè presi da una sì gran Maestra di spirito, potrà ciascuno di leggieri comprendere, se nelle parole interne formali, ed espresse, che esperimenta in se, o pure esamina in altri, vi sia inganno di demonio, o delirio di fantasia scorretta. E non essendovi nè l' uno, nè l' altro, potrà giustamente inferire, che sieno parole del cielo, le quali all' opposto di quelle altre o fraudolenti, o false, lasciano sempre nell' anima quiete, umiltà, raccoglimento divoto, e pacifico, e disposizioni alle lodi di Dio, come dice l' istessa Santa.

164. Resta ora a dichiarare la terza specie di parole, che si formano per mezzo della fantasia, e sono le parole sostanziali, molto più preziose, e più pregevoli dell' altre due specie di locuzioni ora spiegate. Queste *sono certe parole onnipotenti di Dio, che operano efficacemente nell' anime tutto ciò, ch' esprimono.* Possono anch' esse dirsi formali, perchè espressamente, e con chiarezza si sentono nell' interiore dell' anima; ma si diversificano grandemente dalle parole precedenti, che sono puramente formali per la grand' efficacia, che hanno in operare il loro effetto. Poichè le parole formali danno luce all' anima, come abbiamo detto, e la muovono soavemente all' esecuzione di quello, ch' esprimono. Ma le parole sostanziali dicono, e fanno di fatto nell' anima, che le ascolta, quanto le dicono. Queste sono quelle parole onnipotenti di Dio, di cui parla il Savio, dicendo (*Ecclef. 8. 4.*) *Et sermo illius potestate plenus est.* Queste sono quelle voci, a cui dà Iddio virtù, e possanza di operare, come dice il santo Davide: (*Psalm. 67. 34.*) *Ecce dabit voci suæ vocem virtutis.* Queste sono quelle parole, che S. Paolo chiama vive, ed efficaci: (*Hebr. 4. 12.*) *Vivus est sermo Dei, & efficax.* In somma queste sono quelle parole operative, per mezzo di cui il Redentore, vivendo tra di noi uomo mortale, operava prodigj, e con una di esse liberava ossessi, dava sanità agl' infermi, vita a' defunti. Una di queste parole di affetto, detta alla Sacra Sposa, ottenne subito l' effetto suo, facendole liquefare in amore: (*Cant. 5. 6.*) *Anima mea liquefacta est, ut sponsus locutus est.* Una di queste parole chiedeva il Centurione al Redentore, sapendo molto bene, che bastava per rendere immantinente la salute al suo servo: (*Matth. 8. 8.*) *Sed tantum dic verbo, & sanabitur puer meus.* Chi fu, che rese subitamente perfetto Abramo? Non fu una di queste parole operose di Dio? (*Genes. 17. 1.*) *Ambula coram me, & esto perfectus.* Chi mutò in un momento Matteo da Pubblicano in Apostolo? Non fu una di queste efficacissime voci? (*Matth. 9. 9.*) *Sequere me, & surgens secutus est eum.* Chi cangiò in un istante S. Paolo da gran Persecutore in fervido Predicatore della Legge Evangelica? Non fu una di queste potentissime parole? (*Act. cap. 9. 4.*) *Saule, Saule, quid me persequeris?* E queste appunto sono quelle parole del Signore, che noi chiamiamo sostanziali, le quali operano nell' anima, quanto esprimono col loro significato.

165. Ma aggiungiamo a' detti, e fatti della Sacra Scrittura, l' autorità della nostra Santa, tante volte citata in questo capo. Racconta ella di se, che trovandosi nella sua gioventù allacciata dall' affetto non impuro, ma difettoso di alcune amicizie terrene, si sforzò mille volte di rompere que' lacci di attacco vile, mille volte fece violenza a se stessa, mille

mille volte pianse la sua miseria. Ma che però? Se sempre tornava a mettersi nelle reti di quegli affetti, che le ritardavano il volo verso il suo Dio. Finalmente Iddio, mosso a pietà di lei, diede rimedio a questa sua debolezza con poche parole sostanziali, che le disse nel cuore, e furono queste: *Non voglio, che tu abbi conversazione con gli uomini, ma con gli Angioli*. Non furono queste sole parole, ma fatti: perchè le svelsero sì fattamente dal cuore ogni amore imperfetto, che non potè mai più affezionarsi a persona alcuna del mondo. Ella stessa lo attesta dicendo: (*in Vita cap. 24.*) *Questo si è molto bene avverato: poichè non ho potuto mai più attaccare amicizia, nè avere inclinazione, nè amore particolare, se non a persone, che conosco, che amano Dio, e procurano di servirlo; nè ho potuto fare altrimenti*. Narra ancora, che trovandosi un giorno tutta sottosopra, tutta agitata, e sconvolta in una tempesta d' angosce, e d'affanni per gli timori, che tutt' i suoi Direttori unitamente le poneano, di essere illusa dal demonio nelle sue orazioni: il Signore con alcuna di queste onnipotenti parole la pose subito in placida calma: (*in Vita cap.25.*) *Non aver paura, o figlia*, le disse, *che son io, e non ti abbandonerò: non temere. Parmi* (seguita ella a dire,) *atteso lo stato, in cui mi trovava, che a persuadermi che mi quietassi, sossero bisognate molte ore, e che nessuno sarebbe stato sufficiente. Ed eccomi qui con queste sode parole quieta, con fortezza, con animo, con sicurezza, con una quiete, e luce, che in un punto vidi l'anima mia divenuta un' altra; e mi pare, che avrei preso a disputare con tutto il mondo, che vi fosse Dio*.

156. Ma se poi le parole sostanziali, che Iddio dice, esprimessero affetto; dicesse per cagione d'esempio a qualche anima eletta queste parole: *Amami, che io ti amo*: si sentirebbe subito quella struggere tutta in un dolcissimo amore. Se fossero parole di riprensione, la farebbero tosto annichilare in un' intima confusione, e ne otterrebbero infallibilmente l'effetto di una stabile, e sincera emendazione. In somma sono parole, come ho detto fin dal principio, che non solo inclinano la volontà, e la muovono ad eseguire ciò, che significano col loro suono, come fanno le parole formali, ma lo producono efficacemente nell'anima: in una parola, operano tutto ciò ch' esprimono.

168. Circa queste specie di parole non accade andar timorosi, indagando segni, e caratteri, per intendere se sieno da Dio, perchè non può contraffarle nè la fantasia, nè il demonio. Non possono in modo alcuno nè le potenze nostre naturali, nè i nostri nemici, come ben nota S. Gio. della Croce, (*in ascens. mont. lib. 2. cap. 31.*) giungere a tanto, che il significato delle loro parole rimanga sostanziato nell' anima, che la muti tutta, e la rinnovino in un tratto con grandi effetti di santità. Questa è opera riserbata a Dio sola. Basta, che il Direttore intenda, che le parole che ascolta l' anima, sieno sostanziali, acciocchè si assicuri esserle dette da Dio; nè gli sarà difficile l' intenderlo da ciò, che abbiamo detto di sopra. Terminerò questo capo con le parole del detto Santo: *Felice l'anima, a cui parlerà Iddio in questa guisa: perchè rimarrà ricca di grandi beni (ibidem.)*

CAPO XIV.

Si spiega, in che consista, ed il modo, con cui si forma la Locuzione puramente intellettuale.

168. Abbiamo detto, che le locuzioni soprannaturali, altre sono auricolari, altre immaginarie, ed altre intellettuali. Abbiamo già stabilito, che le immaginarie sono quelle, che si fanno per mezzo della fantasia con voci interne; ed abbiamo anche diviso queste voci immaginarie in tre altre specie, che sono le *successive*, le *formali*, e le *sostanziali*. Resta ora a trattare delle parole intellettuali, ed a dichiarare come queste si formino senza concorso della fantasia con la pura intelligenza. Fatto questo, avremo già spiegati tutt' i modi, con cui Iddio, ed i personaggi del Cielo possono ragionare con noi miseri mortali, che viviam ancor esuli, o pellegrini in questa misera terra.

169. Ma perchè queste locuzioni intellettuali sono appunto quel linguaggio celeste, con cui gli Angeli, e l' anime sante si parlano tra loro nella loro patria beata, veggo che non potrò dare ad intendere in che elle consistano, se non premetto qualche breve, e succinta notizia delle locuzioni Angeliche. Non dico già, che io voglia rapportare qui tutte le opinioni, che corrono tra Teologi Scolastici circa il modo di spiegare tali locuzioni: perchè essendo molto, e diverse le loro sentenze, altro non otterrei con tanta varietà di pareri, che confondere la mente del Lettore, in vece d'illuminarla. Voglio solo riferirne due, che hanno il maggior seguito nelle scuola; e rigettata una, che mi pare meno probabile, appigliarmi all'altra, che mi sembra più fondata sul vero.

170.

170. Prima però suppongo, che per formare una vera loquela, non basta che uno palesi all'altro qualche verità, o falsità, ma dee manifestargliela in quanto un tal oggetto sta nella sua mente, come dicono gli Scolastici. In fatti, se io facessi giungere ad un mio amico la notizia di qualche verità, senza ch' egli sapesse che gli viene comunicata da me, ed indicata dalla mia mente, non si direbbe certo, che io parlo, che io ragiono, che io discorro con lui; ma più al più che detta notizia gli è provenuta da me, ma non per via di loquela. Suppongo in secondo luogo, che noi uomini mortali palesiamo le cose, che abbiamo nella nostra mente, per mezzo di segni sensibili; quali sono le voci, i cenni, la scrittura di tali cenni; e però le nostre locuzioni, e discorsi sempre si fanno per mezzo di tali segni. Ma non così accade agli Angeli, ed all'anime separate da' corpi, che sono sostanze puramente spirituali. Questi parlando tra di loro, non si servono di segni materiali, per farsi intendere, ma adoprano altri segni spirituali, proporzionati al loro essere. Posto questo.

171. La prima opinione è del Gaetano, (*Part.* 1. *q.* 107. *art.* 1.) seguita da una gran parte de' Teologi della sua scuola. Vogliono questi, che un Angelo parli all'altro Angelo, soltanto con indirizzare a lui i concetti della sua mente: poichè con questo solo, dicono essi, quegli intende le verità rappresentate per tali concetti. In questo modo si verifica, che un Angelo parla, perchè scuopre all'altro le cose, come sono nella sua mente angelica; e che l'altro ascolta, perchè tali cose intende, e vede. Ma andiamo più a dentro a scoprire i fondamenti di questa sentenza. Gli Angeli, dicono i sopraccitati Teologi, fondati nella dottrina di S. Tommaso (1. 1. *quæst.* 57. *art.* 2.) con le specie, che nella loro creazione infuse Iddio nelle loro menti sublimi, conoscono tutte le specie delle cose, che sono nell'universo, conoscono tutti gl'individui, che si racchiudono in tali specie, e conoscono ancora tutto ciò, che si contiene in ciascuno individuo, ogni suo accidente, ed ogni sua proprietà (*Idem quodlib.* 7. *art.* 3. *ad* 1.). Così con quelle istesse specie intelligibili, con cui un Angelo mentalmente vede, e. g. la sostanza di una rosa, vede ancora il suo colore, la sua fragranza, la sua figura, ed ogni altra sua qualità. Quindi siegue, che ogni Angelo con quella specie intenzionale, con cui conosce ogni altro Angelo, e tutte le altre creature ragionevoli, che presentemente sono nel mondo, potrebbe anche conoscere ogni pensiero delle loro menti, ed ogni affetto delle loro volontà, se non ne fossero impediti. Ma a questo Iddio gli ha posto l'impedimento, perchè ha voluto, che tutti gli atti, che dalle creature razionali si formano con l'intelletto, e con la volontà, sieno noti a se solo, ed all'istesse creature, che li producono, e che sieno ad ogni altro occulti. Da tutto questo deducono i detti Scolastici, che se un Angelo indirizzi all'altro il concetto della sua mente, questo concetto non sia più occulto a quello, e che però gliene sia dovuta la notizia, e con le specie innate infusegli da Dio nell'istante della sua creazione possa vederlo. Onde siegue, che indirizzando l'uno il suo pensiero, e vedendo l'altro si formi tra di loro una vera locazione intellettuale.

172. Questa opinione, benchè molto probabile, patisce una gran difficoltà, ed è, che l'indirizzare, che fa un Angelo all'altro il suo concetto mentale, prova solo, che quell' altro possa conoscerlo, essendo tolto l'impedimento della segretezza, che prima glie l' occultava; ma non prova, che debba necessariamente vederlo: perchè il primo Angelo coll'indirizzamento che fa del suo pensiero al secondo Angelo, niente mette in quello, che lo eciti, e lo desti ad attendere, e lo determini ad intendere il suo concetto; sicchè potrebbe darsi il caso (e si darebbe frequentemente) che un Angelo, parlando all'altro nel modo detto, l'altro nulla sapesse di tal loquela. La ragione di questo è manifesta, perchè l'Angelo non è forzato a conoscere in ogni momento tutto ciò, che naturalmente può conoscere. Questa necessità d'intendere in ogn' istante tutto l'intelligibile, è dote eccelsa, che compete solo all' intelletto divino. E però non di rado accaderebbe, che, potendo un Angelo conoscere l'altrui pensiero, non più nascosto a lui per l'indirizzo già fattogliene, non l'intenderebbe di fatto per mancanza di eccitazione ad attendere, e di determinazione ad intendere.

173. Quanto questo eccitamento sia necessario al parlare, che gli Angeli fanno scambievolmente, oltra la ragione dinanzi addotta, si ricava dalle sacre Scritture. Abbiamo in Isaia (*c.* 3.) che *Seraphim clamabant alter ad alterum*. Nell'Apocalisse (*c.* 1.) *Clamavit voce magna quatuor Angelis*. Abbiamo ne' Salmi (*ps.* 23.) che gridavano gli Angeli: *Attollite portas, Principes, vestras, & elevamini portæ æternales*. Questi ed altri simili detti, che si trovano nelle sacre carte, pare che vogliano significare qualche risvegliamento, non già sensibile quali sono le nostre voci, ma intelligibile, con cui uno muo-

muova l'altro all'attenzione, ed all'intelligenza de' proprj concetti.

174. Si conferma quest'istessa dottrina con l'autorità dell' Angelico Dottore, il quale dopo aver detto (1. 1. q. 107. art. 1. ad 3.) che gli Angioli buoni si poteano tra di loro parlare nella loro prima creazione, e che gli Angioli ribelli presentemente tra di loro ragionano; passa a dichiarare il modo, con cui si formano da puri spiriti tali ragionamenti, dicendo, che siccome noi uomini mortali, per mezzo de' segni sensibili, quali sono le voci, i cenni ec. ci risvegliamo l'un l'altro all'intelligenza de' nostri pensieri; così quelli per mezzo de' segni intellettuali possono eccitarsi scambievolmente all'attenzione, e notizia de' loro concetti, ed in tal guisa formare i loro discorsi mentali. *Sed quia*, dice il Santo Dottore, *etiam in statu naturæ conditæ* (*Angeli boni*) *sibi invicem loqui poterant, & mali etiam Angeli nunc sibi invicem loquuntur: dicendum est, quod sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili: sicut enim per signum excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum*. Ma se gli spiriti beati, per mezzo di questa eccitazione intellettuale vicendevolmente si parlavano nello stato loro primiero, e presentemente così tra loro discorrono gli spiriti perversi in istato di perdizione; chi dirà mai, che agli Angeli santi ora, che si trovano in istato di perfetta beatitudine, sia proibito un tal modo di parlare, e che sia loro, dirò così, quasi vietato un tale linguaggio?

175. Per queste ragioni, ed autorità a me pare più fondata sul vero la sentenza del Padre Suarez (*par. 2. lib. 2. cap. 27.*) seguita da un altro coro di Teologi. Dice egli, che la loquela degli Angioli consiste in questo, che un Angiolo imprima nell'altro la specie intelligibile di quel suo concetto, che gli vuol palesare, in virtù della quale vegga egli un tal concetro, e vegga la verità per mezzo di esso rappresentata. In questa dichiarazione nulla manca di ciò che si richiede alla formazione di una vera locuzione. Già dicemmo, che la vera loquela consiste in alcuni segni, per cui noi manifestiamo ad altri le cose, in quanto queste risiegono nelle nostre menti: così ragionando co' nostri amici, altro non facciamo, che proferire alcune parole significative di questo, e quell'oggetto, nel modo che noi l'intendiamo. E tutto questo di fatto si verifica nell'esposizione, che abbiamo fatta della locuzione Angelica: poichè mettendo l'Angelo che debbe ascoltare, una specie del suo concetto espressivo di qualche verità, pone in lui un segno non materiale, ma spirituale, ed intelligibile (quale lo vuol San Tommaso) di quel suo pensiero, in vigore di cui lo fa venire in cognizione e del suo pensiero, e della verità, che da quello viene espressa. In oltre eccita la detta specie all'attenzione, anzi determina l'Angelico ascoltatore ad intendere il concetto interiore di quello, che parla, ed a comprendere nel di lui concetto la verità, che si vuol comunicare, il che si richiede alla loquela di chi parla, ed all'udienza di chi ode. Nè giova opporsi con dire, che non può un Angelo produrre nell'altro qualità alcuna, benchè sia immateriale: perchè sebbene questo in qualche senso sia vero, non è vero però nella linea dell'intendere; poichè afferma S. Tommaso, che l'Angelo superiore illumina l'inferiore: il che non può succedere secondo l'opinione comune, senza che l'Angelo, ch'è di più alta sfera, operi alcuna cosa nell'intelletto dell'Angelo, ch'è di sfera più bassa, ed operando l'illumini, e lo perfezioni. Concludiamo intanto, e compendiamo in poche parole la predetta dottrina, dicendo, che il parlare dell'Angelo altro non è, che imprimere nell'altro una specie espressiva del suo concetto; e l'ascoltare altro non è, che attendere in virtù di tali specie, o per dir meglio, vedere per mezzo di tali specie nel concetto di quello, che parla, la verità, che gli vuole significare.

176. E già ci troviamo d'aver fatta una gran parte del nostro viaggio, perchè le locuzioni intellettuali, con cui Iddio, e Gesù Cristo si degnano qualche volta parlare con noi mortali, sono similissime alle locuzioni Angeliche; e da queste è facile il dedurre il modo, con cui quelle si formano. Volendo dunque Iddio, o il nostro Redentore parlare ad alcun suo servo con questa specie di locuzione, in cui non vi sia concorso de' sensi nè esterni, nè interni, e palesargli qualche suo segreto, o altra verità, infonde nel di lui intelletto una specie spirituale, che gli rappresenti il suo concetto, ed in quel concetto gli manifesti il detto segreto, o verità. Allora l'anima vede in Dio con atto di semplice intelligenza quel suo concetto; ed in quel concetto vede anche la verità, che le vuole rivelare. E questo è il modo, con cui Iddio parla all'anima, svelandole la sua mente, e l'anima ascolta Iddio, penetrando con la sua vista intellettuale gli arcani della di lui mente. E perchè tutto questo accade senza alcuna cooperazione della fantasia;

(co-

(come ognun vede, e meglio dimostrerò in appresso) perciò questa locuzione di Dio, e quest' udienza dell' anima dicesi putamente intellettuale. Se poi nel tempo, che l' anima ascolta, vuole rispondere, e parlare con Dio, dirige a lui i suoi pensieri, ed i suoi affetti: e benchè Iddio di sua natura necessariamente li vegga, contuttociò per quell' indirizzamento, ch'ella glie ne fa, esso l' intende come parole dell' anima, e l' anima istessa intende, che Iddio l' intende.

177. Queste locuzioni intellettuali, che ora ho dichiarate, possono accadere in due modi. Stando talvolta l' anima in alta contemplazione, accade che riceve qualche visione intellettuale di Dio, o di Cristo: e mentre si trova in quella gloriosa visione, Iddio, o Gesù Cristo le infonde la specie di qualche suo concetto mentale, per cui le vuol far palese qualche mistero, o verità. Allora l' anima con quella visione, con cui vede il Redentore, o Dio, vede anche in lui il mistero: come appunto due amanti, mirandosi fissamente l' un l' altro, scambievolmente s' intendono. La similitudine è di S. Teresa: *Come anche occorre in questa vita, quando due persone si amano assai, ed hanno buono intelletto, e discorso; pare che, anche senza darsi segni, s' intendano tra di loro col solo mirarsi. Così debb' essere questo, che senza vedere noi altri segni, se non quanto fissamente si mirano questi due amanti* (cioè Iddio, e l' anima) *intendiamo che si amano, e che conoscono quelle, che l' uno dall' altro vuole* (*In vit. cap.* 27.). Se la locuzione accada in questo modo, è con tutta proprietà formata al modo Angelico: perchè gli Angioli parlandosi vicendevolmente, non solo vede l' uno il concetto dell' altro, ma vede anche la persona dell' Angelo, che gli ragiona: e però in questo modo sublimissimo di locuzioni *si vede* alle volte *l' anima*, come dice la citata Santa, *dichiarato il Mistero della Santissima Trinità, ed altre cose altissime, che non vi è Teologo, con cui non si arrischiasse a disputare delle verità di queste grandezze* (*in eod. cap.*).

178. Altre volte poi succede, che trovandosi l' anima senz' alcuna visione, o intellettuale, o immaginaria, riceva improvvisamente una notizia chiara di qualche verità insieme con una gran certezza, che una tal notizia le vien comunicata da Dio. E questa ancora chiamasi locuzione intellettuale, (purchè come ora diceva) il lume intellettuale, che scuopre all' anima quella pura, e nuda verità, assicuri nel tempo stesso l' anima con ogni certezza, che quella intelligenza è da Dio: poichè mancando questa sicurezza, la predetta notizia non sarebbe locuzione, ma solo istinto divino, o divina illuminazione, ed inspirazione. La ragione è chiara; perchè non basta per la loquela, che Iddio infonda in un' anima l' intelligenza chiara di qualche verità; ma è necessario che glie la palesi, in quanto essa è nella sua mente, conforme a quello, che abbiamo già spiegato di sopra.

179. Avverta però il Lettore, che le locuzioni, di cui ora parliamo, ma specialmente quella, in cui non v' interviene la vista dell' oggetto, che parla, non accadono sempre, mentre l' anima si trova in contemplazione, alienata da' sensi: ma succedono anche fuori di contemplazione, mentre e. g. l' anima ricorre a Dio per qualche suo spirituale bisogno: o sente parlare di qualche cosa santa, od in altra occasione, in cui piace a Dio di comunicarsi all' anima diletta. Lo dice chiaramente S. Teresa (*in eod. cap.*) laddove parla di tali locuzioni: *Questo accade alcuna volta, e con brevità, che altre volte ben mi pare, che non istanno sospese le potenze, nè tolti i sentimenti, ma molto in se, non occorrendo sempre questo in contemplazione.*

180. Questa specie di locuzioni intellettuali sono senza commerzio di fantasia; e però sono intellettuali pure, come ho di sopra accennato. Lo dice con tanta chiarezza, ed in tanti modi S. Teresa (*in eod. cap.*) che non pare possa negarsi, senza opporsi alla di lei grande esperienza, ed autorità: *Pone il Signore nel più interiore dell' anima quello, ch' egli vuole che ella intenda; e quivi senza immagine, nè forma di parole lo rappresenta; ma solo a modo di questa visione, che si è detta*; cioè della visione intellettuale, di cui avea parlato. Si osservino bene le parole. Pone Iddio queste intelligenze nel più interiore dell' anima, ch' è appunto il puro spirito, ve le pone senza immagini, cioè senza atti di fantasia, che si chiamano immaginazioni, perchè sono immagini materiali dell' oggetto: ve le pone senza forma di parole, che hanno forma, e figura, e si fanno nell' immaginativa. Siegue a dire: (*in eod. cap.*) *E' una cosa tanto spirituale questa sorta di visione, e di linguaggio, che non si scorge un minimo movimento delle potenze, e de' sensi, a mio parere, per dove il demonio possa cavar niente.* Dice, che in questo linguaggio celeste, che si fa per via d' intelligenze, e di viste, non si scorge un minimo movimento delle potenze, e de' sensi, cioè un minimo atto delle potenze sensitive, e che il demonio non vi si può introdurre:

segno evidente, che non vi opera punto la fantasia, in cui il maligno ha tutto l'accesso. *Dico*, aggiugne la Santa, (*in eod. cap.*) *che allora niente operiamo, e facciamo noi; tutto pare opera del Signore*. Questi termini significano manifestamente, che tali locuzioni, almeno alcune di esse, si fanno per infusione di specie, come più chiaramente ella dichiara con la parità di chi, senza aver mangiato, si trovasse lo stomaco pieno di cibo eletto, dicendo, che così appunto l'anima si trova poste improvvisamente nel suo intimo viste, e notizie di gran verità, con questa disparità però, che quello non saprebbe, nè da chi, nè come gli fosse stato posto nello stomaco tale alimento; ma l'anima sa, che da Dio, il quale spiritualmente le parla, le sono infuse quelle notizie, ma non sa il come. La parità però più convincente è quella, che siegue. Paragona la Santa Maestra queste locuzioni intellettuali all'ammaestramento d'un uomo rozzo, ignorante, e indisciplinato, che neppure sapesse leggere; e che in un istante si trovasse addottrinato in tutte le scienze: applicando poi la similitudine, che così appunto in tali locuzioni si trova l'anima in un subito sapiente di altissime verità (*in eod. cap.*) *quest'ultima comparazione parmi dichiari qualche cosa di questo celeste dono; attesochè si vede l'anima in un punto sapiente, e così dichiarato il Mistero della Santissima Trinità, ed altre cose altissime*.

181. Or io domando al Lettore: può un idiota acquistare in un momento tutte le scienze senza infusione di spezie. No certamente. Così non può l'anima divenire in un tratto sapiente di verità divine a lei ignote, senza l'infusione di specie soprannaturali. Ma se dette locuzioni si formano per mezzo di specie infuse, è certo che non dipendono queste dalla fantasia, e però sono puramente intellettuali.

182. Lo stesso afferma il Padre Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. p. 3. cap. 6.*) con le seguenti parole: *Sicut enim Deus loquitur ad Angelos, & ad animas beatas separatas a corpore, non aliqua voce sensibili, vel imaginabili, sed imprimendo in ipso intellectu veritatem, ad quam attendens Angelus vere audit, & intelligens videt; ita loqui solet ad animam contemplantem sine ullo ministerio vocis exterioris, nec interioris cogitationis, per solam impressionem veritatis, quam intellectus, ab omnibus sensibus abstractus, & eorum usu relicto, percipit*. Notabili sono le parole seguenti, in cui si avanza egli a dire, ch'è diletto di mente bassa il volere introdurre in queste operazioni di puro spirito le proprietà degli atti corporei: *Solum id dicam, rudiorum intellectuum esse, in his rebus mere spiritualibus corporum conditiones exquirere*. Contuttociò dico non essere inverisimile, che qualche volta possa mescolarsi in queste locuzioni, e specialmente in quelle, che accadono fuori di contemplazione, qualche atto di fantasia. Almeno è certo, che la persona può ingannarsi, parendole di operare con lo sguardo della pura intelligenza, mentre opera la sua immaginazione, e di vedere nella mente di Dio ciò, che sogna colla sua mente. Dico questo, acciocchè il Direttore non si fidi soverchiamente, ma proceda anche in questo colla dovuta cautela.

183. Aggiungo, che anche gli Angeli del Cielo possono parlare con noi con questa specie di locuzione; purchè però la locuzione non sia naturale per parte nostra almeno, come dottamente osserva il Suarez (*lib. 2. p. 2. cap. 28.*): perchè, se un Angelo producesse nel nostro intelletto la specie intelligibile di qualche suo atto interno, e noi destituti da una grazia di Dio singolarissima avessimo ad operare per mezzo di detta specie con le sole forze della nostra natura, non ce ne potremmo certo servire, senonchè col concorso della nostra fantasia; e però la cognizione, che ne ridonderebbe, sarebbe fantastica, nè la locuzione potrebbe dirsi in modo alcuno intellettuale. Non così se la locuzione dell'Angelo si faccia soprannaturalmente con concorso straordinario di grazia: poichè in questo caso imprimendo l'Angelo in noi le specie di qualche suo pensiero, potrebbe Iddio nel tempo stesso infondere una luce superiore straordinaria nella nostra mente, che l'elevasse ad intendere dipendentemente da detta specie, senza cooperazione di fantasia, quel pensiero Angelico, e nel pensiero il suo oggetto; ed allora risulterebbe da parte dell'Angelo la locuzione, e da parte nostra l'udienza puramente intellettuale. Ciò che ho detto degli Angeli, dico della Regina degli Angeli, dico ancora de' Santi, che per virtù soprannaturale, e divina possono parlare con l'anime con questo linguaggio del Cielo: sebbene le locuzioni intellettuali di questi anche nelle persone elevate accadono assai di rado.

184. Gli effetti di queste locuzioni sono proporzionati alle loro cagioni, e siccome queste parole si formano nel solo spirito, come abbiamo già veduto, così ridondano gli effetti nel puro spirito, e se le potenze corporee ne godono qualche particella, è per mera partecipazione. Lasciano l'anima con gran

gran luce, e con gran serenità, con un'intima pace, con una quiete profonda, con una grandissima umiltà; perchè vede ella con evidenza, che nel favore, che ne ha ricevuto, non ha posto niente del suo; anzi con la gran luce, da cui si trova illustrata, vede al vivo le sue miserie. Prova un'allegrezza a modo di gloria; ed avendo esperimentato in quel linguaggio del Cielo un non so che di quel diletto, che si gode in quella beata magione, abborrisce quanto può dare la terra di gustoso, e dilettevole. Ce ne assicura con la propria esperienza la nostra Santa Maestra (*in eod. cap.*): *Non posso dir quello che si sente, quando il Signore le manifesta* (cioè all'anima) *i suoi secreti, e le sue grandezze:* (per mezzo di queste locuzioni, di cui parla in questo luogo) *è un diletto tanto sopra ogni diletto, che in questo mondo si possa avere, o intendere, che con ragione fa abborrire tutt' i diletti della vita; poichè tutti insieme non sono altro, che spazzatura. E' una schifezza il porli qui a paragone (benchè fosse da godergli eternamente) con questi, che dà il Signore.* In somma, come dice l'istessa Santa, può bastare una di queste grazie tanto sublimi, per cangiar l'anima in un'altra: nè è maraviglia, che essendo stata già ammessa a parlare con il linguaggio degli Angeli, sia anche fatta partecipe della loro purità (*in eod. cap.*): *Rimane ella molto attonita, perchè basta una sola di queste grazie, per mutare tutta un'anima, e non farle amar cosa, se non colui, il quale vede, che senz' alcuna sua fatica la fa capace di sì gran beni, e le comunica secreti, e tratta seco con tanta familiarità, ed amore, che non si può scrivere.* Si rifletta però, che quest' istessi effetti ora sono maggiori, ora sono minori, secondo la qualità delle parole, e de' segreti, che si svelano all' anima in questo linguaggio di puro spirito, e secondo che a Dio piace comunicargli ora in più, ora in meno copia, in riguardo a' suoi alti fini.

185. Non è facile ricavare dalle Sacre Scritture, quali sieno quelle parole intellettuali, che Iddio diceva alla mente de' Profeti senz' alcun commercio di fantasia. Tali però furono certamente le parole, che udì S. Paolo nel suo famoso ratto al terzo cielo (2. *Corinth.* 12. 4.) *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui.* L'essere state parole arcane, indica che furono affatto ignote a' sensi, ed il non poterle egli riferire con la sua lingua, mostra chiaramente, che non furono parole sensibili, ma di sfera superiore alle nostre. Tali pure furono quelle parole, che il S. Davide rapporta, come dettegli da Dio (2. *Reg.* 23. 3.): *Dixit Deus Israel mihi, locutus est fortis Israel, Dominator hominum, justus Dominator in timore Dei. Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.* Tali, dico, furono queste parole, perchè nacquero, come riferisce il S. Profeta, da una luce spirituale, non involta da nubi di fantasmi, a modo di aurora serena. Innumerabili altre simili locuzioni sono nelle sacre carte: ma siccome parla Iddio con questo linguaggio all'anima de' Profeti, non solo di oggetti puramente spirituali, ma anche di materiali, e corporei, è difficilissimo l'arguire dal loro modo di esporle, il modo, con cui essi da Dio lo riceveano.

CAPO XV.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le Locuzioni, ne' precedenti capi da noi spiegate.

186. SEbbene da' contrassegni, che abbiamo dati, per conoscere da quale spirito procedano le predette locuzioni, se dall' umano, se dal diabolico, o dal divino, possa il Direttore prendere lume bastevole a discernere da quale spirito sieno dominate quell' anime, che o nell' orazione, o fuori di essa sentono parole straordinarie; nulladimeno, perchè conosciuto anche lo spirito del suo discepolo, non è facile regolarlo di maniera, che egli sappia ben difendersi o dagli sregolamenti dalla fantasia, o dalle frodi del demonio, o anche che sappia valersi con frutto de' favori veri, che il Signore benignamente gli dona: perciò è necessario, che io aggiunga alcuni avvertimenti pratici, che assicurino al Direttore quanto è più possibile, una buona condotta di tali anime.

187. Avvertimento I. Circa le locuzioni auricolari avverta il Direttore, che sebbene queste accadono qualche volta a persone di gran perfezione, di ordinario però sogliono succedere ad anime non perfette, od a principianti, che non sono ancora capaci di più alte comunicazioni; e Iddio, che opera il tutto *cum numero, pondere, & mensura*, comincia ad adescare tali anime con queste grazie esteriori, a fine di spiccarle per mezzo de' sensi corporei dalle cose corporee, in cui si trovano ancora immerse. Avverta ancora, che queste parole, dette all' orecchie, son più che tutte le altre, esposte all' illusioni diaboliche, perchè il demonio può fare ne' sensi, massime esterni tutto ciò, che gli piace, permettendoglielo Iddio. Però il regolamento di queste locuzioni auricolari non debb'esser diverso da quello, che assegnammo alle

alle visioni corporee. Incominciando il penitente a ricevere questa specie di favori, gli comandi il Direttore di rigettarli positivamente: ed intanto vada attentamente osservando gli effetti, che lasciano nell'anima, ed il profitto, o danno, che ne risulta. Quando poi si sarà assicurato, che nascono da buono spirito, gli conceda pure l'ammetterli; ma con patto, che preso il buon effetto, tosto se ne spogli, nè ci vada facendo sopra molte riflessioni: ne ringrazj il Signore, ch' è ben dovere, e si reputi a Dio debitore. Così l'anima prenderà da tali grazie ciò, ch' è profitto, si cautelerà da ciò, ch' è pericoloso, e procederà sicura.

188. Avvertimento II. Circa le locuzioni successive si richiede maggiore accortezza nel Direttore; altrimenti gli accaderà di formare gran concetto di qualche anima, quasi che Dio le parli ad ogni ora, come a Mosè; quando in realtà queste sue tante parole altro non saranno, o almeno in gran parte saranno effetti naturali d'un intelletto vivo, e perspicace. Dice S. Giovanni della Croce di aver conosciuta una persona, che avea locuzioni successive vere circa il Santissimo Sagramento dell' Encaristia, ed anche parole sostanziali; e che fra queste talvolta si meschiavano parole false, che conteneano grandi errori. La ragione di questo si è, come già accennai nel capo XIV., perchè l'intelletto raccolto in orazione, ed investito da molta luce soprannaturale, si trova alquanto libero dal dominio, che ha sopra di esso la fantasia, e meno soggetto ad operare con dipendenza da essa, e però con maggiore speditezza può esercitare la sua attività naturale circa gli oggetti, che ha presenti: onde può con molta felicità formare nuove riflessioni, e nuovi concetti; che per esser pronti, e vivi, sembrano a lui parole di Dio. Ma s'inganna, perchè sono parole sue; mentre non sono mosse dal lume di Dio, ma dal lume suo naturale, che opera con maggior vivacità, perchè si trova meno impedito. Usi per tanto il Direttore questo regolamento. Dica alla persona, che se trovandosi in raccoglimento soprannaturale, oda parole successive, che in quel tempo ritiri la briglia all'intelletto, e l'allenti alla volontà: voglio dire raffreni l'operazioni dell'intelletto, non si applichi molto a considerare, e ad indagare nuove verità, benchè sieno buone, e sante, poichè il profitto maggiore allora non ista in questo; ma si applichi tutto con la volontà in amare. Così non avrà campo l'intelletto di prorompere in concetti poco utili, nè il demonio di deluderlo con suggerirglieli; e volendole Iddio parlare, le parole usciranno di quel caldo d'amore, e saranno parole successive vere di Dio, perchè saranno informate dal lume divino. Tanto più che S. Giovanni della Croce (*Sal. al Mont. l. 2. cap. 29.*) parlando di parole, dice, che *per via d'amore si vanno questi beni comunicando; e di questa maniera si communicheranno più abbondantemente, che prima*. Ed in questo allora più che mai debbe instare il Direttore, quando vede, che l'anima, a cui parla frequentemente Iddio ne' suoi raccoglimenti, non profitta notabilmente nell'umiltà, nella mortificazione, e nell'altre virtù sode, e molto più s'ella sia dotata d'intelletto aperto, e vivace, poichè in questi casi può giustamente temere di tali locuzioni, e sospettare con fondamento, che non sia tutt'oro quel che riluce, come dice il proverbio comune.

189. Avvertimento III. Circa le parole formali, che non si formano dall'anima, ma si ascoltano, prestando ella la sola attenzione a Dio, che parla, avverta grandemente il Direttore, che ricevendo l'anima, che gode tali favori, consigli, ordini, od instruzioni spirituali da Dio, da Maria Vergine, e da qualsivoglia Santa, o Angelo del Paradiso, palesi tutto al suo Padre Spirituale, che debbe essere, quanto più si può, dotto, e prudente; nè eseguisca cosa alcuna senza il suo consiglio: e questo, ancorchè le parole sien chiare, ed espresse, e vadano vestite di tutt'i caratteri di spirito buono. Questo è insegnamento di tutt'i Maestri della vita spirituale: perchè in realtà operando l'anima altrimenti, si espone a pericolo di grand' inganni. Oda ciò che dice in questo particolare S. Teresa, e S. Giovanni della Croce, che possono meritamente chiamarsi Maestri de' Maestri di spirito. *Se è cosa grave*, dice la prima (*Cast. int. mans. 6. c. 3.*) *quello, che le vien detto e di se, o di terza persona, giammai ne faccia alcuna stima, nè le passi per lo pensiero di eseguirla, senza il parere di Confessore dotto, prudente, e servo di Dio, per molto che oda, ed intenda, e le paja chiaro, che sia da Dio. Imperocchè questo vuole Sua Divina Maestà, e non si dee lasciar di far quello, ch' egli comanda, perchè ci ha detto, che teniamo il Confessore in suo luogo. Ma si hanno sempre*, dice il secondo, parlando di queste locuzioni formali, (*in ascens. mont. lib. 30.*) *da manifestare al prudente, e dotto Confessore, e a persona discreta, e savia, acciocchè insegni, e vegga ciò, che conviene in quelle*. Sicchè trovando il Direttore qualche anima, che

ricu-

ricusi di soggettare le sue locuzioni al ministro di Dio (parlo in caso, che possa averlo sufficientemente capace,) e che da se stessa si assicuri del volere di Dio, espressole in quelle parole, o che venga all' esecuzione senza consiglio, la dia pure per illusa, che ne ha giusto motivo. La ragione è manifesta: quando Iddio parla all' anima, l' inclina sempre a temere di se, e manifestarsi al suo Ministro, e a dipendere da lui; quando parla il demonio, instilla sempre una falsa sicurezza, acciocchè l' anima, fidandosi stoltamente di se, non si scuopra a chi debbe, e non venga rotta l' orditura de' suoi inganni.

190. Avverta il Direttore, che proponendogli il suo discepolo qualche comando, e consiglio avuto da Dio nell' orazione, non dee mai accordargli l' esecuzione di ciò, che gli è stato imposto, sul solo riflesso, che non conviene opporsi al divino volere: perchè questa, che a noi a primo aspetto par massima santa, in realtà è imprudentissima. Debbe allora il Direttore esaminare, se la cosa ordinata, o consigliata da Dio, sia conforme a' suoi comandamenti, e consigli, alle parole della Sacra Scrittura, alle massime del Vangelo, e della Christiana perfezione, alla dottrina de' Santi Padri, e de' Dottori, e della S. Chiesa, e sopra tutto alle leggi della prudenza, che Iddio ci ha impresso nella mente per nostro regolamento. Se non troverrà che la locuzione vada d' accordo con queste regole, si opponga francamente, e proibisca il tutto: perchè può in questo stato fondatamente credere, che nella locuzione vi sia inganno, benchè per altro l' anima che l' udì, sia di ordinario guidata da buono spirito. La ragione di questo è chiara: Iddio non può opporsi a se stesso nelle sue ordinazioni; sicchè avendoci ordinato di operare conforme alle dette regole, non può ora ordinarci cosa, che sia a quelle contraria. Io non nego, che qualche volta Iddio ha comandato a' suoi servi cose molto straordinarie, ed insolite, ma queste non si opponevano già a' suoi comandamenti, a' consigli, ed alla perfezione evangelica, agl' insegnamenti de' SS. Padri, e della S. Chiesa, ed a' dettami della prudenza. Tali cose erano straordinarie, sol perchè si allontanavano dal modo comune di operare dell' altre persone: in tal casi Iddio dava chiari segni della sua volontà, e dava lume a' Direttori per conoscerla, acciocchè non si opponessero all' esecuzione di tali singolarità per se stesse non biasimevoli. Come accadde a S. Maria Maddalena de' Pazzi, quando Iddio le comandò di menare per cinque anni una vita nell' esteriore affatto diversa dalle consuetudini del suo monistero: poichè diede più volte a conoscere con modi prodigiosi il suo volere, acciocchè i Padri spirituali concorressero ad approvare con il loro consenso le dette esteriorità. Tutto queste è tanto vero, che S. Teresa consigliandosi co' suoi Confessori di quelle cose, che l' erano state imposte da Dio, avea per costume, com' ella in più luoghi racconta di se stessa, di non palesar la locuzione del Signore, prima di aver inteso il loro parere, perchè volea, che il consiglio fosse conforme alle leggi della fede, e della prudenza, secondo cui siamo obbligati ad operare, non curando, che andasse concorde alla sua locuzione privata, che potea fallire. Vero è, che se le parole udite nell' orazione si uniformeranno con le predette regole, potranno aggiungere peso, e sicurezza all' opere ingiunte, e recare più quiete al Direttore, e più animo al suo discepolo, per venire all' esecuzione.

191. Avverta qui il Direttore, che comandando egli al suo discepolo cose contrarie alle sue straordinarie locuzioni, questo è obbligato di obbedire a lui, e non alle voci, che gli sembra aver udito da Dio nelle sue orazioni. Eccone la ragione: perchè non siamo noi tanto sicuri di fare la volontà del Signore, eseguendo gli ordini, che ci pare di aver ricevuti immediatamente dalla sua bocca, quando ne siamo certi, obbedendo alla voce de' suoi Ministri: perchè nelle locuzioni private, ancorchè sieno accompagnate da buoni effetti, e da contrassegni di buono spirito, sempre vi può essere inganno: ma nelle parole del Ministro di Dio non vi può essere fallacia alcuna, avendo detto l' eterna Verità con pubblica locuzione nel santo Vangelo, che chi ode la loro voce, ode lui stesso: *Qui vos audit, me audit*. Anzi in questi casi suole Iddio stesso muovere l' anime ad accomodarsi alla volontà de' Superiori, benchè la vegga opposta alla sua, e suole egli stesso approvare questo modo di operare, come si vede chiaramente in più luoghi dell' opere di S. Teresa, e nelle Vite di altri Santi. E però può il Direttore francamente condannare lo spirito di quell' anima, che si ostinasse a non eseguire gli ordini del suo Confessore per obbedire a' comandi, che giura aver ricevuti da Dio, benchè sieno con parole formali, ed espresse.

192. Avverta per ultimo il Direttore circa queste locuzioni formali; che l' anima non ne faccia gran conto, e grande stima, con pericolo di cadere in compiacenza, e va-

vanità, per cui Iddio si allontani da lei. Ma qui per intelligenza di questo avvertimento mi conviene conciliare l'autorità di due gran Maestri di spirito, S. Teresa, e S. Giovanni della Croce, che in questo documento sembrano tra di loro contrarj. Poichè dice la prima, che dobbiamo conoscere questi, ed altri favori, quando Iddio ce li fa, e dobbiamo farne grande stima; altrimenti se non conosciamo di ricevere, non ci risolveremo mai a rendere qualche cosa al nostro Donatore, ed a corrispondergli con fedeltà. Il secondo parlando di queste locuzioni, anzi di ogni grazia straordinaria, che non appartenga immediatamente all'unione mistica di amore; consiglia, e replicatamente inculca, che l'anima non ne faccia conto, nè vi rifletta; ma seguiti a cercare Iddio in fede. Queste dottrine in apparenza contrarie si conciliano facilmente, con riflettere alle parole d'ambidue. S. Teresa fonda la stima, che l'anima dee fare de' favori divini, in un bassissimo concetto, ch' ella abbia di se stessa. Suppone, che l'anima conosca chiaramente di non aver parte alcuna ne' favori, che riceve da Dio; anzi che conosca vivamente la sua miseria, e la sua indegnità; e vuole, che da questo vile concetto risulti nell' anima una cognizione della bontà, e dell' amor di Dio tanto maggiore, quanto più la favorisce contra ogni suo merito. Donde nascono poi ardentissimi effetti di reciproco amore, di gratitudine, di corrispondenza, per cui si consacri tutta a lui. Questa cognizione, o stima soprannaturale de' favori è molto santa, e dà molto utile agli avanzamenti dello spirito, come ognun vede, e tutti la dovrebbero amare. Scelgo uno de' luoghi, in cui la Santa dichiara la sua mente: *Non si curi di certe sorte di umiltà, che si trovano, di cui penso di parlare appresso, parendo ad alcuno umiltà non attendere, che il Signore gli va facendo grazie, e dando doni: Intendiamo bene, come la cosa passa, cioè, che queste grazie Iddio ce le fa senza alcun merito nostro, e però dimostriamoci grati a sua divina Maestà: perchè se non conosciamo di ricevere, non ci desteremo mai ad amare; ed è cosa certissima, che quanto più ci veggiamo esser ricchi, non mancando però di conoscere che siamo anche poveri, tanto più giovamento ci viene, ed anche più vera umiltà* (*in Vita cap.* 1.)

193. Vice versa, quando S. Gio: della Croce dice, che *di tutte queste parole formali non dee l'anima farne molta stima, come dell'altre successive*: e poco dopo aggiunge, che *la dottrina principale, e sicura per questo è non farne caso, quantunque paja doverglione fare assai*; e quando ancora asserisce lo stesso delle visioni, e di altre grazie straordinarie; non parla mai il Santo di quella stima de' favori di Dio, che nasce da un' intima cognizione della sua indegnità, o almeno va congiunta con essa, ma di quell' altra stima imperfetta, che va involta con qualche compiacenza, e stima di se stessa, o sia tacita, o espressa: onde paja all'anima di essere qualche cosa, vedendo che Iddio sì dimesticamente tratta seco, come egli stesso accenna più volte nel capitolo precedente. In oltre parla di quella stima tanto biasimevole de' favori divini, che porta l'anima ad attaccarsi ad essi: onde poi ne vada vogliosa, ne proceda nuda, e spogliata per la strada della fede in cerca di Dio; e così dia anche ansa al demonio d'illuderla in varie guise. E che questa sia la mente del Santo, non se ne può dubitare, perchè ad ogni passo lo ripete nella Salita al Monte Carmelo. Dunque non si oppone egli in alcun modo alla dottrina della S. Maestra, la quale insegna in più luoghi, che dobbiamo conoscere, e stimare non solo le parole, ma ogni altro favore di Dio, con cognizione però, e stima tutta fondata in un intimo conoscimento del proprio demerito, mentre questa è sempre alienissima da ogni vanità, e da ogni attacco; e conseguentemente non può rimuovere l'anima dell'esercizio della fede, per cui giunga ella ad unirsi perfettamente con Dio. Contuttociò perchè non tutte l'anime, benchè elevate, sono sì ben radicate nella cognizione di se stesse, come suppone la nostra Santa, tenga il Direttore universalmente questo regolamento: quando il suo discepolo avrà preso dalle locuzioni, e da ogni altro favore soprannaturale i buoni, e santi effetti; quando ne avrà fatta quella stima, che si conviene nel modo predetto; quando si sarà acceso in effetti di gratitudine, e di corrispondenza, non gli lasci far sopra ciò altre riflessioni, ma procuri che si spogli: perchè l'operare altrimenti, se l'anima non è molto umile, è cosa di gran pericolo.

194. Avvertimento IV. circa le locuzioni sostanziali, già dissi che sono immuni da ogni illusione, ed inganno, purchè in realtà sieno tali. Parlo così, perchè può darsi il caso, che qualche donna, avendo inteso ragionare di queste parole di Dio tanto preziose, subito se ne invogli, e battezzi per parola sostanziale ogni inspirazione, e sentimento, che Iddio le ponga nel cuore. Non sarà però difficile al Direttore lo scuoprire questa

sia sua leggerezza: perchè, se le parole sono di questa specie, hanno da produrre infallibilmente il loro effetto, mutando l'anima, e rinnovandola tutta in un tratto: se però l'anima riceverà locuzioni vere sostanziali, l'avverta a portarsi in esse passivamente, con dare a Dio il suo consenso umile, senza metterci cosa alcuna del suo, perchè queste sono opere speciali di Dio, a cui non può la creatura aggiungere, nè levare, e volendo ella introdursi con la sua attività, può dare occasione o alla fantasia, o al demonio d'intromettersi con qualche inganno.

195. Avvertimento X. Circa le locuzioni intellettuali, che sono le più spirituali, e le più sicure, ho solamente da avvertire il Direttore, che non si maravigli, se mai s'imbatta in qualche anima che le riceva, non ritrovandosi astratta da' sensi, anzi neppure in attuale contemplazione, perchè questo suole accadere frequentemente, come osserva S. Teresa (*in Vita cap.* 27.) laddove parla di queste specie di parole: *Che altre volte ben mi pare, che non istanno sospese le potenze, nè tolti i sentimenti; ma molto in se, non occorrendo sempre questo in contemplazione, anzi pochissime volte*. La ragione di questo si è, perchè operandosi queste locuzioni da Dio nel puro spirito, nel modo che abbiamo di sopra dichiarato, può egli produrle nelle potenze spirituali, lasciando le potenze materiali libere, e sciolte, ed abili alle loro operazioni.

CAPO XVI.

Si passa a parlare delle rivelazioni. Si spiega la loro sostanza, i modi con cui si formano, e la proprietà, che le accompagnano.

196. Rimarrebbe troppo manco, ed imperfetto il presente Trattato, in cui si parla di quelle cose soprannaturali, che includono atti distinti, e chiari di contemplazione infusa, se lasciassi di ragionare delle rivelazioni, che sempre, o quasi sempre portano seco alcuno di tali atti, con cui l'anima vede limpidamente, e con distinzione quelle verità, che Iddio per mezzo di esse, si degna manifestarle. E però tratterò di esse nel presente, e ne' seguenti capi con la maggior chiarezza, e brevità, che mi sia possibile. Ma prima di dar principio, avverto, che io qui intendo parlare di quelle rivelazioni, che tali sono con tutta proprietà, e possono con altro termine chiamarsi profezie, e rivelazioni profetiche, come ad ogni passo le chiama l'Angelico Dottore (2. 2. *quæst.* 171. *in Præf.*). E perchè le rivelazioni hanno per loro oggetto non solo le cose create, ma anche le divine, come dice S. Tommaso: *Prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas;* perciò l'une, e l'altre abbraccerò nella dichiarazione, che ora darò.

197. La rivelazione dunque *è uno scuoprimento di verità occulte, o una manifestazione di arcani divini per mezzo di una luce infusa, che rende certo di tali verità, e di tali arcani chi la riceve*. Primieramente la rivelazione debb'essere di cose occulte, perchè debb'essere, come dice l'Angelico, di cose, a cui non possiamo giungere con le nostre naturali cognizioni (2. 2. *q.* 171. *art.* 1.) *Quia videlicet Prophetæ cognoscunt ea, quæ sunt procul, & remota ab hominum cognitione*. E l'istessa parola lo dimostra chiaramente, poichè rivelare, è lo stesso che svelare, cioè togliere un velo, che teneva alcuna cosa occulta, e renderla manifesta, e palese agli altrui sguardi. Non è però necessario, che quella cosa, la quale è oggetto della rivelazione, sia a tutti nascosta: basta che sia nascosta a quello, a cui si fa una tale rivelazione, in modo che nelle presenti circostanze non possa egli nasconderla con le forze della natura, almeno con totale certezza. E così fu vera rivelazione quella del Profeta Eliseo, per cui vide da lungi il danaro, e le vestimenta, che il suo servo Giezi ricevè da Naaman Siro: perchè sebbene un tal atto era noto a chi fece il dono, ed a chi lo accettò, e poteva anche esser palese ad altri, che vi si fossero trovati presenti; non potea però naturalmente risapersi dal Santo Profeta, e però potè egli fare al suo servo quel rimprovero: (*Reg. lib.* 5. *cap.* 5. 26.) *Nonne cor meum in præsenti erat: quando reversus est homo curru sua in occursum tui?*

198. Queste istesse verità occulte alle volte sono di cose passate, altre volte di cose presenti, e molte volte di cose future. L'esempio delle prime sieno quelle parole della Genesi (1.) *In principio creavit Deus cælum, & terram*; in cui si rileva la creazione dell'universo, che era già fatta. Esempio delle seconde sieno quelle rivelazioni, con cui il predetto Eliseo, stando in sua casa, vedea con occhio profetico tutto ciò, di cui il Re di Siria trattava co' suoi consiglieri dentro i suoi gabbinetti, e lo riferiva al Re d'Israelle, il quale valendosi di sì belle notizie, si attraversava a' di lui di-

segni, e li mandava a voto. Sicchè vedendo quegli, che tutto si risapea dal Re nemico, disse sdegnato a' suoi servi: e perchè non mi scuoprite il fellone, che appresso il Re d'Israelle sì mi tradisce? (*Reg.* 4. *cap.* 6. 11.) *Quare non indicatis mihi, quis proditor mei sit apud Regem Israel?* Ma subito gli fu risposto: *Nequaquam, Domine mi Rex, sed Eliseus Propheta, qui est in Israel, indicat Regi Israel omnia verba, quæcumque locutus fueris in conclavi tuo*. No, Sire, non vi è traditore alcuno nella tua Reggia; ma Eliseo è quegli, che vede, e sente ciò che si fa, e che si dice ne' tuoi gabinetti, e tutto riporta fedelmente al suo Re. Esempio delle terze sia la celebre profezia d'Isaia: (7.) *Ecce virgo concipiet, & pariet filium*: con cui si predice l'Incarnazione del Verbo nel seno d'una Vergine. Quest'ultime però debbono con maggior proprietà dirsi rivelazioni profetiche; come afferma S. Tommaso, il quale dopo aver annoverato nella classe delle rivelazioni la manifestazione delle verità occulte, e passate, e presenti, aggiunge, che più propriamente appartiene alla rivelazione profetica la predizione delle cose, che hanno ad avvenire: (2. 2. *quæst.* 171. *art.* 5.) *Ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum*. E ne adduce la ragione, perchè le cose future contingenti sono più rimote dalla nostra cognizione, e meno da noi conoscibili, e però essendo più nascoste agli sguardi delle nostre menti, il loro scuoprimento, può dirsi con più proprietà disvelo, o rivelazione.

199. Se poi vogliamo parlare di quell' altre rivelazioni più alte, che hanno per oggetto le cose divine, converrà dire, che consistano nella manifestazione, che Iddio voglia fare ad alcun' anima diletta di qualche suo arcano, o secreto imperscrutabile, palesandole e. g. ciò, ch' egli ha decretato di fare, o pure i fini occulti, che egli ha in qualche sua operazione. E qui si avverta, che non pongo nella specie delle rivelazioni certe notizie chiare, che l'anime poste in istato di unione mistica hanno di Dio, e de' suoi attributi (come già spiegai nel Trattato precedente): perchè sebbene veggono tali anime quel divino attributo con quella chiarezza, che si può avere nella vita presente, e ne gustano con un sapore di Paradiso, nulla però veggono, che prima conoscevano oscuramente in fede. Onde tali notizie non possono dirsi manifestazione de' divini secreti, e conseguentemente non debbono porsi, parlando con tutto rigore, nella classe delle rivelazioni. Lo stesso convien dire di certe intelligenze chiare, che Iddio talvolta dà di alcune verità create, che prima conoscevansi imperfettamente col lume ordinario o della natura, o della grazia, come osserva S. Giovanni della Croce (*in Ascen. Mont. l.* 2. *cap.* 25.)

200. Ma ciò, che più d'ogni altra cosa si appartiene alla sostanza delle rivelazioni, è il lume infuso, per cui le verità occulte, e gli arcani divini si manifestano, e si fan palesi alle nostre menti. Questa luce divina è tanto necessaria, che senza essa, ancorchè vi sia tutto l'altro, non vi può esser mai rivelazione, nè profezia alcuna. E però dice opportunamente S. Gregorio, che non fu Profeta Faraone, vedendo in sogno le spighe, quali piene, e quali vote, e mirando le vacche, quali grasse, e quali magre. Non fu Profeta Baldassarre, mentre vide nel muro la mano, che v' imprimea que' misteriosi caratteri: *Mane Thecel Phares*: perchè nè l'uno, nè l'altro ebbe lume da Dio per intendere ciò che significavano quelle figure simboliche. Ma furono bensì Profeti Giuseppe, e Daniele, le cui menti furono illustrate da celeste lume a penetrare le cose future, espresse per que' simboli oscuri. *Dum aliquid*, diceva il Santo Dottore, *ostenditur, vel auditur, si intellectus non tribuitur, prophetia minime est. Vidit namque Pharao per somnium, quæ erant Ægypto ventura; sed quia nescivit intelligere quod vidit, Propheta non fuit. Aspexit Balthassar Rex articulum manus scribentis in pariete, sed Propheta non fuit, quia intellectum rei, quam viderat, non accepit* (*Moral. lib.* 11. *cap.* 20.).

201. Questo lume infuso tanto necessario per qualsisia rivelazione, e profezia, debb' essere intellettuale, e debb' essere sì chiaro, che per esso conosca il nostro intelletto con gran certezza la verità occulta, che Iddio le vuol palesare, e conosca ancora con l'istessa certezza, che Iddio è quegli, che le svela una tal verità: onde risulti in lui una sicurezza sì grande, che non ne possa dubitare. Tutto questo è dottrina dell'Angelico (*cont. Gen. l.* 3. *cap.* 154.) da lui insegnata in più luoghi: *Sicut enim*, dic' egli, *per lumen naturale intellectus redditur certus de his, quæ illo lumine cognoscit, ut de primis principiis; ita de his, quæ supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. Hæc autem certitudo necessaria est ad hoc, quod aliis proponi possint ea, quæ divina revelatione percipiuntur, non enim cum securitate aliis proferimus, de quibus certitudinem non habemus*. Ed in un altro luogo torna ad insegnare lo stesso (2. 2. *quæst.* 175. *art.* 5.) *De his ergo, quæ expresse per spi-*

spiritum prophetiæ Propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, & pro certo habet, quod hæc sunt divinitus sibi revelata. Conferma questo stesso il Santo Dottore con due autorità efficacissime: la prima di Geremia, che proponendo al popolo le parole di Dio, lo assicura con termini di molta asseveranza, che la sua rivelazione era da Dio: (*cap. 26. 15.*) *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc*. La seconda di Abramo, che non si sarebbe accinto con tanta prontezza ad uccidere il figliuolo (azione di sua natura spietata, e barbara) se non fosse stato certissimo, che il comando avutone era da Dio, che potea comandare quell'azione con dargli un diritto speciale su la vita del suo unigenito. Quindi si deduce, che secondo l'opinione di sì gran Maestro (come spiega, e prova il Gaetano) in ogni rivelazione profetica, che sia espressa, e chiara, vegga l'intelletto con totale evidenza per mezzo del detto lume intellettuale infuso, e la rivelazione di Dio, e la cosa rivelatagli, come appunto vede evidentemente i primi principj col lume della natura. Dissi se la rivelazione sia chiara, ed espressa, perchè se sia fatta per solo istinto interno, non vi è sicurezza alcuna, come dirò nel capo seguente.

202. Ma acciocchè non erri il Lettore, rifletta ad una limitazione, che circa il predetto lume pone lo stesso Dottore Angelico, cioè che questa luce non è permanente nell' intelletto di quelli, con cui Iddio usa la confidenza di palesare i suoi segreti, ma è passeggiera, e fugace; risplende nelle loro menti, e presto si dilegua; palesa loro alcune verità occulte, ma altre ne nasconde. Per intender questo, prende egli la similitudine dalla luce materiale. Questa sta nel Sole, nel fuoco, e nell'aria, ma in modo molto diverso: perchè nel fuoco, e nel Sole vi risiede come qualità fissa, e stabile, e dall'uno, e dall' altro mai non si parte, ma nell'aria vi sta come qualità estranea, e forestiera, che presto manca: ora la investe, ed ora l'abbandona, ora la rischiara con la sua presenza, ed ora l'oscura con la sua lontananza. Or la luce profetica è come il raggio nell' aria: alle volte Iddio l'infonde nella mente di qualche anima santa, ed allora quella vede cose o future, o rimote, vede cose agli sguardi naturali affatto impenetrabili: altre volte la ritira, ed allora quella rimane al bujo, e nulla vede. E però chi ha spirito di rivelazioni, non l'ha sempre, nè circa tutte le cose, ma solo circa quelle, che Iddio gli vuole palesare, acciocchè intenda, dice S. Gregorio (*Homil. 1. in Ezech.*) che uno spirito sì sublime non le ha da se, ma da Dio: *Aliquando prophetiæ spiritus deest Prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere, cum habent*. Ed il Profeta stesso Eliseo, vedendo afflitta la Sunamite, ebbe a confessare di propria bocca, che Iddio gli avea tenuta occulta la causa del suo dolore: (*Reg. lib. 4. cap. 4. 27.*) *Anima ejus in amaritudine est, & Dominus celavit a me, & non indicavit mihi*.

203. E qui osservasi la sciocchezza d'alcune persone, anzi di molte, le quali sapendo, che qualche servo di Dio ha avute rivelazioni, e che si sono avverate, credono che ad ogni parola abbia a profetare, e però gli vanno attorno, l'interrogano, osservano ogni suo detto, notano ogni suo atto, e tutto hanno in conto di profezia. Riflettano questi tali alle precedenti dottrine, e si persuadano, che questa è una semplicità biasimevole: perchè il lume di rivelazioni non è una qualità, che a modo di abito sempre duri, ma un raggio, che a guisa di folgore presto passa. Iddio lo dà quando vuole; e questo accade di rado, e quando meno la persona vi pensa, e non lo brama. Odano ciò, che dice su questo particolare S. Teresa (*in Vita cap. 25.*) ammaestrata delle proprie esperienze: *Ma in quest' altro modo non è così, anzi che starò molti giorni, che quantunque io voglia intendere qualche cosa è impossibile*: (parla in questo luogo dell' intendere per via di locuzione, o di rivelazione) *ed altre volte, quando non voglio* (*come ho detto*) *bisogna per forza, che io l'intenda*.

204. Ma passiamo avanti, e dopo aver mostrato, che la sostanza delle rivelazioni consiste nella manifestazione delle verità occulte, e di arcani divini per mezzo di una luce infusa, che renda certo di tali verità, chi la riceve: veggiamo ora, in quanti modi possano farsi tali rivelazioni, giacchè non sempre è un'istessa la maniera, con cui Iddio rivela o le verità nascoste, che sono fuori di se, o gli arcani, che in se stesso racchiude. Iddio alle volte rivela cose secrete per mezzo di visioni oculari, come accadde a Mosè, quando vide il Roveto, attorno al quale serpeggiando fiamme innocenti, nol consumavano, e come avvenne a Daniele, quando nella Reggia di Baldassarre mirò que' funesti caratteri scritti nel muro. Altre volte Iddio rivela per mezzo di visione immaginaria, combinando nella mente altrui specie fantastiche in tal modo, che vengano ad esprimere gli oggetti, ch' egli gli vuole rappresen-

tare. Tale fu la visione di Geremia, quando vide la pila accesa in faccia all'Aquilone: (*c.* 1. 13.) *Quid tu vides? & dixi Ollam succensam ego video, & faciem ejus a facie Aquilonis*.

205. Ma qui convien fermarsi ad osservare, che le dette visioni oculari, ed immaginarie, acciocchè abbiano forma di rivelazioni, è necessario che sieno figure, e simboli di qualche verità occulta: come di fatto l'erano i caratteri veduti da Daniele, che significavano i gastighi, che Iddio andava preparando all'infelice Re di Babilonia, e la pila ardente di Geremia, che indica l'incendio della Città. Se alle dette rappresentazioni manchi un tal significato, saranno bensì visioni soprannaturali, ma non profetiche. Proseguiamo ora il nostro viaggio. Molte volte Iddio rivela le cose secrete con parole sensibili; e queste ora si fanno sentire esternamente all'orecchie; ed ora risuonano internamente nel cuore; ora si vede il personaggio, che le proferisce, ed ora non si vede. Tali erano quelle rivelazioni, che i Profeti riferivano al popolo, incominciando i loro discorsi con dire; *Hæc dicit Dominus*; mostrando con tali parole, che l'aveano ricevute dalla bocca istessa di Dio. Finalmente fa all'anima Iddio talvolta le sue rivelazioni senza voci, e senza rappresentazioni sensibili, per mezzo di solo lume intellettuale, per cui elle veggono con gran chiarezza, e certezza presenti quelle verità, e quegli oggetti, che Iddio vuole discoprire alle loro menti.

206. Sebbene vi è anche un altro modo di rivelare, che si pratica qualche volta da Dio con le persone addormentate, e sopite ne' sensi. E perchè questo è più d'ogni altro scabroso, conviene che io mi ci fermi un poco, per dichiararlo. I sogni secondo la dottrina dell'Angelico (2. 2. *q.* 95. *art.* 6.) o hanno origine da cagioni interne, e sono naturali: o nascono da causa esterna, e sono o divini, o diabolici. I sogni, che si muovono al di dentro, e traggono dalla natura la loro origine, sono cagionati dalla complessione, e temperie degli umori: così sogliono i sanguigni sognare frequentemente canti, o suoni soavi, giardini ameni, e sontuosi conviti. I flemmatici dormendo, spesso si trovano tra pioggie, fiumi, laghi, e navigazioni, e naufragj. A' collerici non di rado pare ne' loro sogni di attaccar risse, e contese, di dar ferite, di sparger sangue. A' malinconici poi spesso si ravvolgono per la fantasia specie tetre, e funeste, di tenebre, di morti, di pericoli, e di mille disavventure. Sogliono anche concorrere molto a formare questi sogni naturali le specie di quelle cose, che in vigilia cadono sotto i sensi: poichè, destandosi le specie sopraddette, tornano a rappresentare gl'istessi oggetti. Ma le specie di que' sogni, che hanno la cagione al di fuori, o sono diabolici, perchè sono mossi dal demonio, che entrando nel cerebro della persona, che dorme, altera la fantasia con la mozione delle specie, e produce rappresentazioni dannose; o sono divini, perchè sono eccitati da Dio per ministero degli Angeli. Per mezzo di questi sogni parla Iddio qualche volta a' suoi servi, o pure rappresenta loro la vista di vari oggetti. Nè questo si può recare in dubbio, perchè di tali visioni, e locuzioni divine ne sono piene le sacre carte. Abbiamo in Giobbe (*cap.* 7. 14. & *cap.* 33. 15.) *Terrebis me per somnia, & per visiones horrore concuties*. E di nuovo: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplinas*. Abbiamo ne' libri de' Re (1. *cap.* 28. 6.) che Saule andò a consigliarsi con Dio; ma che Iddio non gli rispose nè per mezzo de' sogni, nè per bocca de' Sacerdoti, e Profeti. *Consuluit Saul Dominum; & non respondit ei neque per somnia, neque per Sacerdotes, neque per Prophetas*. Abbiamo ne' Numeri, che Iddio disse ad Aronne, ed a Maria sua sorella, che sarebbe comparso agli altri Profeti in visione, ed avrebbe parlato loro ne' sogni: (*cap.* 12. 6.) *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*. Ed in Joele parlando il Profeta della grazia, che in gran copia dovea diffondersi sopra il Cristianesimo ne' tempi avvenire, dice, che vi sarebbero state profezie, sogni, e visioni: (*Joel* 2. 28.) *Prophetabunt filii vestri, & filiæ vestræ; senes vestri somnia somniabunt, & juvenes vestri visiones videbunt*. In sogno parlò Iddio a Salomone, colmandolo di celeste sapienza (*Reg. lib.* 3. *c.* 3.) In sogno parlò più volte l'Angelo a S. Giuseppe sposo della gran Madre di Dio (*Matth. c.* 1.) ora confortandolo a prenderla per sua consorte; ora ordinandogli di fuggire in paesi stranieri, per sottrarsi dal furore di Erode; ora avvisandolo di tornare al suo paese nativo. In sogno furono avvertiti i Re Magi di non tornare ad Erode, che gli attendea con animo perverso di darla morte al Redentore bambino.

207. Da tutto ciò debbe inferirsi, che sarebbe un grand'errore il negare, che Iddio qualche volta non mandi sogni, movendo, e combinando le specie o per se stesso, o per mezzo degli Angeli nella fantasia di chi dorme,

me. Le ragioni poi, per coi Iddio ora parli, ed ora mostri cose straordinarie per mezzo de' sogni, sono molte; ma possono ridursi a queste: perchè, essendo tali locozioni, e visioni cose passive, pare che la persona sia ben disposta a riceverle, mentre dorme; poichè essendo allora sopita ogni sua attività, non può con le sue potenze opporsi all'opere di Dio. In oltre cessano nel sonno tutte le cure, si quietano tutte le sollecitudini, si calmano tutte le passioni, e rimanendosi l'anima in una placida quiete, sembra che sia atta a prendere certe impressioni straordinarie del cielo; anzi pare, che vi concorra la notte istessa col suo silenzio a renderla più idonea.

208. Premessa tutta questa dottrina, importantissima a sapersi, già vede ognuno l'altro modo, che ha Iddio di comunicare le sue rivelazioni, e palesare a chi vuole cose nascoste. Può egli in mezzo al sonno mutar la fantasia della persona addormentata con la combinazione delle specie, ed in questo modo rappresentare visioni simboliche, dir parole chiare, ed intelligibili, per cui quella venga ad apprendere cose future, o verità rimote, ed occulte, che per altra via non sarebbero mai giunte a sua notizia. Come fece appunto con Giuseppe Ebreo, dandogli le celebri visioni rimote de' manipoli di grano, delle stelle, della luna, del Sole; come fece con Faraone, imprimendogli nella mente il sogno misterioso delle vacche, e delle spighe. Come fece con Nabuccodonosor (*Dan. cap. 2. & 4.*) mandandogli quei mistici, e famosi sogni della grande statua, composta di varj metalli, e dell'albero prodigioso, che s'innalzava con la sua cima sublime fino a toccare le stelle: come fece con Salomone, a cui senza simboli, e figure parlò di propria bocca, mentre profondamente dormiva. Si abbia però sempre presente ciò, che ho detto ciò, che questi sogni divini non sono rivelazioni, o profezie, se non che rispetto a quegli, i quali hanno lume d'intelligenza, per comprendere il significato, perchè in realtà ciò, ch' è più principale nelle rivelazioni profetiche, che dà il nome al Profeta (come asserisce S. Tommaso) è il lume infuso.

209. Fra tutti questi diversi modi, che Iddio tiene in rivelare le cose occulte, più nobili, dice lo stesso Angelico, sono quelli, che hanno per oggetto le cose soprannaturali, e divine; e meno nobili sono quelli, che riguardano le sole cose umane. E tra le rivelazioni istesse soprannaturali, se sieno immaginarie, sono più da pregiarsi quelle, che si ricevono in vigilia, che quelle, che si formano in mezzo al sonno, perchè le prime hanno bisogno di maggior lume, per astrarre l'anima dagli oggetti terreni alle cose divine: dove che le seconde non hanno bisogno di tanta luce, trovando già l'anima astratta dalle cose sensibili per opera del sonno. In oltre quelle rivelazioni sono più alte, dice lo stesso Santo, ch'esprimono con più chiarezza la verità, che Iddio vuol per esse manifestare; e perchè le parole sono segni più chiari, e più espressivi del vero, che i simboli, e le figure; perciò è più sublime la rivelazione, che si fa con parole, che quella, che si fa con sole visioni simboliche; anzi se con le parole si palesi anche la persona, che le profferisce, sarà più perfetta la rivelazione; e se la persona, che si manifesta, sarà un Angiolo, e molto più, se sarà Dio stesso, sarà anche la rivelazione degna di maggiore stima. Finalmente conclude il Santo, che le rivelazioni di più alta sfera, e che eccedono tutte l'altre nell'eccellenza, sono quelle, in cui senza visione alcuna immaginaria si palesano le nude verità con la luce di una semplice intelligenza. E con ragione, perchè queste sono le più spirituali, le più chiare, le più sicure, e nel modo di operare le più perfette.

210. E già dichiarata l'essenza delle rivelazioni, e i modi, con coi si degna Iddio di comunicarle alle sue creature, altro non mi resta, che dire alcuna cosa circa le loro proprietà; avvertendo però, che io non intendo qui parlare de' loro effetti, e distintivi, giacchè questi dovranno essere la materia de' capi susseguenti; ma voglio solo ragionare di alcune qualità loro proprie, la cui notizia parmi necessaria per la piena, e retta intelligenza di tali favori, come farò nelle seguenti notazioni.

211. Notisi in primo luogo, che le rivelazioni, e profezie, secondo la dottrina dell'Angelico (*2. 2. quæst. 172. art. 4. ad 1.*) alle volte da Dio si concedono e per giovare ad altri, ed anche per illuminare il soggetto, che le riceve, e per accenderlo in amore di Dio, e delle cose divine: ed allora portano seco la di lui santificazione, perchè vanno congiunte con la carità, e con la grazia. Altre volte poi si danno da Dio solo per istruzione, e giovamento de' prossimi; ed allora possono stare senza la carità, e senza la grazia santificante, che chiamasi *gratia gratum faciens. Quodcumque*, dice il Santo Dottore (*in eod. art.*) *potest esse sine caritate, potest esse sine gratia gratum faciente, & per consequens sine bonitate morum; prophetia autem potest esse sine caritate*. Donde si deduce manifestamente, che le rivelazioni profetiche,

as-

assolutamente parlando, ed in genere possono combinarsi con la colpa mortale in un' istessa anima; come di fatto si combinarono in Caifasso, che essendo Pontefice, fece profezia (*Joan.cap.*11. 51.) *Cum esset Pontifex anni illius, prophetavit*: e proferò nell' atto, che macchinava la morte al Redentore con barbara empietà. Si combinarono in Balaam perfido incantatore, che fece profezie sublimi anche circa la venuta di Cristo (*Num.cap.*24. 17.) *Orietur stella ex Jacob, & consurget virga de Israel*. E come sappiamo per la bocca istessa di Gesù Cristo, che dovranno esse combinarsi con il peccato grave in molte anime ree, che nel giorno del Giudizio vanteranno spirito di profezia, ma sarà loro risposto dal divin Giudice, che non li riconosce per suoi, e però saranno da lui precipitati a penare colaggiù negli abissi (*Matth.* 7.) *multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? In nomine tuo dæmonia ejecimus? In nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis, quia numquam novi vos, qui operamini iniquitatem*.

212. Da queste parole di Cristo deduce S. Girolamo, che la grazia di profetare, di liberare ossessi, e di operare miracoli, talvolta non si dà per merito, che vi sia nel soggetto, o per la sua santificazione, ma per utilità di chi vede, e di chi ascolta cose portentose; e ciò che dee far tremare chiunque possegga doni sì splendidi, si dà qualche volta ad alcuno per sua condannagione (*Hier. sup. Matth. tom.* 9.) *Prophetare, vel virtutes facere, & dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti, qui operatur: sed vel invocatio nominis Christi hoc agit; vel ob condemnationem eorum, qui invocant, vel utilitatem eorum, qui vident, & audiunt, conceditur*; perchè in realtà sono grazie gratisdate, che non sempre sono indirizzate alla santificazione di chi le ha; ma si donano talvolta solo per gli vantaggi spirituali di chi le osserva. E qui di passaggio si faccia riflessione, quanto s' ingannì la maggior parte de' fedeli, facendo concetto altissimo di quelle anime, che fanno profezie, e colgono in predire le cose venture, fino a stimarle più di altre anime, che posseggono grandi virtù; mentre può darsi il caso, come qualche volta si è dato, che chi ha spirito di rivelazioni, non abbia spirito alcuno di santità.

213. Contuttociò alla precedente dottrina aggiunge S. Tommaso (*art. supracit.*) che richiedendosi per le rivelazioni divine, ancorchè sieno indirizzate all' altrui utilità, una grande elevazione di mente in Dio, la quale non può aversi senza gran dominio di passioni, senza una gran quiete d' animo, senza una grande alienazione dalle cose caduche; ne siegue, che di ordinario chi ha spirito di rivelazioni, ha ancora fondo di gran bontà; ed allora si verifica il detto dello Spirito Santo, (*Sap. cap.*7.27.) che *Sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, & prophetas constituit*: che la sapienza divina entra nell' anime sante, e di loro forma profeti. Da queste notazioni potrà il Direttore prendere lume, per conoscere quali tra le rivelazioni sieno di maggiore, quali di minor pregio, ed a formare di ciascuna quel concetto, che le si conviene.

214. Notisi in secondo luogo, che vi sono state sempre, vi sono, sempre vi saranno persone nella Chiesa di Dio, alle quali secondo la profezia di Joele riveli Iddio cose occulte, o per loro privata utilità, o per altrui giovamento. Queste rivelazioni però rispetto a noi non sono infallibili, ma solo sono probabili: e sebbene si dee prestar loro una credenza prudente, e ragionevole, qualora si trovino ben fondate, non si debbono però credere con fede divina; perchè dice S. Tommaso, che la nostra Fede non si appoggia alle rivelazioni private, fatte a questa, od a quella persona; ma solo alle rivelazioni de' Profeti, degli Apostoli, e degli Evangelisti, che le registrarono a pubblica utilità ne' libri riconosciuti per canonici dalla Chiesa Cattolica. (1.1.*quæst.*1.*art.* 8. *ad* 2.) *Innititur fides nostra revelationibus Apostolis, & Prophetis factis, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelatione, si qua fuit aliis Doctoribus facta*.

215. Dalla mancanza di questa rettitudine nel credere, presero origine gli errori enormi di molti Eresiarchi, che aderendo soverchiamente alle rivelazioni, o per dir meglio all' illusioni private, o proprie, o altrui, le proposero a' popoli, per essere credute come verità di fede. Come accadde al misero Montano, allucinato dalle rivelazioni, e profezie delle sue donnicciuole, ed all' infelice Tertulliano, che con indiscreta credenza le esaltava fino alle stelle. Io non dico, che non s' abbia a credere alle rivelazioni, che si trovano scritte nelle vite de' Santi, ed anche alle rivelazioni d' altri Servi di Dio viventi, se si veggano segnate con caratteri di verità, e santità, perchè sarebbe imprudenza non credere ciò che è fondato nel vero: come appunto si reputa imprudenza il non aver fede ad una persona di grande autorità, che con gran fondamento di verità ci parla. Dico solo che tali rivelazioni non debbono aversi per pub-

pubbliche, ed infallibili, perchè tali in realtà non sono; nè debbono credersi con fede divina, perchè non sono oggetto proprio di questa virtù teologica. Vero è, che la persona, che riceve tali rivelazioni, se per lo lume di Dio iofusole, sia certa, che il Signore le parli, è tenota a credere la verità rivelata con tutta fermezza; altrimenti credendo, che la parola è di Dio, e dubitando se dica il vero, farebbe torto all' infallibile verità. Benchè però, se dopo che sono passati tali favori, le nasca dubbio prudente circa le sue rivelazioni, o le sieno disapprovate da chi sta in luogo di Dio, debbe anche per esse sospendere ogni credenza, e molto più l' esecuzione d' ogni opera, che fossele stata imposta, e temere con santa umiltà di essersi ingannata.

216. Notisi in terzo luogo, che non tutte le rivelazioni portano alienazione da' sensi, perchè o vogliamo parlare di quelle rivelazioni, che si fanno per via di parole; e queste non hanno di proprio l' astrarre l' anima da' sensi, come vedemmo di quelle locuzioni divine, che non sono profetiche; o vogliamo parlare di quelle rivelazioni, le quali si fanno per mezzo di visioni, ch' esprimono qualche verità alla ragione naturale impenetrabile; ed allora bisogna distinguere con l' Angelico (2. 2. *quaest.* 173. *art.* 3.) Se la visione è oculare, non vi può essere astrazione de' sensi, perchè in questo caso dee necessariamente operare il senso esteriore, in cui una tal visione si forma. Se la visione è intellettuale, non è necessaria una tale alienazione; accaderà però, quando la visione abbia per oggetto cose alte, e sublimi, ma non già quando abbia solo per oggetto cose sensibili, e materiali. Così dice il Santo: *Non est necesse, ut fiat alienatio a sensibus exterioribus, per hoc, quod mens prophetae illustretur intelligibili lumine, aut informetur intelligibilibus speciebus*. E poco dopo rispondendo alla terza obbiezione aggiunge (*in eod. cap. ad* 3.) *Quando ex superiori influxu mens prophetae inclinatur ad judicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando alienatur ad contemplandum aliqua sublimiora*. Se poi la visione sia immaginaria, sempre vi ha il perdimento de' sensi esterni, acciocchè, dic' egli, non confonda la persona ciò che vede al di dentro, con quel che di fuori apparisce a' sensi. E questo basti aver detto della sostanza, modo, e proprietà delle rivelazioni, o profezie, riserbandomi a parlare ne' seguenti capi di ciò, che si appartiene al regolamento pratico di chi riceve tali grazie da Dio.

CAPO XVII.

Si danno varj contrassegni per discernere le Rivelazioni vere dalle false.

217. È Opinione dell' Angelico Dottore, che quantunque le rivelazioni profetiche, che con proprietà sono tali, non possino avere origine senonchè da Dio, richiedendo un lume soprannaturale infuso, possa contuttociò anche il demonio comunicare all' anime poco caute rivelazioni, e profezie, che tali sieno in qualche senso largo, e meno proprio. E la ragione, ch' egli ne adduce, si è, perchè la profezia altro non è, che la cognizione di una cosa rimota dal nostro intelletto, a cui non possiamo noi giungere col nostro naturale intendimento. E perchè l' intelletto Angelico (quale è certamente l' intelletto degli spiriti infernali) è di sfera superiore all' intelletto umano, e può con la sua virtù naturale comprendere molte cose, che noi non possiamo arrivare a conoscere; ne siegue, che i demonj possano palesare alle nostre menti alcune cose occulte, e formare una tal quale specie di profezia, poco propria, e molto pregiudiziale al nostro spirito. *Et ideo*, dice il santo Maestro (2. 2. *qu.* 172. *art.* 5.) *prophetia proprie, & simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ista revelatio facta per daemones potest secundum quid dici prophetia*.

218. È anche sentenza dello stesso Santo, che Iddio può muovere in due modi le menti de' suoi servi a conoscere le verità nascoste, o con espressa rivelazione, o con istinto interno. Quando la mozione divina viene nel primo modo, conoscono essi coo gran certezza, che loro parla Iddio: ma quando viene nel secondo modo, non lo conoscono, ma solo si sentono internamente destare da una certa virtù occulta ad intendere alcune cose, ed anche a dirle, talvolta fino ad operare qualche azione, che abbia del misterioso. (2. 2. *quaest.* 171. *art.* 5.) *Dicendum, quod mens Prophetae dupliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem, alio modo per quemdam instinctum, quem interdum etiam scientes humanae mentes patiuntur; ut Augustinus dicit: (2. super Gen. ad litteram) De his ergo, quae expresse per spiritum prophetiae Propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, & pro certo habet, quod haec sunt divinitus sibi revelata... Sed ad ea, quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum*

tum proprium. Da ciò deduca il Lettore, che l'anima, la quale è mossa da occulto instinto a conoscere, ed anche a dire cose future, o pure nascoste, può di leggieri ingannarsi, riputando che quella sua cognizione venga da Dio, mentre in realtà proviene dal suo proprio spirito. Però dice San Gregorio (*Hom. 1. in Ezech.*) che gl' istessi Profeti del Signore sbagliano qualche volta ne' loro detti, stimando d'esser mossi da spirito di profezia, quando sono mossi da spirito proprio, e da un certo naturale instinto. *Aliquando Prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, & se hæc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur*. E lo conferma con l'esempio del Profeta Natan, che approvò a Davide la determinazione, che fatta avea di fabbricare il Tempio; stimandosi mosso da Dio a dare quel consiglio; ma prese abbaglio, perchè la notte istessa il Signore lo corresse, dicendogli, che non a Davide, ma al suo figliuolo Salomone era riserbata la fabbrica del Sagro Tempio: *Suscitabo semen tuum post te*.

219. Il primo contrassegno sia la verità. Le rivelazioni divine, provenendo da Dio, ch' è prima verità, debbono necessariamente avverarsi. Questo segno lo dà il Grisostomo, dicendo (*Hom. 19. sup. Matth.*): *Quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores; sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum falsa dicit, Spiritus Sanctus numquam*. E prima di lui lo disse lo Spirito Santo stesso di propria bocca (*Deut. cap. 18. 21.*). *Si tacita cogitatione responderis: Quomodo possum intelligere verbum, quod Dominus non est locutus; hoc habebis signum, quod in nomine Domini Propheta ille prædixerit, & non evenerit, hoc Dominus non est locutus*.

220. Ma qui alcuno si opporrà con dire, che anche il Demonio rivela molte cose vere, per cogliere alla fine l'anima incauta al laccio di qualche falsità. Rispondo, che il demonio col suo intelletto angelico molte cose vede, che noi non possiamo scuoprire con lo sguardo debole della nostra mente, e però sono occulte a noi, ma non a lui. Or manifestando il maligno la verità in tali cose, può certamente illudere qualche persona mal avveduta. Ma non vede egli già la verità di quelle cose future, che sono contingenti, che possono, e non possono accadere. Di queste al più al più può avere qualche congettura fallace. La cognizione di tali verità è riserbata solo a Dio. Se però la persona, che è mossa da spirito di profezia, colga replicate volte nel vero, facendo predizione di tali cose, sarà segno di buono spirito. Circa quell' altre cose, poichè sono note al demonio, e non a noi, la sola verità non sarà certo carattere bastevole a discernere da quale spirito proceda la loro rivelazione. Lo sarà però, quando una tal verità vada congiunta con gli altri contrassegni, che daremo in appresso.

221. Secondo contrassegno. Le rivelazioni di Dio lasciano due segnali, stabilmente impressi nell' anima. Il primo è una specie indelebile delle cose rivelate, che mai non si cancella dalla memoria: così dice S. Teresa (*in Vit. cap. 25.*) sperimentata in questa materia: *Le parole di profezia non si dimenticano a mio parere; almeno a me così accade, sebbene ho poca memoria*. Ma non così le profezie, che nascono o dallo spirito proprio, o dal demonio, che presto cadono dalla memoria, se pure la persona illusa non ve le volesse affettatamente conservare. Il secondo è una certezza, fissa altamente nell' anima, che la cosa rivelata s'abbia a verificare: e benchè sembri ciò impossibile per gl' impedimenti, che s' attraversano, benchè faccia guerra la terra, e si attraversi contra l'Inferno; sempre rimane viva nell' anima quella scintilla di sicurezza, che Iddio con la sua rivelazione vi accese. Sentiamo anche in questo S. Teresa (*in Cast. inter. mans. 6. cap. 3.*) *Rimane una gran certezza, di maniera che, sebbene alle volte in cose di parere umano assai impossibili nasce nell' anima alcun dubbio, se si verificheranno, o no, e ne va l'intelletto alquanto vacillando, sta nondimeno ferma nella medesima anima una sicurezza, che non può altrimenti credere, (benchè paja, che vada tutto al contrario di quello, che ella udì) e passano anni, che non se le toglie quel pensiero, che Dio adoprerà altri mezzi non intesi dagli uomini, e che in fine ha da seguire, come in effetto siegue*. Or questa sicurezza inespugnabile non la può dare nè lo spirito proprio, nè il demonio. La ragione conviene derivarla da' fondamenti, posti nel precedente capitolo. Dicemmo, che la rivelazione chiara, e manifesta porta seco una luce infusa, che certifica l'anima e della rivelazione di Dio, e della cosa da lui rivelata; e questa luce appunto lascia impresso nell' anima un vestigio di se, ch' è la predetta sicurezza. Or siccome non può o lo spirito umano, o il demonio produrre luce sì alta, e sì sublime, così nè l'uno, nè l'altro può lasciare scolpita nell' anima una certezza indelebile della sua predizione. Solo potranno cagionare qualche ostinazione viziosa, per cui vo-

voglia la persona delusa ad onta di ogni ragione, e di ogni ostacolo fissarsi nel suo parere.

222. Terzo contrassegno. Nelle rivelazioni divine, non ostante la predetta sicurezza, l'anima non si fida punto di se, ma tutto palesa fedelmente a' suoi Padri spirituali, e con rossore, con parole vereconde, placide, considerate, e senza molta loquacità. Questo porta seco lo spirito di Dio, conforme l'insegnamento, ch' egli stesso ne diede a Santa Teresa: (*in Vit. cap. 26.*) *Molte volte mi ha detto il Signore, che non lasci di comunicare tutta l'anima mia, e le grazie, ch' egli mi fa, col Confessore, il quale sia dotto, e che l'obbedisca*. Ella poi si protesta in più luoghi, che l'eseguiva fedelmente, e l'eseguiva nel modo predetto, mentre confessa, che provava più ripugnanza, e rossore in palesare queste rivelazioni, e visioni, che se avesse avuto da accusarsi di peccati molto gravi. In oltre se la rivelazione divina porti seco l'esecuzione di qualche opera di gran servizio di Dio, e. g. la conversione di qualche popolo, o la riforma di qualche Monastero, instilla nell' anima, che la riceve, spirito di soggezione, e di obbedienza a chi la governa; sicchè non approvando questi l'opera ingiunta, ella tosto se ne ritira con pace, ancorchè per altro senta gran sicurezza, che il comando fu da Dio, e che sortirà l'effetto a tempo opportuno. Odasi in questo ancora S. Teresa (*in Vit. cap. 26.*) *Sempre che il Signore mi comandava qualche cosa nell'orazione, se il Confessore me ne diceva un altra contraria, tornava il Signore a dirmi, che l'ubbidissi; ma dopo sua Maestà lo rivolgeva, acciocchè ancor egli tornasse a comandarmi lo stesso, che il Signore voleva*. E di fatto depose ella con gran quiete il pensiero di fondare il Monastero in Avila sua patria, donde poi prese principio la sua gran Riforma, subito che da' suoi Superiori gliene fu disapprovata l'esecuzione: nè punto valsero a renderla sollecita d'una tale impresa i replicati comandi, che aveane ricevuti da Dio, e nello stesso modo sempre si diportò in altri simili casi.

223. Al contrario se le rivelazioni provverranno o da istinto umano, o da inganno diabolico, instilleranno nell' anima infelice, (massime se le illusioni spesso accadono) o una gran cupezza in tacere il tutto, o una voglia vanagloriosa di palesarle a' Confessori: onde essi stessi e dal modo, e dall' eccesso di dire, potranno venire in cognizione della stima vana, che ella ha, e della compiacenza, che ella nutrisce nel cuore de' suoi falsi doni. Ma se poi alcuno de' detti Confessori vorrà opporsi a' suoi disegni, troverrà del duro, o non obbedirà, o pure obbedirà con molta ripugnanza, e contraddizione di spirito. Io di questo non arreco al Direttore alcun esempio, perchè egli tanti ne avrà, quante anime abitualmente illuse capiteranno a' suoi piedi.

224. Quarto contrassegno. Nelle vere rivelazioni quanto l'anima è più pronta ad aprirsi a' Direttori del suo spirito, tanto è più cauta, e gelosa in nascondersi a tutti gli altri. Si osservi, che tutt' i Santi hanno sempre occultato, quanto è stato loro più possibile, i favori straordinarj, che riceveano dal Cielo, e massime le profezie, e se ne hanno palesata alcuna, è stato per impulso speciale di Dio, e per giusti motivi della sua gloria: poichè *Sacramentum Regis*, (come disse l'Angelo a Tobia, *cap. 7.*) *abscondere bonum est*. E la ragione di questo si è, perchè lo spirito del Signore porta seco un grande orrore alla manifestazione di quelle cose, che possono conciliare credito di santità, le quali sono senza fallo le rivelazioni profetiche. Ma se le rivelazioni nascono da spirito falso, trascorrerà facilmente la persona in palesarle con leggerezza a chi non debbe, e se ne sentirà anche instigata sotto pretesti insussistenti di servizio di Dio; e palesandole, non proverrà quella gran difficoltà, ch' esperimentano l'anime sante nello scuoprimento di tali cose per se stesse splendide, e luminose; perchè lo spirito cattivo, se cominci ad allignare in un anima, vi produce sempre spirito di vanità.

225. Quinto contrassegno. La rivelazione di Dio in quanto all' interno porta sempre seco luce chiara, pace intima, e perfetta serenità, benchè entri nel principio, con qualche turbazione. *Il secondo segno* dice S. Teresa (*in cast. inter. mans. 6. cap. 3.*) *è una gran quiete, che resta nell' anima con raccoglimento divoto, e pacifico, e con disposizione alle lodi di Dio*. Anzi lo Spirito Santo istesso attribuisce allo spirito d'intelligenza, quale è certo la profezia, le seguenti doti. (*Sup. cap. 7. 22.*) *Spiritus intelligentiæ sanctus, unicus, multiplex, subtilis, disertus, nobilis, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, acutus, quem nihil vetat, benefaciens, humanus, benignus, stabilis, certus, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens*. In quanto all' esterno poi porta seco modestia, e compostezza nel corpo, ed aria celeste nel volto. Basta dire, che Santa Maria Maddalena de' Pazzi, come accennai un' altra

tra volta, trasportata dallo spirito del Signore a ballare ne' suoi eccessi di mente, facea quegl' istessi atti di sua natura profani con tal modestia e di volto, e di membra, che moveva a divozione i circostanti. E però parlando S. Tommaso (2. 2. *quaest.* 173. *art.* 3.) dell'estasi profetiche, dice, che accadono sempre senz' alcuna scompostezza nella persona: *Talis tamen alienatio a sensibus non fit in. Prophetis cum aliqua inordinatione naturae, sicut in arreptitiis, vel furiosis*. Vice versa le rivelazioni, o profezie diaboliche, sebbene cagionano nel principio qualche allegrezza, recano poi alla fine offuscazione alla mente, inquietudine, e torbidezza nell'animo: e se la persona, investita da questo spirito falso, sarà alienata da' sensi, darà in qualche sconcio, e dovendo profferire qualche rivelazione, lo farà con estro furibondo. Tutto questo è dottrina del Grisostomo (*Hom.* 29. *in* 1. *ad Corinth.*) *Proprium est falsi Prophetae, emotae esse mentis, vim pati, ac necessitate pelli, trahi, raptari tamquam furentem. Verus autem Propheta non sic: sed cum mente sobria, & cum modestia, ac temperante constitutione, & sciens, quae loquitur, dicit omnia*. Perciò avvisa il Gaetano comentando il sopraccitato testo di S. Tommaso, che nelle alienazioni profetiche si avverta diligentemente, che non vi sia o nell'interno, o nell'esterno atto alcuno indecente, che in qualche modo disconvenga o alla modestia del corpo, o alla santità dello spirito: *Unde oportet animadvertere, in hujusmodi alienationibus, si interveniat aliquid indecens secundum motus intrinsecos, vel extrinsecos, sive sit indecentia naturae, indecentia moris*. Ed essendovi alcuna di queste cose, seguita egli a dire, debbe il tutto attribuirsi o a finzione colpevole, o ad illusione diabolica, o ad infermità di debole fantasia.

226. E qui si noti, che fu errore di Montano, il credere, che i santi Profeti facessero le loro predizioni con mente turbata, senza saper ciò che dicessero, a modo di furiosi, o di ossessi. Questo è appunto il modo di profetare, da cui sono trasportati i falsi Profeti, i quali erano appunto le donne illuse da quello sventurato Eresiarca; mentre investiti dallo spirito diabolico, restano ottenebrati nella mente, e sono violentati a dir con furore tutto quello, a cui lo spirito ingannatore gl' instiga. Non così i Profeti del Signore, che profetando sono presenti a se stessi, veggono ciò, che dicono, conoscono molte volte il significato delle loro profezie; e se qualche volta non l'intendono, perchè Iddio loro non lo manifesta, intendono però con gran chiarezza, che quei simboli, o quelle parole profetiche, ch' essi riferiscono ad altri, furono loro comunicate da Dio: e benchè questo accada loro talvolta con ardore di zelo, sempre però con luce, e con pace, e con piena serietà. Così dice S. Tommaso (2. 2. *quaest.* 173. *art.* 3. *ad* 4.) parlando de' santi Profeti. *Dicendum, quod spiritus Prophetarum dicuntur esse subjecti Prophetis quantum ad propheticam enunciationem, de qua ibi Apostolus loquitur, quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea, quae viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii, ut dixerunt Priscilla, & Montanus*.

227. Sesto contrassegno. La rivelazioni di Dio sono sempre conformi alla dottrina della Sacra Scrittura, e della Santa Chiesa, nè mai ad essa si oppongono, perchè Iddio non può contraddire a se stesso. S. Paolo non vuole che si creda a chicchessia, nè pure agli Angeli del Cielo, se dicano cosa aliena dal suo Evangelo: *Sed licet nos, aut Angelus de Caelo evangelizet vobis, praeter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit* (*Galat.* 1. 8.) Ed in un'altra sua Epistola comanda, che si operi conforme le tradizioni apostoliche: *Tenete traditiones, quas didicistis* (2. *Thessal.* 1. 15.) Anzi il Principe degli Apostoli, dopo aver narrata la celebre visione, ch' egli ebbe di Cristo glorioso sul Monte Tabor, e riferite quelle parole, con cui l'Eterno Padre lo dichiarò per suo Figliuolo: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*: soggiunse subito; *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco* (2. *Petri* 1. 17.) E vuole significare, che sebbene egli era sicurissimo, che in quella sua visione non vi fu inganno, e che quella voce era uscita della bocca dell' Eterno Padre; contuttociò era meglio appoggiare la fede alle rivelazioni de' Profeti, registrate nelle sacre carte, in cui si parla delle grandezze di Cristo, che alla sua rivelazione privata. Quindi apprenda il Direttore di non ammettere mai rivelazione alcuna, che non sia affatto concorde alle parole della Sacra Scrittura, alle definizioni della Santa Chiesa, ed alla dottrina de' Santi. Non trovandole tali, le rigetti, come illusioni manifeste, suggerite dal padre della menzogna.

228. Settimo contrassegno. Le parole di vere rivelazioni si dicono con somma velocità, ed alle volte con una di esse si dichiara assai più di quel ch' essa significhi col suo suono naturale. Lo afferma S. Teresa in più luoghi nel libro della sua Vita, in cui così.

così parla a questo proposito: (*cap. 25.*) *Diconsi così velocemente, ed in breve sentenze tanto grandi, che bisognerebbe molto tempo per metterle in ordine*. E poco dopo: *Senza alcun perdimento di tempo restiamo ammaestrati, e s' intendono cose, che per ordinarle pare che bisognerebbe un mese, ed il medesimo intelletto, ed anima restano attoniti di alcune cose, che intendono*. Torna a dire nel Castello interiore: (*mans. 6. cap. 3.*) *Insieme con le parole (per un modo che io non saprei dire) molte volte si dà ad intendere, e si dichiara assai più di quello, che elle in se suonano, senza più parole*. Con questo modo di parlare veloce attesta S. Brigida, che le fu da Gesù Cristo rivelata la Regola, ch' ella propose ad osservare a' suoi figliuoli spirituali: e però abbenchè fosse quella in se stessa lunga, potè ella riceverla in brevissimo tempo.

229. La ragione, per cui l' anima sente in un istante tante parole dalla bocca di Dio, è chiara; perchè può Iddio muovere nella nostra fantasia le specie delle parole con assai maggior prestezza, e celerità, che non possiamo far noi con la nostra naturale attività. La ragione, per cui l' anima nelle parole profetiche intende molto più di quello, che esse significano, è pure manifesta: perchè la luce sublime, che Iddio parlando infonde nell' anima, fa che l' anima penetri per mezzo di tali parole assai più di quello, che porta la loro ordinaria significazione. Il che non può accadere nelle parole, che soggerisce o lo spirito proprio, o lo spirito diabolico: perchè la natura, e il demonio, parlando all' anima, non può comunicarle lume alcuno soprannaturale, per cui ella distenda la sua intelligenza oltra il significato delle parole: onde l' anima per mezzo di tali voci non può comprendere più di quello, ch' esprimono col loro suono. E però S. Teresa (*in vit. prad. c.*) dopo aver dichiarato questo modo ammirabile di parlare, che fa Iddio all' anima, mentre le rivela cose nascoste, conclude così: *Sicchè non occorre che io mi trattenga, parendomi, che a maraviglia, e per miracolo possa essere inganno in una persona pratica, se ella medesima a bello studio non vuole ingannarsi*.

230. Ottavo contrassegno sia l' utilità; perchè, come dice saggiamente Alvarez de Paz: (*tom. 2. lib. 5. par. 4. c. 5.*) *Scimus, Deum nequaquam inutilia dicere, aut revelare, sed ea, quæ tanta majestate, & pietate sunt digna*. Iddio non rivela cose inutili, e che disconvengono alla sua divina Maestà: perchè siccome disdirebbe molto al decoro d' un gran Monarca tenere un suo suddito a ragionamenti infruttuosi su cose vili, e plebee; così non conviene alla grandezza di Dio parlare con le sue creature di cose disutili, che non riguardino il bene de' prossimi, e la sua gloria. Quindi deduce S. Francesco di Sales, (*lib. 2. ep. 23.*) che la frequenza delle rivelazioni le rende sospette; e specialmente se sieno di cose poco giovevoli, o sieno di cose, che non sogliono rivelarsi, perchè non è espediente il saperle: come e. g. se uno sia confermato in grazia, o a qual grado di santità sia egli giunto, e cose simili. E però se il Direttore troverà qualche donnicciuola divota, che riceva rivelazioni ad ogni ora, e sappia dire, che risanerà da malattie, e chi morrà; se il negozio di quello sortirà esito prospero, o infelice; se questa riceverà dal suo parto la prole che brama; che sappia dire, che si salva, e che si danna, e chi va al Purgatorio; che vede ad ogni occhiata chi sta in grazia di Dio, e chi in peccato; e che frequentemente faccia altre predizioni profetiche di questa fatta, non le abbia alcuna fede: perchè di ordinario la rivelazione di tali cose, o non è degna di Dio, perchè è infruttuosa, o non conviene alle creature, perchè è nociva: e poi l' istessa frequenza le condanna, perchè lo spirito di profezia, come abbiamo detto nel capo precedente, non si dà mai ad alcuno per abito, ma solo di passaggio. Io non voglio già dire con questo, che Iddio non riveli alcuna volta a qualche anima diletta lo stato, in cui si trova qualche suo attinente defunto; perchè conviene talvolta a Dio, o che procuri al defunto qualche suffragio, se egli pena nel Purgatorio, o che consoli l' anima, che ama teneramente, con la nuova della sua eterna beatitudine, se quello già regna nel cielo. Lo stesso s' intenda nel caso d' altre simili rivelazioni. Dico solo, che quando nelle profezie non vi è utilità notabile, nè vi sono questi giusti motivi di convenienza, che non meritano alcuna fede, e specialmente allora, che accadono con frequenza.

231. Nono contrassegno sia una profonda umiltà. Veggo, che questo segno di vera rivelazione, che io metto verso il fine, doveva esser posto sul principio di questo capo, come il più sicuro d' ogni altro. Ma questa volta voglio, che l' ultimo luogo (come bene spesso accade nelle cose civili) sia il più nobile, ed il più onorevole, perchè in realtà non v' è cosa, che sia più propria dello spirito di rivelazione, quanto una profonda, e sincera umiltà. Si osservi, che appena lampeggiò alla mente di Geremia il primo raggio di profezia, con cui dichiarollo Iddio per suo Pro-

Profeta, e manifestogli la sua santificazione seguita nel sen materno: *Priusquam te formarem in utero, novi te, & antequam exires de vulva, sanctificavi te, & Prophetam in gentibus dedi te*; subito egli si umiliò profondamente, dichiarandosi, ch' era bambino, incapace di profferire una sillaba: *Dixi A. A. A. Domine Deus, ecce nescio loqui, quia puer ego sum* (*cap.* 1. 5.) Si avverta che Isaia innalzato con la mente a quella sublimissima visione profetica, per cui vide Iddio assiso sul trono eccelso, e cinto da' Serafini: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum, & elevatum . . . Seraphim stabant super illud*; si abbassò subito con interno rossore, dichiarandosi immondo, ed indegno di sì alta vista: *Vir pollutus labiis ego sum, & in medio populi polluta labia habentis ego habito, & regem Dominum exercituum vidi oculis meis* (*cap.* 5. 6.) Si rifletta, che Mosè, sentendo la voce di Dio, che lo eleggea per liberatore del suo Popolo dalla schiavitù di Egitto, si protestò con lo stesso Dio, ch' egli era balbuziente, scilinguato, ed inetto a trattare con Faraone, e col Popolo affari di sì alto rilievo: *Impeditioris, & tardioris linguæ sum. Obsecro, Domine, mitte quem missurus es* (*Exod.* 4. 10.) Si noti, che gli Apostoli, in sentire la voce dell' Eterno Padre, che diceva: *Hic est Filius meus dilectus*, caddero boccone a terra, pieni di confusione, e di timore. E finalmente per tacere altri simili fatti, si faccia riflessione con S. Ambrogio (*in Psal.* 36.) che San Paolo dopo tante, e sì sublimi rivelazioni, che ricevè da Dio, non si compiacque mai in alcuna di esse, ma si compiacque solo nelle sue debolezze: *Placeo mihi in infirmitatibus meis*. E per qual fine? Acciocchè abitasse in lui lo spirito di Gesù Cristo, *ut habitet in me virtus Christi*. Tanto è vero, che lo spirito di rivelazione va sempre congiunto con lo spirito d' una profonda umiltà. Dunque, se alcuno dopo le sue profetiche predizioni rimarrà con istima di se, e con compiacenza di quelle; se si riputerà migliore degli altri, che non ricevono tali grazie; se le paleserà con facilità, e senza giusto motivo; darà segni manifesti, che le sue rivelazioni o sieno finzioni malliziose, o inganni diabolici, o scherzi di fantasia.

232. Si distingua però col Padre Alvarez de Paz (*tom.* 3. *lib.* 5. *part.* 4. *cap.* 5.) e col Card. Bona (*de discret. spir. cap.* 20.) la vanità, e la superbia, che nasce dall' istessa rivelazione, quasi da maligna radice; e la vanità, che viene ingerita al di fuori da cagione straniera. La prima è segno chiaro di rivelazione perversa; non così la seconda: poichè già si sa, che il demonio veglia sempre a nostri danni, e danni di quelli specialmente, che sono più favoriti da Dio. Contuttociò potrà facilmente conoscere il Direttore, donde proceda una tal vanità: poichè se nascendo i sentimenti di superbia dopo la rivelazione, gia è preceduto un profondo, umile, quieto, e sincero abbassamento interiore, ch' è l' effetto proprio dello spirito di Dio, e la suggestione di vanità, che sopraggiunge, è ricevuta dall' anima con grande orrore, e con sua pena estrema; è segno, che Iddio ha operato nell' anima, e che il demonio è poi venuto ad intorbidare le opere del Signore con quel fumo di vanità.

233. Decimo, ed ultimo contrassegno sia la bontà della vita. Dissi nel passato capitolo, che le rivelazioni possono stare, assolutamente parlando, senza la bontà della vita, ed anche in compagnia della colpa mortale. Ma dissi ancora, che ciò per ordinario, anzi quasi mai non accade, perchè lo spirito profetico richiede grande elevazione di mente in Dio, che non può comunemente aversi senza molto distacco dalle cose terrene, e da se stesso. Se poi la rivelazione sia ordinata alla santificazione del soggetto, ma solo presuppone bontà di costumi, ma vi porta anche seco il miglioramento di vita, e l' aumento nella perfezione. Da ciò siegue, che se la persona, che riceve tali favori, fosse sottoposta a qualche vizio di superbia, o d' interesse, fosse troppo aderente al proprio parere, e troppo amante della propria volontà molto più se fosse soggetta a qualche macchia d' impurità, non le si dovrebbe credere: se pure la rivelazione non fosse indirizzata all' estirpazione di questi stessi vizj, ed in fatti se ne vedesse il buon effetto, come potrebbe alcuna volta accadere. E questo basti aver detto, per dare al Direttore lume bastevole, per discernere, quali tra le rivelazioni provengano da spirito divino, quali da spirito diabolico, e quali da spirito proprio.

CAPO XVIII.

Quanto sia facile nelle rivelazioni, che sono date da Dio, prendere abbaglio nell' intelligenza del loro significato.

234. PAre, che i contrassegni, che abbiamo dati nel precedente capo, per distinguere le rivelazioni vere dalle false, possano bastare per cautelare l' anima, che le riceve, da ogn' inganno. E pure non è così: perchè può darsi il caso, che la rivelazione abbia tutt' i caratteri del buono spirito, e che in real-

realtà sia da Dio comunicata all'anima, o per suo, o per altrui profitto, e ciò non ostante ella sbagli nell'intelligenza del suo significato: e sbagliando in questo, erri ancora in tutte le altre opere esteriori, che vanno connesse con tali rivelazioni. Acciocchè il Lettore rimanga persuaso di questa verità, supponga due dottrine: la prima, che facendo Iddio le sue rivelazioni, (o queste sieno per mezzo di parole, e di visioni, o di azioni simboliche) non sempre dà lume ad intendere il significato di tali parole, di tali viste, ed azioni misteriose. Così dice l'Angelico sopraccitato (2.2.quæst. 173. art. 4.) *Sciendum tamen, quod quia mens Prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est, etiam veri Prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit.* La seconda, che le parole, e molto più i simboli, con cui Iddio manifesta cose secrete, non hanno sempre quel significato, che mostrano a primo aspetto: ma alle volte contengono altri sensi più alti, più astrusi, e più reconditi alle nostre menti. Sicchè mancando all'anima, a cui comparte Iddio tali grazie, il lume dell'intelligenza, quanto è facile che ella sbagli in conoscere la loro legittima significazione.

235. Proviamo questo stesso con alcuni fatti della Sacra Scrittura. Dopo che ebbe condotto Iddio Abramo nella Terra de' Cananei: Di questo gran paese, gli disse, tu ne sarai il padrone. Avanzato poi Abramo negli anni, e giunto all'età senile, mentre un giorno Iddio tornava a fargli l'istessa promessa, dicendogli: *Ego Dominus, qui eduxi te de Ur Chaldæorum, ut darem tibi terram istam, & possideres eam*; (Gen. cap. 15. 7.) egli lo pregò, che gli desse qualche segno di averla a possedere: *At ille ait: Dominus Deus, unde scire possum, quod possessurus sim eam?* Allora Iddio gli spiegò il modo, con cui si avea da adempire la sua promessa, fino allora da lui non compresa, dicendogli, che non egli personalmente, ma i suoi nipoti dopo quattrocento anni sarebbero entrati in possesso di quel vasto paese. E qui si osservi al nostro proposito, che la rivelazione di Dio fu vera, perchè dare la terra de' Cananei a' nipoti di Abramo per amore dell'istesso Abramo, era lo stesso che donarla ad Abramo. Ma Abramo, quantunque credesse fermamente alla promessa di Dio, non avea compreso il modo, con cui dovevasi avverare; e però vedendosi in età avanzata, e costretto d'andare vagando in questa parte, ed in quella, nè sapendo che il possesso di Canaan dovea cadere non in persona sua, ma in persona de' suoi nipoti, prega Iddio a significargli la maniera, con cui s'avea da adempire la sua promessa. Questa è la spiegazione, che dà a questo passo S. Gio: Grisostomo (*in cap.* 15. 8. *Gen.*) *Tametsi testata sit Scriptura, Abraham credidisse Deo, & id reputatum fuisse illi ad justitiam; attamen audiens, sibi denuo promitti illius Terræ possessionem, modum consequendi eam scire cupit, & ita loquitur: Iis quidem, quæ a te dicuntur, Domine, impossibile est ut non credam; veruntamen rationem perveniendi ad effectum hujus tui promissi, doceri velim. Video, enim me ab extrema senectute non procul abesse, & ad hanc usque diem in hac terra peregrinari, & quasi erronem huc illuc vagari. Quo circa non possum humana ratione comprehendere, quemadmodum hoc tuum promissum implendum sit.*

236. Una cosa simile accadde a Giacobbe nipote di Abramo. Mentre era in viaggio verso l'Egitto, per rivedere il suo diletto figliuolo Giuseppe fatto Vicerè di quel floridissimo Regno, gli parlò Iddio una notte, dicendogli (*Genes.* 49. 4.) *Ego descendam tecum illuc, & ego inde adducam te revertentem.* Io verrò teco in Egitto, e ritornando tu al tuo paese nativo io mi farò tua guida. E pure è certo, che Giacobbe non ritornò alla patria, ma morì in Egitto. Questo ritorno si verificò ne' suoi nipoti, che dopo molti anni cavò Iddio dall'Egitto a forza di gran portenti, e sotto la scorta di una colonna luminosa di notte e caliginosa di giorno, li condusse per la via del deserto alla terra de' Cananei.

237. Posto questo io la discorro così. Se Abramo avesse creduto con ogni certezza, e senz' alcuna esitazione, di dover egli in persona essere il possessore di Canaan, come a primo aspetto mostravano le parole di Dio: *Tibi dabo terram Chanaan*; se Giacobbe avesse tenuto di certo, di dover egli stesso tornare vivo al paese nativo, come indicavano all'apparenza le parole del Signore: *Ego descendam tecum illuc, & ego inde adducam te revertentem*; in vedersi poi morire uno in terra straniera, l'altro senza il possedimento di quella terra promessa, non sarebbero rimasti ambidue grandemente delusi nelle loro mal concepute speranze? Non sarebbero rimasti molto maravigliati, e confusi? Vegga dunque il Lettore, che non è facile intendere il senso delle divine rivelazioni, e che volendo regolarsi alcuno secondo l'intelligenza apparente di queste, quanto è facile incorrere in gravi errori.

238. Ma acciocchè meglio s'intenda ciò, che andiamo dicendo, poniamo qui alcuni casi,

casi, che possono accadere alla giornata, e talvolta sono anche accaduti. In una Città giunse ad un Cavaliere l'avviso funesto, che un suo figliuolo, dimorante in paesi lontani, erasi infermato a morte. Addolorato fuor di modo il povero padre ad una sì infausta nuova, ricorse alla pietà di una Serva di Dio, acciocchè s'interponesse appresso il Signore per la salute corporale del figlio. Lo fece quella e mentre orava, ebbe da Dio questa risposta: *Non temere, che il Giovane sta bene*. Ne diede ella tosto notizia all'afflitto genitore: tanto bastò, acciocchè il Cavaliere, e tutt' i suoi domestici concepissero ferma persuasione, e certa speranza della guarigione del Giovane moribondo, e disgombrassero dal cuore ogni timore. Quando dopo pochi giorni giunse la nuova, che il Giovane era morto. A questo avviso tanto inaspettato tutti riputarono illusa quella buon'anima, e presero a scherno, a derisο, ed anche a sdegno la sua rivelazione. Io qui non voglio decidere, chi di loro fallisse, se la Giovane in proporre una falsa rivelazione, o quei secolari in reputare per falsa la sua rivelazione. Solo dico, che le parole di Dio potevano aver senso diverso da quello, che mostravano a primo aspetto. Il Giovane era un Angelo di costumi, ed avea fatta una morte da santo con molta edificazione de' circostanti, e però la rivelazione poteva avere il suo giusto senso, dicendo, che il Giovane stava bene, non già perchè egli fosse sano, ma perchè era salvo.

239. Poniamo altri simili casi, e specialmente quelli, che finge S. Giovanni della Croce. Sia una persona santa perseguitata, afflitta, cercata a morte da' suoi nemici. Le dica Iddio queste parole: *Non temere che io ti libererò da tutti loro*. Può questa profezia esser vera, ancorchè prevalga il furore de' suoi avversarj, e le diano la morte: perchè potrebbe intendersi della libertà de' figli di Dio, ch' è l'eterna salute, per cui rimarrebbe quella affatto libera de' suoi nemici, e trionferebbe di loro in perpetua felicità. Arde di desiderio del Martirio un Servo di Dio, e gli dica il Signore le seguenti parole: *Tu sarai Martire*. Possono queste avverarsi, ancorchè quello non sia ucciso per mano de' Tiranni in odio della fede; perchè può mandargli Iddio tante pene, e travagli, con cui giunga ad uguagliare il merito, e la gloria de' Martiri: e può anche dargli tante pene amorose, che lo facciano Martire del santo amore. Sicchè voglio inferire, che molte volte le rivelazioni divine hanno significato assai diverso da quello, che apparentemente dimostrano. E se l'anima non avrà lume straordinario (come di fatto alle volte non l'ha) per penetrare i sensi nascosti, e lontani dalle nostre menti, che in quelle si racchiudono; sarà necessario che rimanga ingannata, e che poi cada in errori più enormi, se vorrà operare conforme la sua falsa intelligenza.

240. Ma vi è ancora pericolo di prendere un altro abbaglio per cagione de' diversi modi, che Iddio tiene in palesare i suoi segreti. Conciossiacosachè le verità, che Iddio rivela, sono alle volte condizionate, ed all'anima, che le ascolta, pajono assolute, perchè Iddio ritiene la condizione nella sua mente, senza manifestargliela. Ci dia esempio di questo la celebre profezia di Giona Profeta (*cap.* 3. 4.). Se ne andò egli nella vasta città di Ninive, intimò da parte di Dio a tutto il popolo la sovversione, e l'esterminio totale della loro città da effettuarsi dopo lo spazio di quaranta giorni: *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*. E pure trascorso il termine di quei giorni, la Città non rovinò, conforme la di lui predizione, perchè il decreto di Dio, che pareva assoluto, aveva una condizione, che egli non palesò al Santo Profeta; ed era questa, che sarebbe caduta la Città, se i suoi Cittadini non avessero fatta penitenza delle loro molte malvagità. Ma i Niniviti in sentire l'intimazione dell' imminente gastigo, si compunsero ne' loro cuori, si vestirono di sacco, si aspersero di cenere, intrapresero rigorosi digiuni; e così divertirono quel fiero gastigo, che Iddio tenea loro apparecchiato; *Et misertus est super malitia, quam locutus fuerat, ut faceret eis, & non fecit*. E qui opportunamente si noti, che quando Giona ricevè da Dio l'ordine di portarsi in Ninive, per intimare alla Città la rovina, ed a' Cittadini la morte, egli in vece di avviarsi al luogo destinato, se ne fuggì in Tarsi; per questo motivo appunto; perchè sapeva il Profeta, che le parole di Dio non hanno sempre quel senso, che mostrano in apparenza: e però temea di rimanere affrontato appresso quelle genti, se non avesse veduto avverata la sua predizione.

241. Un altro esempio non diverso da questo abbiamo in Isaia (*cap.*38.). Se ne va il Profeta a ritrovare il Re Ezechia infermo, e da parte di Dio gli fa l'ambasciata funesta, che morrà: *Hæc dicit Dominus, dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non vives*. Questa determinazione di Dio circa la vita di Ezechia sembra assoluta, e pure nel-

nella sua mente divina aveva annessa la condizione, che sarebbe egli morto, se con calde preghiere non si fosse indostriato d'impetrare più longa vita, come l'esito chiaramente mostrò: perchè sentendo il povero Re la sentenza di morte, si volsò a Dio, e con un profluvio di lagrime gli chiese la sanità. E subito Iddio gli mandò a dire per lo stesso Profeta, che gli prolongava per quindici anni la vita: *Audivi orationem tuam, & vidi lacrymas tuas; ecce ego adjiciam super dies tuos quindecim annos*. Nè creda già il Lettore, che in questi casi, in cui la rivelazione divina non si avvera nel senso apparente, che Iddio punto si muti nelle sue risoluzioni: il decreto di Dio è sempre lo stesso, ma essendo condizionato nella sua mente, ne siegue, che se non si verifica secondo le parole, con cui egli l'esprime, si verifichi secondo le condizioni, che in se stesso contiene. E però dice egregiamente S. Gregorio (*Moral. lib.* 16. *cap.* 17.), che tutta la mutazione si fa al di fuori, e non al di dentro nella mente divina: *Cum ergo exterius mutare videtur sententia, interius consilium non mutatur; quia de unaquaque re immutabiliter intus constituitur, quidquid foris mutabiliter agitur*.

242. Si può questa istessa dottrina confermar con molti fatti, che narransi nelle Istorie Ecclesiastiche, tra' quali due ne scelgo, che mi sembrano più autentici; uno preso dalla Vita di S. Vincenzo Ferreri, l'altro dalla Vita di S. Bernardo. Il primo fu mandato da Gesù Cristo a predicare al mondo, e ad intimargli il giudizio universale già imminente. In esecuzione de' divini comandi, incominciava egli le sue Missioni con le prediche formidabili sopra il tremendo Giudizio, protestandosi, ch' egli era l'Angelo dell' Apocalissi, spedito da Dio a denunziare la fine del mondo. Non trovarono fede i suoi detti nella città di Salamanca, ed egli per autenticarli, come era dovere, disse alla presenza di tutto il popolo radunato in gran numero, che si portasse nel luogo, in cui predicava, una certa donna morta, che stava esposta in una certa Chiesa vicina. Alcuni curiosi di veder l'esito di questo fatto, si partirono immantinente, presero su le spalle il feretro, in cui giacea la defunta, e la collocarono in luogo pubblico, a vista di tutta quella grande udienza. Allora il Santo, investito dallo spirito di Dio, disse a voce alta, e chiara, sicchè tutti l'intesero, che in segno di esser egli eletto da Dio ad intimare il Giudizio finale già già vicino, sorgesse viva la donna dalla bara, dentro cui stava distesa; e quella tosto si ravvivò. L'interrogò il Santo se volea proseguire a vivere, o pure tornare a morire. Quella rispose, che bramava di vivere; il Santo le concesse più lunga vita. Ognun vede, che questo gran prodigio con altri molti, che S. Vincenzo operava alla giornata, furono una pruova autentica della sua rivelazione. Ciò non ostante però il Giudizio universale non venne, perchè la profezia era condizionata nella mente di Dio, nel senso, che ora dirò.

243. Era la Santa Chiesa in quei tempi in istato calamitosissimo; perchè vi regnavano tre Sommi Pontefici, assistito ciascuno dall' autorità di qualche uomo santo, e dalla potenza di qualche Sovrano. Sicchè non sapendosi in quale di loro risedesse l'ereditaria potestà di S. Pietro, può ciascuno immaginarsi quale fosse il disordine, e la confusione delle cose sacre. A questo si aggiungea la corruttela de' costumi de' popoli a cagione de' vizj, che scorreano baldanzosi ad infettare ogni parte della Cristianità. Però Iddio fuor di modo sdegnato in vedere sì deformata la faccia della Chiesa, in cui egli unicamente si compiace, determinò di dar fine al mondo, e comandò a S. Vincenzo Ferreri, che predicasse a' popoli questa sua determinazione; con condizione però (che ritenne appresso di se occulta) di venire a sì tremendo gastigo, se non fosse seguita nella Chiesa sua sposa la riforma di tanti disordini, ed il miglioramento di tante iniquità. Ma che? Mentre ancora il predetto Santo era nel corso della sua predicazione sortì l'elezione di un Pontefice legittimo, e sotto un sol capo prese un regolamento migliore la Santa Chiesa. In oltre lo stesso Santo convertì tanti Maomettani, battezzò tanti Ebrei, sbarbò dal Cristianesimo tanti abusi, e tanti vizj, che Iddio vide cangiata la faccia della Chiesa, e mutata in un' altra la sua diletta sposa. Onde non si avverò la condizione di quel decreto funesto, che portava seco l'esterminio universale del mondo, e conseguentemente non ebbe il decreto l'effetto suo formidabile. Questa fu la spiegazione, che con tutto fondamento allora diedero alla rivelazione di S. Vincenzo le persone più autorevoli.

244. Passiamo ora al secondo fatto, che si racconta nel libro della Vita di S. Bernardo. Intima egli per comando espresso del Regnante Pontefice una guerra sacra a tutto l'Occidente per l'acquisto de' luoghi santi della Palestina. Conferma Iddio la di lui predicazione; e dà a conoscere la sua volontà con tan-

tanti miracoli, che sarebbe difficile, non dico il riferirli, ma il numerarli. Si aduna un esercito immenso; parte questo con grand' animo alla volta di Terra Santa. Attacca i nemici del nome Cristiano, ma con esito sì infelice, che molti di loro furono trucidati dalle spade nemiche, e tutti dissipati, e dispersi. Ma se Dio vuole la guerra, dirà alcuno, e ne diede tanti segni, quanti prodigi operò, per indurre i fedeli ad abbracciarla, perchè non volle poi la vittoria? Rispondo, che volea la vittoria ancora, e l' avea decretata, ma con condizione però, purchè gli andamenti de' Guerrieri fossero tali, quali si convenivano ad una guerra sacra. Ma quelli fomentarono fra di loro discordie civili, ebbero pretensioni vane, e terrene: ed incorsero in altri mali. Però Iddio, non scorgendo in loro quelle pie, e sante disposizioni, che aveva assunte per condizione della vittoria, li lasciò tutti perire. Non permise però, che una espedizione sì grande fosse senz' alcun frutto, poichè mandò a molti di loro grandi calamità, ed aspri travagli, da cui purgati de' loro falli, giunsero felicemente dopo la sconfitta terrena all' acquisto del regno eterno. Tutto questo scrisse a S. Bernardo il Venerabile Giovanni Abate di Casamara, come cosa rivelata a' suoi Monaci da S. Giovanni, e Paolo Protettori della loro Chiesa (*int. oper. D. Bernard. Epist.* 333.) *Siquidem si hoc quod cœperant, religiose exsequi vellent, Dominus cum eis esset, ac magnum fructum super eos perfecisset. Sed quoniam ipsi ad mala sunt devoluti, & hoc nequaquam Dominum a principio latere potuit, ut sua providentia in sui dispositione non fallitur, malitiam eorum in suam convertit clementiam; immisit eis persecutiones, & afflictiones; quibus purgati ad regnum pervenire possent. Sed ne in dubium veniat, quod dico, quasi patri meo spirituali in Confessione aperio, quod Patroni loci nostri Beatus Joannes, & Paulus sæpius nos visitare dignati sunt, quos ego super hac re interrogare feci, & hujusmodi sententiam responderunt, dicebantque; multitudinem Angelorum, qui ceciderant de illis, qui ibi mortui sunt, esse restauratam.*

245. E questo basti aver detto, acciocchè l' anime, che ricevono rivelazioni da Dio, e i Direttori, che le governano, rimangano persuasi di queste verità, ch' è facile prendere abbaglio circa le rivelazioni, ancorchè sieno sante, e divine: o perchè hanno sensi reconditi, oscuri, e da noi non intesi, o perchè sembrano assolute, essendo condizionate. Da questo poi caveremo conseguenze, e pratiche profittevoli nel capitolo, che siegue. Prima però mi conviene sciogliere un' obbiezione, che mi si porrebbe fare, circa le precedenti dottrine. Dissi nel passato capitolo, che facendo Iddio rivelazioni a qualche anima buona, le infonde una gran luce, per cui quella vien certificata della rivelazione divina, e della cosa per quella rivelatale: nel presente capo poi ho detto, che l' anima può facilmente sbagliare circa le intelligenze delle rivelazioni, benchè sieno vere. Onde pare, che una dottrina si opponga all' altra, non potendosi combinare in un medesimo intelletto certezza, ed incertezza circa lo stesso oggetto. Rispondo, che le rivelazioni di Dio non sono tutte di un' istessa qualità, e di un' istessa perfezione. Alle volte Dio fa la rivelazione, movendo l' anima ad intendere, ed anche a dire qualche verità occulta, senza che ella chiaramente conosca d' esser mossa da Dio. Questa è una specie di rivelazione molto imperfetta: e già dicemmo con S. Tommaso, che piuttosto che profezia, dee dirsi istinto profetico. Altre volte Iddio rivela qualche cosa o futura, o nascosta, e dà all' anima lume chiaro, con cui l' assicura della sua rivelazione, ma non le dà luce, con cui le manifesti il significato di tale rivelazione. Questa è profezia vera, ma meno perfetta. Altre volte finalmente dona Iddio la rivelazione, ed insieme dona tanta luce, con cui non solamente accerta l'anima della sua rivelazione, ma le svela ancora le verità, che per essa vuole significare. E questa è profezia perfetta. Nel capo precedente noi parlavamo di quest' altissima specie di rivelazioni profetiche, che non sono soggette ad inganno. Nel capo presente abbiamo parlato della seconda specie, ch' è sottoposta a grandi abbagli: perchè sebbene in queste non manca all' anima luce per intendere, che Iddio è quegli che le parla, o le mostra qualche misteriosa figura, le manca lume però a penetrare il suo vero significato.

CAPO XIX.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette Rivelazioni.

246. AVvertimento I. Già il Direttore ha veduto nel capo XVII. con quanta facilità possa il demonio, ed anche lo spirito proprio intromettersi in materia di rivelazioni, ed ingerire nelle anime semplici, e vane spirito falso di profezia. Ha veduto ancora nel capo XVIII. che sebbene l' anima sia guidata da spirito buono, ed abbia rive-

rivelazioni divine, non è sicura di non errare. Dunque abbia sempre quest' avvertenza importantissima, che l'anime, che Iddio commetterà alla sua cura, non cerchino mai, non chieggano, e non bramino rivelazioni, o profezia alcuna: perchè essendo questa una cosa piena di pericolo, la prudenza vuole che si proceda così. Se brameranno i suoi penitenti di giungere alla perfezione, ed a Dio, lo cerchino col lume della fede, ch' è più sicuro di cento, e cento private rivelazioni; anzi se troverrà alcuno, che vada voglioso di tali cose, non presti credenza al suo spirito: perchè i Santi, ne' quali risedea lo spirito vero di Dio, erano alienissimi dal volere simili favori, e perchè non se ne riputavano degni, e perchè temeano di qualche inganno. Abbiamo nelle Vite de' Padri questo gran documento (*lib. 5. libello 15. cap. 69.*) *Si pro veritate Angelus tibi appareat, non suscipias facile, sed humilia temetipsum, dicens: Non sum dignus Angelum videre, vivens in peccatis*. Se ti apparirà l' Angelo vero di Dio, non sii facile ad accoglierlo; ma umiliati subito con dire: Io non son degno per le mie colpe di vedere tali oggetti. Così procedeano quegli uomini Santi in materia tanto scabrosa; e S. Gio: della Croce arriva a dire queste parole (*Sal. al Mont. lib. 2. cap. 27.*) *Quanto sarà più necessario non ammettere, nè dar credito ad altre rivelazioni, che sono di cose indifferenti, nelle quali il demonio più si adopera, e mette tanto le mani, che tengo quasi per impossibile, non rimanga ingannato in quelle colui, che non procurerà di rifiutarle*.

247. Se poi l'anima contra sua voglia sarà guidata da Dio per queste vie straordinarie, (giacchè a lui tocca, e non a noi, mettere l' anime in quelle strade, per cui debbano camminare) l'esamini bene su que' contrassegni, che abbiamo esposti nel Capo XVII. Se in lui troverrà caratteri di spirito guasto, è manifesto, ch' ei dovrà operare in modo, che efficacemente dispregi il tutto. Ma se i segnali, che vi troverrà, saranno di spirito retto, si appigli al regolamento, che abbiamo dato più volte, ch' è il più sicuro. Proccuri, che l' anima non faccia fondamento su tali cose, nè vi si appoggi; ma che prenda i buoni effetti, che lasciano dopo se, ne faccia buon uso, e nel tempo stesso si spogli di quanto ha inteso nelle sue rivelazioni, come di cose non necessarie all' acquisto della Cristiana perfezione. Se poi la rivelazione del suo discepolo consista in qualche istruzione, comando, o consiglio, che porti seco l' esecuzione di qualche opera; esamini bene, se il tutto vada conforme alla dottrina della Santa Chiesa, ed alle leggi della prudenza: trovando cosa contraria, vieti il tutto: perchè ciò, che si oppone alla dottrina sana, è menzogna: ciò che si oppone alla prudenza, è contra ragione, nè Iddio mai comanda cose, o bugiarde, o irragionevoli. Si vegga ciò, che ho detto circa questo particolare nel Capo XV.

248. Avvertimento II. Se mai si desse il caso, che alcuno fosse da Dio con ispeciale rivelazione dispensato o da qualche voto, o da qualche legge ecclesiastica, o fosse sottratto dall' obbedienza di qualche Superiore legittimo, non dovrebbe ammettersi in modo alcuno una tale rivelazione, nè prestarle alcuna fede: perchè sebbene può Iddio, assolutamente parlando, dispensare da tali obbligazioni; e dispensò di fatto nella legge antica anche ne' precetti divini, come quando comandò agli Ebrei, che spogliassero gli Egizj delle loro ricchezze, e ad Abramo, che desse morte al suo figlio: non abbiamo però l' esempio, che Iddio faccia mai tali dispense nella Legge Evangelica, nè dobbiamo aprire la porta a tali larghezze pericolosissime: e tanto più che in simili casi militerebbe sempre a favore del Direttore, e contra la rivelazione questa ragione, che il precetto, e la sua obbligazione è certa, ma non ne può essere egualmente certa la sua dispensazione. Se poi accadesse (il che però non credo, che avverrà giammai) che Iddio con miracoli chiari, e manifesti desse a conoscere la sua volontà; la prudenza allora richiederebbe di assicurarsi, con ricorrere a chi nella chiesa di Dio ha legittima facoltà di dispensare.

249. Neppure debbono ammettersi, regolarmente parlando, rivelazioni, che comandino cose contrarie al proprio stato, perchè lo spirito di Dio non è amante di singolarità. Dissi, *regolarmente parlando*, perchè qualche volta Iddio ha imposto a qualche anima per gli suoi fini particolari cose poco confacevoli alla sua condizione, ed anche alla sua vocazione: ma però in questi stessi casi ha dati sempre segni manifesti, e qualche volta ancora miracolosi della sua volontà. Così volendo, che S. Maria Maddalena de' Pazzi andasse scalza contra l' uso del suo Monastero, facea che l' enfiassero straordinariamente le gambe, qualunque volta poneasi le calze, e che svanisse ogni enfiagione, se andava a piedi nudi. Così volendo, che la Venerabile Suor Veronica Cappuccina di Città di Castello digiunasse lungamente di solo pane, ed acqua contra la consuetudine delle altre Monache, facea che ri-

rigettasse con grande sdegno di stomaco, e col sangue ogni altra vivanda, e solo ritenesse quel cibo vile. Non altrimenti volendo Iddio a cagione di esempio, che una donna maritata intraprenda un tenore di vita e nelle vesti, e nel portamento, e nell'uso delle penitenze, e nell'assiduità dell'orare, affatto alieno dallo stato conjugale; farà, che il suo marito contra l'aspettazione di tutti vi concorra col suo pieno consenso, ed il Confessore con la sua approvazione; e disporrà le cose in modo, che non ne nasca alcun disordine e circa il regolamento della casa, e circa l'educazione de' figli. Lo stesso dico in altri casi. Ma fuori di questi casi, in cui Iddio con segni chiari, ed anche insoliti manifesta il suo volere, non dovrà mai approvare il Direttore quelle rivelazioni, che consigliano cose dallo stato del suo penitente affatto aliene.

250. Avvertimento III. Non solo debbe il Direttore esaminare la bontà della vita in chi riceve rivelazioni, e rigettare come insussistenti le profezie di persone vane, altere, interessate, di proprio giudizio, di propria volontà, e non affatto monde da ogni macchia d'impurità, come già dissi sul fine del capo XVII.; ma debbe anche considerare il naturale, l'indole, e la complessione, il sesso delle persone, che dicono di ricevere tali favori da Dio, perchè dalla costituzione naturale del corpo si può aver gran lume ad intendere le qualità o buone, o ree dello spirito. Se però la persona, che narra rivelazioni, sia dominata da umor tetro, e malinconico, se sia di fantasia torbida, veemente, e fissa, e se in lei soprabbondi l'atra bile, che suole depravare il cervello, alterare la fantasia, ed imprimervi specie vivissime; il Direttore non faccia mai alcun caso delle loro rivelazioni, perchè questi tali veggono, e sentono conforme i loro desiderj. Oda ciò, che dice S. Teresa a questo proposito (*in Cast. inter. mans. 6. cap. 3.*) *Alcune volte, anzi molte può essere immaginazione, massime in persone di debole immaginativa, e di notabile malinconia. Di queste due sorte di persone non è da farne caso, a parer mio, benchè dicano, che veggono, e odono, ed intendono; nè accade inquietarle, con dir loro, ch' è demonio; ma udirle come persone inferme, dicendo la Priora, o il Confessore a chi le manifesteranno, che non ne facciano caso alcuno, che non è questa la sostanza per servire a Dio, che il demonio ha ingannato molti per questa via; ma che forse non avverrà così a loro, per non affliggerle. Ma se apertamente dicono loro, ch' è malinconia, non finiranno mai di crederle, e giureranno, che le veggono, e l' odono, perchè loro pare. cos).* Da queste parole della Santa deduca il Direttore tre cose; la prima, quanto predominio abbia la fantasia sopra certe persone malinconiche; la seconda, che alle rivelazioni di queste non bisogna dare alcuna credenza; la terza, che bisogna correggerle bensì, ma in modo caritativo, e discreto, sanza inquietarle, ed affliggerle, come praticano alcuni, che vedendo il poco fondamento, che vi è nelle loro cose, subito le trattano da pazze, e da stolte, da illuse, senza alcun frutto.

251. Neppure debbe il Direttore aver fede alle rivelazioni di persone, che hanno perduta la sanità per le penitenze, ed austerità, in cui sieno indiscretamente esercitate. Perchè in queste per gli soverchi digiuni si sono consumati, e dispersi gli spiriti vitali, e la fantasia è rimasta grandemente indebolita: e però si staccano nelle loro menti fantasmi chiari, e vivi, (talvolta ancorchè essi non lo proccurino) di quegli oggetti divini, che erano soliti di meditare. Par loro di vedergli, e sentirli parlare con gran chiarezza, ed hanno in conto di rivelazioni i delirj della loro debole, e fiacca immaginativa.

252. Molto meno debb'esser facile a credere alle rivelazioni delle donne, il cui sesso tanto più è facile ad ingannarsi, quanto è più debole. Sono molte di loro ardenti ne' loro desiderj, vive nelle loro immaginazioni; e però sembra loro di vedere, od intendere tutto ciò, che bramano, e sognano ad occhi aperti. Nè mancano talvolta donne ipocrite, e maliziose, che per conciliarsi la stima, e l'affetto de' loro Direttori, vanno loro a riferire ciò, che sanno di non aver mai inteso, nè veduto, anzi neppur sognato. Io qui non voglio far altro, che riferire quello, che racconta S. Agostino della sua Santa Madre. Dice egli, che bramando ardentemente S. Monaca di trarlo fuora dal fango della disonestà, in cui esso giaceva immerso, pensava al modo di congiungerlo in onesto matrimonio con qualche donna sua pari, e che in quell'ardore di desiderj le si rappresentavano alla mente certe vane visioni (*D. Augustinus lib. 6. cap. 13.*) *Et videbat quædam vana, & phantastica, quo cogebat impetus de hac re satagentis humani spiritus, & narrabat mihi non cum omni fiducia, qua solebat, cum tu demostrabas ei, sed contemnens ea.* E' vero, che questa santa donna, narrando queste false visioni; le dispregiava, perchè avea gustate le visioni vere di Dio, e con la propria esperienza, e col lume di discrezione, di cui era dotata, scorgea la loro falsità. Ma è vero ancora, che se el-

ella non avesse avuta tale esperienza, e tanta luce, le avrebbe tenute per viste, e rivelazioni soprannaturali, e per tali l'avrebbe spacciate al suo Confessore, ed al suo figlio. Apra dunque gli occhi il Direttore, se non vuole rimanere ingannato negli altrui inganni.

253. Avverta però, che io non pretendo con questo, ch' egli abbia a dare nell'altro scoglio opposto, in cui urtano alcuni Padri spirituali, tenendo per massima irrefragabile, che alle rivelazioni delle donne non bisogna mai credere. Veggo anch' io, che questa regola di direzione, presa così universalmente, è falsa, ed erronea, e ciò che è peggio, è essa tale, che li farà spesso errare, mentre a quella si appigliano per non errare: perchè sebbene, regolandosi con questo principio generale, coglieranno in disapprovare lo spirito di qualche anima illusa, sbaglieranno però altre volte in condannare lo spirito di altre anime rette; perchè alla fine non si può negare, che vi sono state sempre donne di gran bontà, a cui Iddio ha svelati i suoi segreti, e vi saranno sempre nella Chiesa cattolica. Solo ho preteso di dire, che il Direttore vada cauto, e ritenuto, e proceda sospettoso in esaminare le rivelazioni delle donne, sapendo, che esseno per la loro naturale debolezza sono più che gli uomini soggette ad ingannarsi. Ma se poi dopo diligente esame trovi in esse que' contrassegni di buono spirito, che abbiamo di sopra esposti, le approvi pure con santa libertà: solo abbia riguardo, ragionando con esse loro, di non usare termini di molta asseveranza, e sicurezza, acciocchè si mantengano in timore, ed umiltà, e di non dir parole di stima, per non dar loro occasione di qualche vana compiacenza.

254. Avvertimento IV. Dissi, che Iddio fa le sue rivelazioni anche ne' sogni; ma però il Direttore avverta due cose con molta cautela: la prima, che questi sogni profetici sono rarissimi. L'afferma S. Gregorio Nisseno (*de opif. hom. cap. 13.*) *Cum vis imaginandi per somnium omnibus æque, ac sine discrimine a natura sit indita, pauci ex universorum cœtu sunt, quibus diviniora se somniorum visa offerunt.* La seconda, che i predetti sogni divini sono di difficilissima interpretazione, poichè involti in simboli, e figure oscure, e di ordinario quelli, che sono dotati del dono della discrezione degli spiriti, non possono dichiararne con sicurezza il significato. Così dice il Glossatore S. Giovanni Climaco (*ad grad. 15. n. 29.*) *Magna prudentia adhibenda est in his, quæ in somnio subveniunt, quin potius, quia inconstans est eorum ratio, omnino negligenda est, paucorum enim illorum dijudicatio.* E però è espediente, che il Direttore non ne faccia caso, come consiglia questo autore, anzi lo Spirito Santo stesso (*Levit. 19. 26. Deut. 18. 10. Eccles. 5. 2.*): *Non augurabimini, nec observabitis somnia, non invenietur in te, qui observet somnia: multas curas sequuntur somnia.* Dica dunque al suo penitente, che gli riferisce tali visioni notturne, che queste sono cose naturali, che non vi faccia sopra alcun mistero, che se le cancelli dalla memoria.

255. Eccettuo però qualche caso raro, in cui dessero detti sogni manifesti segni di rivelazione soprannaturale, e divina, come potrebbe accadere a qualche persona, che sognando vedesse cose occulte, o future, le quali non potessero naturalmente sapersi, e poi affrontassero nel vero: in oltre se tali sogni le lasciassero gran luce nella mente, e gran quiete nell' animo, e sopra tutto una gran sicurezza di quella verità, che significano: se dalla loro rimembranza si sentisse destare all'esercizio delle vere virtù, e ad intraprendere cose di gran servizio di Dio, o pure esperimentasse altri effetti di buono spirito. Certo è, che in tali casi meriterebbero seria riflessione, e qualche volta credenza ancora. Ma perchè questo molto di rado accaderà, perciò dico, che il Confessore di ordinario non ne faccia alcun conto.

256. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che l'anima, la quale ha spirito di profezia, non può chiedere a Dio lecitamente (se pure non sia da lui mossa con impulso particolare) rivelazioni di cose future, o di cose passate, e presenti, che sieno nascoste alle nostre menti, nè egli può comandarle, o permetterle tali domande. Anzi dice S. Gio: della Croce, che domande di questa fatta non possono scusarsi almeno da peccato veniale, e in chi le fa, ed in chi le impone, perchè pare che con esse si voglia tentare Iddio. Tentare Iddio altro non è, che prentendere di ottenere da lui per vie straordinarie ciò, che potrebbbe aversi per le vie consuete, e comuni. Or avendoci Iddio dato per regola delle nostre azioni mezzi sufficientissimi, i quali sono il lume naturale, la luce della fede, e le Sacre Scritture, i Santi Padri, i Teologi, i Padri spirituali, ne siegue, che il voler sapere per via di rivelazioni il modo, con cui dobbiamo regolarci nelle nostre operazioni, sia un pretendere di giungere per istrade insolite, dove si potrebbe arrivare per la strada battuta de' mezzi ordinari, e conseguentemen-

te

te che sia un tentare Iddio. Peggio poi, se uno chiedesse, o facesse chiedere a Dio la notizia di alcuna cosa, mosso da vana curiosità. Certo è, che sarebbe questo una specie di attentato affatto inescusabile da ogni colpa.

257. Mi direte, che Iddio risponde ad alcune anime a lui dilette, qualora gli facciano tali richieste: dunque non gli dispiace. Rispondo col predetto Santo: E vero, che Iddio talvolta risponde a tali richieste; ma pure non ne gusta, anzi positivamente gli dispiacciono. Risponde Iddio, per non disgustare tali anime, che ama teneramente; risponde loro, perchè non vuole che rimangono rammaricate, pensando che Iddio sia contra di loro amareggiato: onde tornino indietro dall' esercizio delle virtù. In somma risponde loro Iddio, non per compiacenza, che abbia di tali domande improprie, ma per mera condiscendenza agli altrui desiderj.

258. Nè è già cosa nuova che Iddio condiscenda a preghiere, che non gradisce, nè vorrebbe che gli fossero fatte. Concesse Iddio al popolo d' Israele il Re, che gli aveano chiesto, ma però di mala voglia, e con molto suo dispiacere, come se ne protestò con Samuele (*Reg. lib.* 1. *cap.* 8. 7.) *Audi vocem populi in omnibus, quæ loquuntur tibi; non enim te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Condiscese Iddio alle domande degli Ebrei, allorchè annojati della manna del Cielo, bramarono le carni vili di Egitto. Ma che? Li colse poi col boccone in bocca, facendo di loro crudo macello (*Psal.* 77. 30.) *Adhuc esca eorum erant in ore ipsorum, & ira Dei ascendit super eos*. Donde può inferirsi, che l' esaudire Iddio le preghiere improprie di alcune anime, non prova ch' egli punto le gradisca.

259. Aggiungete, che in queste domande ardite spesso s' introduce il demonio, e dà le sue risposte, e quel che è peggio, spesso affronta a colpire nel vero, perchè vede con la sua mente angelica ciò, che non possiamo noi penetrare col debole sguardo delle nostre menti, e così va acquistando credenza presso l' anima incauta, per tornare più volte ad illuderla; e però non possono esser mai lecite le predette richieste, per cui l' anima si espone a gran pericolo di essere ingannata dal comune nemico. Non permetta dunque il Direttore a chicchessia di domandare a Dio cose nascoste, o future. E.g. se l' anima di un tal defunto sia salva, o pure perduta; se il tal negozio sortirà felice, o di prospero riuscimento; se effettuandosi il tal patentado, vivranno i conjugati in discordia, o in pace; e molte altre simili cose, la cui notizia non ci è dovuta: nè mai egli ordini al penitente di far simili richieste poco gradite a sua Divina Maestà. Potrà bensì, trattandosi specialmente di cose di servizio di Dio, ordinare al suo penitente, a cui suol Dio amorevolmente parlare, che chiegga o per se, o per altri, lumi per conoscere la sua volontà, chiegga assistenza, e grazia per non errare, imitando l' afflitto Re Giosafat, che trovandosi per ogni parte attorniato da' suoi nemici, si voltò a Dio dicendo: *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te*. Se poi Iddio richiesto di lume ordinario, necessario al regolamento delle nostre azioni, vorrà dare all' anima qualche risposta certa sopra il predetto affare, come alle volte accade, non vi sarà alcun male, perchè sarà allora quello un mero effetto della sua gran bontà.

260. Avvertimento VI. che può competere a tutto il presente trattato. Avverta il Direttore di non adombrarsi soverchiamente, se col lungo esercizio del suo ministero troverrà più donne, che uomini, favorite da Dio con rivelazioni, visioni, ed anche con gli altri gradi di contemplazione infusa, ch' esposi nel precedente trattato; nè di prendere fondamento da questo di condannare indistintamente tutte queste cose estraordinarie, quasi insussistenti, e vane, come so essere accaduto ad altri Direttori: perchè in realtà Iddio più comparte questi suoi doni alle donne, che agli uomini, come mostra l' esperienza, e come affermano due de' più illuminati, ed in queste materie de' più esperimentati Maestri di spirito, quali sono S. Pietro d' Alcantara, e S. Teresa. (*in Vit. cap.* 36.) *Molto più sono le donne, che gli uomini, a cui il Signore fa queste grazie. Questo udii io dal Santo Fra Pietro d' Alcantara, ed anche l' ho veduto io stessa; dicendomi, che molto più le donne, che gli uomini si avvantaggiavano in questo cammino; e ne dava buonissime ragioni, che non è necessario riferirle qui, e tutte in favore delle donne*.

261. Alcune di queste ragioni m' industrierò di rapportare io qui, ma con molta brevità. Nè si formalizzi il Lettore, se io prendo a parlare di cosa, di cui non vuole ragionare la Santa. Ella tace tali ragioni, non perchè stimi, che non convenga riferirle: ma perchè vede, che non è quel luogo opportuno, per metterle fuori. Ivi ella parla di al-

cu-

cune grazie singolari, che le avea compartite il Signore, e conosce, che sarebbe cosa impertinente divertire il discorso in sua difesa, per mostrare con buone ragioni, che tali grazie si conferiscono più alle donne, che agli uomini. Ed in fatti se ne protesta con quelle parole: *che non è necessario riferirle qui*, cioè in questo luogo: le quali parole sono relative ad un altro luogo, in cui converrebbe riferirle. Or questo luogo, è il presente: mentre s' appartiene all' Instituto di quest' opera, render bene informato il Direttore delle cose nel modo, che in se stesse sono, acciocchè non incorra in certi errori comuni. Prima però bisogna che mi dichiari, che non è mia intenzione di persuadere, che non vi sieno donne false, finte, illuse, che procedano storrtamente per lo cammino dell' orazione; ancorchè volessi io, non posso dir questo: perchè oltre le ragioni addotte di sopra, la lunga esperienza del mio ministero apostolico mi ha fatto pur troppo toccar con mano, quante sieno le illusioni ed anche le finzioni, in cui alcune di loro vanno miseramente a cadere. L' unica mira mia si è, che il Direttore non prenda ombre vane, e non si metta a condannare il loro spirito per ragioni, che non sussistano.

262. La prima ragione dunque, per cui Iddio più comunica alle donne, che agli uomini le predette grazie straordinarie, può essere la fiacchezza del sesso femminile. Gli uomini hanno discorso, hanno mente, hanno sapere, fortezza, e costanza naturale, per cui assistiti ch' essi sieno dagli ajuti della grazia ordinaria, spianano le difficoltà, superano gli ostacoli, perseverano nel bene intrapreso, ed alla fine giungono alla perfezione. Non così le donne, che hanno più fantasia che discorso, più ignoranza che sapere, sono deboli, sono fragili, sono timide, sono incostanti. E però, non ajutandole Iddio con grazie straordinarie di visioni, di locuzioni, e di orazioni elevate, facilmente si arrenano, si perdono di animo, cedono agli urti delle tentazioni, e de' travagli, danno indietro, e tornano a' loro antichi costumi. Sicchè volendo Iddio tirare alcuna di esse alla santità, bisogna che si serva di questi mezzi potentissimi; altrimenti vede, che non conseguirebbe il suo intento.

263. La seconda ragione può essere, perchè le donne sono naturalmente più che gli uomini disposte a ricevere i doni della contemplazione infusa. E per togliere ogni sospetto alla mia proposizione, mi dichiaro, che parlo della disposizione negativa, la quale consiste in questo, che le donne abbiano meno impedimenti naturali all' infusione di questi gradi di straordinaria contemplazione. In primo luogo ognuno sa, che per l' acquisto della contemplazione è necessariissimo lo studio dell' orazione. Ed a questa, chi non vede, quanto più sieno inclinate le donne, che gli uomini? Si consideri qualunque classe di persone, e si vedrà, che in ciascuna di esse le donne sono più assidue, e più prolisse nelle loro orazioni, onde la Santa Chiesa istessa dà loro il titolo di sesso divoto.

264. Secondo, tutti convengono, che per giungere alla contemplazione, richiedesi ritiratezza, e solitudine. Ed a questo quanto sono più addette le donne, che non s' intromettono in maneggi, in affari, in negozj distrattivi, a cui non si conviene l' andare molto vagando per le piazze, e per le strade, e mescolarsi tra la moltitudine della gente, ma di ordinario se ne stanno ritirate dentro le loro case, intente a' lavori quieti, che possono molto bene congiungersi col raccoglimento interiore; sicchè dandosi alcuna di esse all' orazione, può trovare sempre Iddio, ed averlo sempre appresso di se.

265. Terzo, non vi è cosa che più disponga l' anima alla contemplazione, ed al ricevimento de' divini favori quanto la soggezione dell' intelletto, e della volontà. E questa quanto è maggiore nelle donne, che sono fatte da Dio appunto, per soggiacere all' altrui autorità, conforme l' intimazione fatta a loro dallo stesso Dio (*Gen. cap.* 3. 16.) *Sub viri potestate eris, & ipse dominabitur tui*? E di fatto in qualunque stato elleno si ritrovino, stanno sempre soggette all' uomo; donde siegue, che dandosi una donna seriamente alla virtù, si mette, come mostra l' esperienza, in mano di un Direttore, come una bambina in braccio alla madre, a lui scuopre ogni suo sentimento, da lui dipende in ogni sua orazione, benchè minima; cosa, a cui difficilmente giunge l' uomo, benchè spirituale, e virtuoso; sì perchè essendo più capace, gli pare di non aver bisogno di tanta dipendenza, e di poter operare molte cose da se; sì perchè non è ajutato dalla natura a tanto soggettamento.

266. Quarto, l' istessa poca abilità delle donne le ajuta al ricevimento di que' doni, che passivamente si producono nell' anima; perchè questa è la proprietà di questi doni, che allora s' infondono con maggior facilità, quando trovano minore resistenza nel soggetto, che li dee ricevere. Or essendo l' uomo aperto di mente, con difficoltà raffrena la sua naturale attività, per dar luogo all' orazione straordinaria di Dio: e però l' impe-

pedisce senza volerlo. Dove che avendo la donna le potenze razionali meno abili, e meno perfette, opera più lentamente con quelle, e con quelle si abbandona più facilmente nelle mani di Dio, e si lascia da lui muovere agli atti di contemplazione infusa; e perciò è più disposta a riceverli.

267. Quinto per la contemplazione è necessaria l'innocenza della vita, e la purità della coscienza; perchè la vista delle cose divine non si dona all'anime immonde. Nè io dubito punto di asserire, che questa sia maggiore nelle donne; perchè in molti anni del mio sacro ministero ho conosciuto con ogni sicurezza, che sono molto maggiori in numero i peccati, che si commettono dagli uomini, che dalle donne. Ho trovato ancora, che rari sono quei giovani, che mantengano l'innocenza battesimale: ma non sono tanto rare quelle fanciulle, che conservano illibata la stola della loro innocenza. Quindi voglio inferire, che aggiungendosi a questa maggiore illibatezza lo studio dell'orazione, è più facile fare de' progressi in essa; e giungere col favore di Dio a qualche grado di contemplazione anche elevata.

268. Sesto, le donne sono affettuose di loro natura; e sebbene questa non è disposizione alcuna all'amor di Dio, anzi il più delle volte gli è d' impedimento, contuttociò entrando in esse il divino amore, non solo la volontà, ma la natura stessa l'abbraccia; ed ajutata dalla grazia concorre anch' essa ad ajutarlo, a coltivarlo, a nutrirlo, ed accrescerlo: onde giungono poi più facilmente ad unirsi con Dio in qualche grado di orazione. Altre ragioni potrei addurre: ma queste possono bastare, acciocchè non si adombri il Direttore, non entri in sospetti mal fondati, e non si maravigli, vedendo che sono più favorite da Dio nell' orazione le donne, che gli uomini con grazie straordinarie. Se egli per tanto vuole assicurarsi di non errare, senza dar retta a certe ragioni insussistenti, abbia l'occhio a queste due cose. Primo, che nelle donne vi sieno quei caratteri di vero spirito, che in più capi di questi trattati abbiamo esposti: secondo, che non vi sieno quei pregiudizj, che sogliono trovarsi in molte di esse, e che pure abbiamo in più luoghi diligentemente osservati. Secondo queste regole approvi, o condanni il loro spirito, tenendosi però sempre un passo indietro nel credere per maggior sicurezza.

269. Prego finalmente il Direttore, che dovendosi prendere la cura di anime, che Iddio conduce per quelle vie straordinarie, che in questi quattro trattati abbiamo esposte, non creda già di avere a combattere cogli struzzi, e co' dragoni a petto nudo, come dice un Dottor Mistico, nè so con qual fondamento, perchè ad un Direttore umile, e diligente, che ricorre a Dio con l' orazione, e proccura di abilitarsi con lo studio, non manca lume dal cielo, non mancano regole in terra per discernere con morale sicurezza lo spirito falso dal vero. Non tema: confidando in Dio, che non manca mai di assistere a' suoi ministri, e si faccia sempre animo, con riflettere, che una di queste anime, che cammini rettamente per queste strade insolite, giunge a gran perfezione, e dà più gloria a Dio, che molte, e molte di mediocre virtù.

Fine del Trattato Quarto.

TRAT.

TRATTATO QUINTO

Delle Purificazioni passive del senso, e dello spirito.

INTRODUZIONE.

1. E' trattati precedenti ho mostrato al Direttore quasi in prospettiva l'alto, e dilettevole monte della contemplazione, e glie l'ho fatta vedere col miglior ordine, e con la maggior chiarezza, che ho potuto, qual'essa si sia generalmente, senz'altra distinzione di gradi, e quale sia in particolare, secondo i suoi diversi gradi, o questi si formino con atti indistinti, o con atti distinti, e chiari. Ma sinora non gli ho additata l'asprezza della strada, per cui si giunge ad un monte sì ameno, e sì sublime: nè gli ho posto ancora sotto gli occhi la scabrosità, le spine, gl'intoppi, i pericoli, ed i fieri nemici, che s'incontrano per la via, che conduce ad un termine sì delizioso. Tutto questo l'ho riserbato al presente trattato, in cui si parlerà delle purificazioni, o purghe passive, che sono appunto un aggregato di grandi aridità, di grandi tentazioni, di grandi pene, di gran travagli, e calamità, per cui bisogna passare, prima di giungere alla divina contemplazione. Nè egli si maravigli, che io gli abbia mostrato il termine, prima di palesargli la strada: perchè essendo la condotta di quell'anime, che camminano per la via di queste purghe, il più arduo del suo ministero, conveniva trattarne sul fine, acciocchè la notizia delle cose precedenti facilitasse l'intelligenza delle cose susseguenti. Non è difficile a' Direttori assistere ad un'anima, che si trova in alto con Dio in dolce contemplazione, assistita, protetta, ed accarezzata da lui. Difficile si è condurla per queste strade scabrose con sicurezza; onde quella disanimata da' pericoli non si fermi neghittosa in mezzo al cammino; o spaventata da' parimenti non torni indietro con codardia biasimevole; o sopraffatta da' nemici infernali non resti ferita col colpo di qualche peccato, forse mortale. In questo più che in ogni altra cosa, si richiede piena intelligenza, e gran vigilanza nel Direttore. Altrimenti potrebbe accadere, come altre volte è accaduto, ch'essendo egli o incauto, o inesperto di queste vie purgative, in vece di condurre l'anima ad unirsi con Dio nell'alte cime della contemplazione, la portasse, e senza nè pure avvedersene, al precipizio.

CAPO I.

Si dividono le purghe in attive, ed in passive. Si mostra la necessità, che vi è delle passive, per giungere alla contemplazione infusa; e queste ancora si dividono in due altre specie di purghe. Prima però si premettono alcuni avvisi importantissimi alla giusta intelligenza, ed al buon uso delle dottrine, che si daranno nel presente Trattato.

2. Prima di metter mano a questo trattato, stimo necessario dare alcuni avvisi, che dovrà il Lettore tenere avanti gli occhi nella presente materia, per non errare circa le dottrine, e i documenti di spirito, che si daranno appunto per non errare. Avverta primo, che la contemplazione soprannaturale in due modi può donarsi da Dio, o per mero privilegio senz'alcuna previa disposizione, o in riguardo alle disposizioni, che si trovino nel soggetto, che la dee ricevere. Alle volte ha voluto Iddio mostrare a qualche anima una molto speciale bontà, compartendole il gran dono della contemplazione nel principio della vita sua spirituale, ed anche nel principio della sua conversione, senz'aver l'occhio ad alcun suo particolare apparecchio. Così donò la contemplazione a S. Giovanni Batista nella sua puerizia: così la compartì a S. Paolo dopo la sua conversione, ricolmandolo di lumi eccelsi, per cui potea più innalzarsi alla vista delle cose divine: così diede a S. Teresa, com'ella stessa narra di se, ne' principj della vita religiosa, non solo orazione di quiete, ma anche di unione, benchè non fosse ancora entrata in quelle tormentose purghe di lunga aridità, di grandi travagli, e di pene corporali, o spirituali, per cui le convenne passare nel decorso della sua vita. Nè in questo vi è inconveniente alcuno, perchè essendo Iddio padrone de' suoi doni, il

li può dare a chi vuole. Vero è, che la contemplazione acquistata in questo modo immaturo, non suol essere durevole, e ciò ch'è peggio, sta esposto a grandi pericoli, se il soggetto, che la riceve senza le debite disposizioni, non le acquisti prestamente coll'ajuto dell'istessa contemplazione, ed in questo modo se l'assicuri. Mi giova aver detto tutto questo, perchè non vorrei, che capitando a' piedi del Direttore qualche anima, che senza esser passata per la trafila di quelle purghe, di cui ragioneremo in breve, fosse giunta a qualche grado d'infusa contemplazione; non vorrei, dico, ch'egli se ne prendesse maraviglia, e corresse a condannarla di falsità, o d'illusione. Sappia però, che questo caso è raro; ma pur si può dare, come si è detto altre volte.

3. D'ordinario però non infonde Iddio la luce, e l'ardore soave delle sue contemplazioni in alcun'anima, se non la vede prima ben preparata, e ben disposta al ricevimento di sì gran dono: perchè non si conviene riporre questo celeste balsamo in un vaso o rotto, o immondo, o vile, che lo spanda, o non lo sappia ben custodire. Le disposizioni poi, che si richieggono all'infusione di questa divina contemplazione, parte consistono nella rimozione di tutti gl'impedimenti contrarj: parte nell'acquisto di quelle virtù, e di quella purità, ch'è necessaria a chi ha da tenere con Dio stretto commercio nelle sue orazioni. Poichè se i giovani, che avevano a comparire alla presenza del Re Nabucodonosor, non dovevano aver minima macchia: *Pueros, in quibus nulla esset macula* (*Dan. c.* 1. 4.), e se si dava alle fanciulle, che dovevano essere introdotte ne' Gabinetti del Re Assuero, un anno intero di apparecchio, ungendosi per sì lungo tempo con olj preziosi, e balsami profumati (*Esther. cap.* 2.); non si converrà poi ad un'anima, che dee per mezzo della contemplazione appressarsi a Dio, gran Re del Cielo, ed anche congiungersi con lui in unione di amore, la mondezza da ogni macchia spirituale, ed un lungo, ed esatto preparamento, in cui si vada ungendo col balsamo di odorose virtù? Solo ne può dubitare, chi non intende quanto sia grande la maestà di quel Dio, a cui si debb'ella accostare.

4. Or queste disposizioni appunto s'introducono nell'anima dalle purghe passive, di cui abbiamo ora a trattare, per mezzo di aridità, di tentazioni, di tribolazioni, e di pene interiori, ed esteriori, le più atroci forse, che accadano nella presente vita; acciocchè ella ben purgata, abbellita, nobilitata per mezzo di sì gran travagli, sia degna di comparire alla presenza del Monarca de' cieli, e ricevere da lui dolci abbracciamenti in qualche grado più, o meno alto di contemplazione, a cui egli degnerassi di ammetterla.

5. Avverta secondo, che le afflizioni, tentazioni, travagli, e penalità, le quali esporremo in questo trattato, come mezzi, di cui si serve Iddio per purificare l'anime, che vuole sollevare all'alto della contemplazione, non tutte si danno a tutte l'anime, che Iddio tiene in purga. Quali si danno ad alcune, e quali ad altre: ad alcune si danno con più rigore, ad altre con meno, secondo la maggiore, o minor fortezza, che in quelle si trova per ben soffrirle, e secondo le maggiori, e minori indisposizioni, che bisogna da quelle rimovere; e secondo il più, o meno sublime stato di contemplazione, a cui le vuole Iddio sublimare. In oltre il tempo, in cui durano l'anime a gemere sotto il torchio di queste pene, non è in tutte lo stesso. In alcuni le purghe sono più brevi (quantunque per brevi, che esse sieno, sogliono durare per anni interi) o perchè in essi sono meno pregiudizj per l'acquisto di tanto bene, o perchè il ranno delle loro purgazioni è più gagliardo, ed ha forza di prestamente mondargli, o perchè il grado di contemplazione, ch'è loro destinato, è meno sublime. In altri poi le purghe sono più lunghe; o perchè vi è molto da purgare, o perchè le loro pene vanno interpolatamente mescolate con consolazioni di spirito; e però camminando con lentezza, la loro purificazione procede ancor con lunghezza. Ma se poi accada, che le loro pene sieno lunghe, ed insieme sieno molto rigide, e senza conforto, sarà segno, che Iddio tien loro preparata una molto elevata contemplazione, se gli saranno fedeli: giacchè l'esaltazione, secondo la regola, che danno i Dottori Mistici, suol andar del pari con l'umiliazione.

6. Da questo secondo avvertimento si deduce il terzo, ed è, che non si può dare una regola generale, che competa egualmente a tutte l'anime, nè in quanto alla sostanza, nè in quanto al modo, nè in quanto al tempo: perchè Iddio ha mille modi di purgare l'anime, e rendetle disposte a ricevere i suoi doni, come veggiamo pur troppo con l'esperienza, e come attesta avvedutamente San Giovanni della Croce, dicendo, che difficilmente si troveranno due anime, che nella loro condotta convegano

per

per metà. Iddio nella purgaziona dell' anime ha riguardo a milla circostanze diverse: ha riguardo al sesso della persona più, o meno fragile, alle sua forze corporali, e spirituali più, o meno deboli; a' peccati da lei commessi in maggiore, o minore quantità; al maggiore, o minor profitto, ch'ella va ricavando dalla sua purga: ha riguardo al suo stato, al suo impiego, al suo modo di vivere: ha riguardo a' fini, a cui è ordinata la purga; ed a quelli la va accomodando con infinita prudenza. In somma Iddio ha l' occhio a mille cose, che noi nè pure arriviamo a comprendera col nostro basso intendimento: e secondo le diverse circostanze varia il modo della purga, e l' adatta destramente al soggetto. E però sa volessimo noi dare una regola universale, che quadrasse appuntino ad ogni persona, ci converrebbe fare tanti trattati, quante sono l'anime, che Iddio tiene in questo stato purgativo. Dunque basterà, che noi esponghiamo tutte quelle pena, a travagli sì interni, ch' esterni, con cui suole Iddio purificare l' anime, a cui ha destinato il dono della contemplaziona; e cha avvisiamo il Direttore, che queste istesse penalità variano molto tra un' anima, a l' altra; ed in quanto alla tassa, ed in quanto al modo, ed in quanto alla durazione del tempo: a lui poi si apparterrà, presi i lumi, cha qui si daranno sufficienti, il decidere con la sua discrezione, e prudenza, se l'anima da lui diretta trovisi in istato di purgazione, a di qual purgazione.

7. Avverta in quarto luogo il Direttore, che trovando anime afflitte, o per aridità, o per tentazioni, o per infermità, o per altre tribulazioni, che non sia facile a credete, che elleno già si ritrovino in purghe passive, e che sieno elette da Dio per lo dono della contemplazione. Perchè tutte l'anime, che servono a Dio nella presente vita, sono sottoposte a tali travagli: tutte qualche volta nella loro orazioni soffrono siccità, tutte di tanto in tanto sono con tentazioni assalite dal comuna nemico; tutte sono soggette a malattie, a dolori, a persecuzioni, e ad altri disastri; perchè in realtà per essere esenti da ogni travaglio, bisognerebbe uscir fuora di questa valle di miserie, e di pianto. Le aridità, le tentazioni, le infermità, i dolori, le persecuzioni, e mille altri mali, che vengono addosso alle persone, che Iddio ha poste nello stato, di cui ora parliamo, si distinguono dagli altri mali, a perchè sono straordinarj, a perchè sono mandati da Dio con provvidenza molto speciale, par disporre l' anima a ricevere le sue divine comunicazioni: e questa speciale disposizione di Dio può anche conoscersi con molta probabilità, e da ciò, ch' è precedute alla purga, e da ciò, che l' accompagna, come vedremo a suo luogo. Intanto si metta il Direttore avanti gli occhi questi ricordi, a mio parere importantissimi per lo buon uso di quella dottrine, che si daranno nel decorso di questo trattato. Diamo dunque principio.

8. Le purghe dell' anima, altre si chiamano attive, ed altre passiva. Le purghe attive sono tutte quella industrie, con cui l'anima, assistita dalla divina grazia, procura di rendersi disposta alla divina contemplazione. E perchè ella sa, cha non si possono contemplar le cose celesti, e divine da una menta colma di pensieri bassi, vili, e terreni, in quel modo appunto, che non si possono mirare le stelle in un cielo ricoperto di oscure nubi; però s' industria con lo studio della meditazione di perdere ogni amore, ed ogni stima alla patria, a' parenti, agli amici, a' piaceri, alle delizie, alle comodità, alle ricchezza, alla roba, alle dignità, ed agli onori, anzi di concepirne un positivo dispregio, acciocchè si partano dalla sua memoria le specie di tutti questi oggetti nocivi, o almeno rimangano per mezzo di una giusta estimativa sì riformate, cha non le sieno d' impedimento alla santa contemplazione, a cui aspira.

9. E perchè cancellate dalla memoria, o rinnovate le specie antiche, potrebbero introdursene altre nuove ad intorbidare il cielo della sua mente; perciò aggiunge all' orazioni il ritiro, il silenzio, la solitudine, la custodia di tutt' i sensi, a fine che le specie terrene non abbiano alcun adito, nè alcuna apertura, per cui possano nuovamente insinuarsi ad offuscare lo sguardo puro della sua mente. Ma parchè di vantaggio ella intende che per la contemplazione, oltra la serenità della mente, è necessaria la quiete dell' animo, a cui fanno guerra le passioni co' loro tumulti, la carne con la sua ribellione, i mali abiti con le loro perverse inclinazioni: però si affatica di abbattere questi nemici della sua pace, e della sua contemplazione, con la penitenze, con la mortificazione interna, a con l' esercizio delle virtù contrarie. In somma per questo vocabolo di *purga attiva* s' intendono tutte quelle fatiche, patimenti, mortificazioni, industrie, ed arti, per cui si sforza l' anima, quant' è dal canto suo (mediante però gli ajuti della divina grazia) di riformare la mente, il corpo, il cuore, e tutto l' appetito

tiro sensitivo, per rendersi atta a contemplare le cose divine. In questa prima specie di purghe non mi trattengo lungamente, sì perchè ella appartiene (parlando in rigore) più all' Ascetica, che alla Mistica; sì perchè non vi è bisogno di più lunga dimora, mentre i libri, che instruiscono l' anime circa il modo di conseguire la detta perfezione, sono in sì gran numero, che potrebbero formarsene librerie intere.

10. Passiamo dunque alle purghe passive. Non può l' uomo, per quanto si ajuti, e per quanto si sforzi, giungere con le sue industrie a riformare i disordini della sua natura corrotta per lo peccato di Adamo, e molte volte da lui stesso più sconcertata co' peccati, e con gli abiti cattivi, per mezzo loro contratti, e conseguentemente non può con le forze ordinarie della grazia rendersi abile al dono della contemplazione infusa. E' necessario che Iddio ci metta la sua mano potente, e con alcune purgazioni, che da' Mistici si chiamano *passive*, compisca la riforma del suo naturale disordinato, e guasto; e in questo modo lo renda atto alle divine comunicazioni. Queste purghe passive consistono, come già l' accennammo di sopra, in un aggregato di grandi aridità, di tentazioni insolite, di altri travagli straordinarj, sì interni, com' esterni, che Iddio dispone con particolare provvidenza, a fine di abbattere a viva forza l' appetito ribello alla ragione, di sveller gli abiti o viziosi, o imperfetti, e di riordinare gli sconcerti della mente: onde resti il soggetto ben lavorato, e ben disposto agl' influssi delle celesti contemplazioni. In somma, siccome non può l' anima imperfetta entrare in Paradiso a mirare svelatamente la faccia di Dio, ed a trasformarsi in lui con amor beatifico, senza prima passare per lo Purgatorio, e senza purificarsi tra gli ardori di quelle fiamme; così non può l' anima in questa vita avvicinarsi a Dio con la contemplazione, tenere stretta comunicazione con lui, e molto meno unirsi con lui con mistica unione di amore, se prima non passa per lo Purgatorio di queste purghe, ed a forza di grandi pene non vi lascia la scoria delle sue imperfezioni. Questo è tanto vero, che S. Gio: della Croce, parlando di quell' anime, che hanno già sofferte le predette purghe, dice di loro, che o non entrano in Purgatorio, o poco vi dimorano; perchè hanno già ricevuto il Purgatorio nella vita presente: *Quivi si purgano a modo di Purgatorio, nel quale questa è la purgazione, che si dee fare delle colpe, ancorchè veniali. Onde l' anima, che per di qua passa, e resta ben purgata, o non entra in Purgatorio, o poco vi si trattiene: perchè più giova qui un ora di patire, che molte ivi* (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 6.*).

11. Per significare la necessità, che vi è di questo Purgatorio terreno, S. Agostino (*in Psal. 51.*) porta la similitudine dell' oro, che posto nella fornace lascia tra quelle fiamme tutto ciò, che ha di vile, e trattone poi fuora dall' Orefice risplende, e luce. Indi applicando la similitudine dice, che l' Orefice è Iddio, che l' oro da raffinarsi sono l' anime giuste, e che il fuoco sono i travagli, e le pene. In questo fuoco, soggiunge poi il Santo, pone Iddio le anime elette, acciocchè vi depongano quant' hanno di sordido, e d' immondo, ed acciocchè ben purgate risplendano finalmente con lo smalto de' suoi celesti doni. *Venit dolor meus, venit & requies mea: venit tribulatio mea, venit & purgatio mea. Numquid lucet aurum in fornace aurificis? in monili lucebit, in ornamento lucebit. Patiatur tamen fornacem, ut purgatum a sordibus veniat ad lucem. Fornax ista; ibi palea, ibi aurum, ibi ignis: ad hanc flat aurifex. In fornace ardet palea, & purgatur aurum: illa in cineres vertitur, a sordibus illud exuitur. Fornax mundus, palea iniqui, aurum justi, ignis tribulatio, & aurifex Deus. Quod vult aurifex, facio: ubi me ponit aurifex, tolero. Jubear ergo tolerare, novit ille purgare. Ardeat licet palea ad incendendum me, & quasi consumendum me: illa in cinerem vertitur, ego sordibus careo.* Il che è tutto coerente a ciò, che dice l' Ecclesiastico (*cap. 2. 5.*) che siccome l' oro si purifica nel fuoco, così l' uomo si purga nel fuoco di grandi pene: *Quoniam in igne probatur aurum, & argentum, homines vero receptibiles in camino humiliationis.*

12. Giovanni Gersone ancora reca varie similitudini, tutte acconce a spiegare il bisogno, che ha l' anima di esser posta in queste purghe passive, per essere ripulita, mondata, e renduta capace della divina contemplazione. Dice, che sono esse un assenzio, amaro sì, ma salubre, per cui l' anima si slatta dalle poppe de' piaceri e terreni, e celesti, a cui era soverchiamente attaccata. Dice, che sono un martello, sotto i cui colpi l' anima si dilata, si distende, e si fa capace a ricevere i doni del Cielo. Dice, che sono una lima, che rode la ruggine de' suoi difetti, e delle sue debolezze, e la rende chiara per l' infusione de' celesti doni, a cui la va disponendo a poco a poco. Dice, che sono una cosa, che va lentamente consumando nell' anima rozza quanto ha di ottuso

so, e la rende acuta all' intelligenza delle cose divine. Dice, che sono un antiperistasi divina, che introducendo un contrasto, fa nascer l' altro per profitto dell' anima: e vuol significare, che le dette purghe portano patimenti, acciocchè nasca la pazienza: recano tentazioni di ogni vizio, acciocchè fioriscano le vere virtù: spargono tenebre di desolazioni, acciocchè spunti la luce di una non ordinaria orazione. Finalmente apporta la stessa similitudine di S. Agostino, dicendo, ch' esse sono una fornace ardente, in cui l' anima lascia nelle fiamme di grandi travagli l' immondezza de' suoi difetti: e poi n' esce fuora folgoreggiante di divina luce. Ecco le sue parole: *Hac est antiperistasis quadam spiritualis, qua contrarium fortificat: hac est cos ferrum exacuens: hac absinthium pueros ablactans, avellensque ab uberibus: hac malleus dilatans, & extendens; (in tribulatione dilatasti cor meum;) hac lima puliens, mundans, eruginans, clarificans: hac fornax, in qua aurum purgatur, ut rutilet* (*Gerson. Theol. Mist. pract. consid.* 9. & *Psal.* 4. 1.)

13. Or queste purghe sì necessarie, per togliere i pregiudizj, che ha l' anima per ricevere la contemplazione delle cose soprannaturali, e divine, si dividono in due specie, cioè nelle purghe passive del senso, e nelle purghe passive dello spirito. Le purghe passive del senso consistono in un aggregato di pene tutte sensibili, ordinate a domare l' appetito sensitivo, acciocchè s' accomodi allo spirito. Le purghe dello spirito consistono in un altro aggregato di pene tutte spirituali, ordinate a render lo spirito simile, ed uniforme a Dio, quanto comporta l' umana fragilità. Le purghe del senso; riformando il senso interno orgoglioso, e ribello, preparano all' anima quella quiete, che l' è necessaria per innalzarsi a Dio con qualche grado di dolce, e soave contemplazione. Le purghe dello spirito introducendo nell' anima quella purità più fina, che la fa simile a Dio, la rende disposta ad unirsi, e trasformarsi in lui per amore, in un grado di più alta, e di più eminente contemplazione. Così insegna in più luoghi S. Giovanni della Croce, e specialmente nel capo secondo del libro secondo della Notte Oscura: *La purgazione del senso è solamente porta, e principio di contemplazione per quella dello spirito, e più serve per accomodare il senso allo spirito, che per unire lo spirito con Dio. Ma restano tuttavia nello spirito le macchie dell' uomo vecchio, sebbene non gli pajano, nè esso le vede; le quali macchie se non si lavano col sapone, e con la forte liscivia della purgazione di questa Notte* (intende la purgazione dello spirito) *non potrà lo spirito arrivare alla purità, che si ricerca per la divina unione.*

14. Sappia però il Direttore, che non ostante questa dottrina, sempre in una di dette purghe interviene alcuna cosa, che all' altra si appartiene, come osserva bene il Padre Filippo della Santissima Trinità (*in Theol. Myst. par.* 1. *Tract.* 3. *dist.* 4.); e però tra le purghe del senso si meschiano sempre alcune afflizioni, che toccano il puro spirito; e con le purghe dello spirito si accompagnano sempre alcuni dolori, ed alcune pene, che sono proprie del senso; perchè essendo il corpo, e l' anima parti di uno stesso soggetto, non è possibile che possa l' una senza l' ajuto dell' altre perfettamente purificarsi. Osservi per tanto il Direttore, quali sieno quelle pene, che prevalgono, e che abitualmente tengono afflitte la persona, che Iddio vuol purgare, e decida pur francamente, che in quella specie di purghe ella allora si trova. Ma se mai gli accadesse di trovare qualche anima, che fosse grandemente, ed egualmente oppressa e da quei travagli, che sono proprj del senso, e da quelle afflizioni, che sono proprie dello spirito, decida pure, che Iddio vuole in lei perfezionare ad un tempo stesso l' una, e l' altra purgazione: perchè sebbene il caso è raro, non è però impossibile, anzi qualche volta accade, come mostrerò nel progresso di questo Trattato.

15. Presupposte queste notizie generali, esporrò ne' seguenti capi i mezzi penosi, con cui Iddio vuole purgare il senso; e poi que' mezzi afflittivi, con cui suole purgare lo spirito di quelle persone, a cui gli piace di compartire il dono della contemplazione soprannaturale, ed infusa. Darò ancora e circa gli uni, e circa gli altri le debite direzioni, acciocchè il Padre spirituale non erri in una materia, da cui può dipendere o la rovina, o la perfezione de' suoi penitenti.

CAPO II.

Si mostra, in che consista la purga passiva del senso, e la necessità, che vi è di una tal purga, per gli progressi nella perfezione, e conseguentemente per l' acquisto della contemplazione.

16. Volendo Iddio distaccare qualche anima da' diletti, dalle ricchezze,

dagli onori; e dalle vanità del mondo, in cui ha ella lungo tempo menata vita tiepida, o peccatrice, con disegno di condurla per la via della contemplazione alle cime della perfezione; di ordinario suole nel principio adescarla con molte consolazioni spirituali e sensibili. Dissi *di ordinario*; perchè si trova qualche anima, che Iddio fino da' primi giorni della sua vita spirituale pone in fiere purghe, dandole grandi aridità, e permettendole contrasti da' demonj, persecuzioni dagli uomini, e mille altri mali, per cui passando quella virtuosamente giunge ad alto grado di molto favorita orazione. Ma parlando di ciò, che il più delle volte, anzi quasi sempre accade, dico, che Iddio ne' primi incominciamenti della vita spirituale alletta l'anime col dolce delle sue consolazioni, massime quando abbia sopra di loro alti disegni. Pone in tutte le loro orazioni, ed in tutt' i loro esercizj di virtù, e di mortificazioni una certa soavità sensibile, con cui le rende pronte ad oprare, a vincersi, ed a praticare ogni atto di Cristiana pietà. Quindi proviene, che il servido principiante altro non farebbe dalla mattina alla sera, che meditare, che orare vocalmente, che affliggere il proprio corpo; perchè le penitenze gli riescono dolci, le mortificazioni soavi, i digiuni saporiti, e nella frequenza de' Sacramenti trova le sue delizie.

17. Già egli crede di essere molto approfittato nello spirito, e grandemente avvantaggiato nella virtù, per la facilità, che prova in praticarla, e forse si va nel suo cuore tacitamente preferendo ad altre persone provette nella vita spirituale, non iscorgendo in quelle tanto fervore, e tanta prontezza in operare virtuosamente. Ma s' inganna il poverino, perchè non ha virtù, nè può averla ancora; non l' ha, perchè la facilità, ch' egli esperimenta negli esercizj divoti, non nasce da abito radicato nell' anima; ma ha tutta l' origine da quel dolce, che lo adesca, e l' invita ad operare. Non può averla, perchè la virtù consiste in un abito forte generato da molti replicati atti, e replicati sovente fra tentazioni, contrasti, e ripugnanze: nè egli, se si consideri il suo stato presente, può possedere un tal abito, non avendo avuto ancora nè tempo, nè occasione di procacciarselo.

18. Quando dunque Iddio vede, che quello si è già per mezzo di questi allettativi sensibili ritirato affatto dal secolo, e si è bene stabilito nella risoluzione di attendere con tutte le sue forze al suo servizio, ritira da lui la sua mano, gli sottrae ogni grazia sensibile, e lo lascia in aridità; acciocchè cominci ad oprare, non più per gusto, o almeno con gusto, come gli accadea per lo passato, ma con difficoltà, ed a suo gran costo: e così acquisti le vere, e sode virtù. Questa è dottrina comune tra i Dottori Mistici, insegnata loro dalla quotidiana esperienza, tra' quali il Taulero parla così: (*in Serm. Sanctorum Martyrum*) *Ad hunc verum Dei amorem duplici via pervenitur. Prior est delectatio affluentis gratiæ Dei. Hic jucundum est homini in bonis desudare exercitiis. Facit autem hoc ideo Deus, ut voluptas carnis in eo tanto citius extinguatur .. - . Altera via resignationis, & crucis, seu afflictionis. Hic, ut præfati sumus, omnis homo spirituali gaudio privatur. Hinc porro, spiritualis nascitur istorum Martyrum fortitudo: estque hæc via ariditatis, & siccitatis*.

19. Spiega tutto questo San Giovanni della Croce con la bella, e ben adattata similitudine di una Madre, la quale nutrisce il suo figlioletto, mentre ancora è tenerello col proprio latte, lo porta sempre nel suo seno, l' ha sempre tra le sue braccia, lo accarezza, lo bacia, lo stringe al petto, e gli fa mille teneri accarezzamenti. Ma quando poi vede, che quello comincia a farsi grande, e ad acquistare qualche forza, che lo renda abile ad operare da se, lo depone dalle proprie braccia, gli nega il proprio latte; ed acciocchè se ne disavvezzi, gli nasconde le mammelle, o le amareggia col fiele: vuole che cammini co' suoi piedi, vuol che mangi il pane duro. Cessano allora i baci, cessano gli amplessi, cessano gli accarezzamenti. Comincia a trattarlo con qualche asprezza, a riprenderlo, a sgridarlo, ed a percuoterlo ancora; perchè vede molto bene la provida madre, che se volesse trattarlo sempre da bambino, non diverrebbe mai uomo (*in Noct. Obscur. lib. 1. cap. 1.*) Così Iddio vedendo, che un tiepido, o un peccatore fugge risoluto dal mondo, e si getta nelle sue braccia, per aderire a lui; l' accoglie come bambino, lo pasce col dolce latte delle sue consolazioni, secondo la promessa, ch' egli stesso ne fece in Osea: *Ecce ego lactabo eam, & ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus* (*cap. 2. 14.*) Gli dona tenerezze, o incendimenti interni molto dilettevoli, e qualche volta anche fragranze esterne all' odorato, sapori soavi al palato, massime nell' atto di ricevere la Sacrosanta Eucaristia; e fin talvolta l' adesca con qualche dolce parola, o pure con qualche visione soave, acciocchè de-

deposto l'affetto alle cose mondane, di cui fino allora è stato vago, si affezioni alle cose soprannaturali, e divine. E tutto questo opera Iddio, perchè vede, che il bambinello spirituale non è ancora capace di più sodo, e sostanzioso cibo: come appunto si diportò l'Apostolo con que' novelli convertiti alla fede della Città di Corinto, e se ne protestò con esso loro dicendo: *Tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis, sed nec nunc quidem potestis; adhuc enim carnales estis* (1. *ad Corinth. cap.* 3. 1.). Ma quando poi Iddio vede, che la persona ha acquistato tanto vigore di spirito, quanto basta per viver lungi dal mondo, e dalle sue vanità, od ha già forze bastevoli per servirlo senza queste puerili dolcezze; muta condotta, e le cangia il cibo tenero delle consolazioni nel pane duro dell'aridità. Non la conduce più quasi in braccio, e senza sua fatica, per la strada della virtù: ma vuole, che vi cammini co' proprj piedi, con grande stento tra molti intoppi, ed anche tra pericoli di cadere, acciocchè lasci d'esser bambino nello spirito, e si faccia uomo spirituale, e santo.

20. Dal detto fin qui sieguono tre cose importanti a sapersi; primo, che le consolazioni sensibili, di cui sogliono abbondare i principianti nella vita divota per mesi, e forse per anni interi, non bastano per rendere un'anima spirituale, sicchè operi con ispirito sodo, e puro. Giovano però grandemente (ed a questo fine si danno da Dio) per allontanarla affatto dal mondo, per renderla costante nella risoluzione di servire seriamente a Dio, e per darle vigore bastevole a soffrire il rigore delle purghe, che le sovrastano. Secondo, che l'aridità lunghe, e penose, regolarmente parlando, sono necessarie per ridurre l'anima divota alla purità dello spirito, perchè per mezzo di tenebre, e siccità tormentose l'appetito sensitivo si abbatte, l'anima si distacca da ogni sensibilità verso gli oggetti e terreni, e celesti, ed incomincia ad operare con sentimenti di puro spirito, e con soda virtù. Terzo, che le purghe del senso allora incominciano, quando l'anima, dopo la prosperità di molti favori e consolazioni, entra in una lunga aridità, quasi passando da un chiaro giorno in una notte oscura, come appunto le chiama S. Giovanni della Croce.

21. Ma perchè ne' detti principianti sono molti, e grandi difetti, e questi sono altamente radicati nella parte sensitiva, benchè ad essi paja di non averne, anzi di essere molto avvantaggiati nella Cristiana perfezione; perciò non bastano a ben purificarli le sole predette aridità, massime se essi debbano ascendere a qualche grado d'infusa contemplazione, per cui si richiede una special mondezza; ma è necessario, che Iddio adopri con loro altri mezzi tormentosissimi, e però ora si serva de' demonj, permettendo loro di tormentargli aspramente o nel corpo, o nell'anima; ora si serva delle cagioni naturali, disponendole con provvidenza speciale per produrre in essi penosi effetti: ora si serva degli uomini stessi, lasciando che gli affliggano in mille guise. Ed anch'è necessario, che duri tanto questo purgatorio terreno (per usar la frase, di cui mi servii nel capo precedente) finchè l'appetito sensitivo, deposte le sue ribellioni, si soggetti allo spirito, e lo lasci in quella quiete, e serenità, di cui esso ha bisogno, per sollevarsi a Dio con lo sguardo di semplice contemplazione.

22. Ma io molto bene mi avveggo, che non arriverà mai il Direttore a comprendere la gran necessità, che vi è di sì fiere purghe in anime, che per altro sembrano a primo aspetto molto spirituali, se io non discendo al particolare, e non metto loro sotto gli occhi alcuni mancamenti, ed alcune passioni, alle quali non ostante la loro spiritualità, sogliono esser soggette. Dissi *alcuni mancamenti*, perchè il riferirli tutti sarebbe, a mio parere, cosa troppo lunga, e non meno molesta. Ma s'egli brama vederli riferiti con maggior diffusione, ed esattezza, legga la prima parte delle Notti Oscure di S. Giovanni della Croce. Dissi, che *sogliono esser soggette*; per significare, che non tutti i difetti, e passioni, che qui si apporteranno, sono comuni a tutte le anime poste in questa prima specie di purghe; ma quali ad une, quali ad altre. Dissi, che sono sogette, non dissi, che sono schiave di tali passioni, e mancamenti; per indicare, che non sempre in essi vi è il loro consenso, benchè sempre vi sia il pericolo di consentire, per cagione delle male inclinazioni, che ancora regnano ne' loro cuori. Veniamo dunque al particolare.

23. In primo luogo in questi fervidi principianti, benchè vadano col capo chino in atteggiamento umile, e si esercitino esteriormente in opere vili, ed abierte, vi è d'ordinario una superbia interna, molto sottile, e molto nascosta agli occhi loro: perchè hanno stima di se stesse. Par loro di aver fatto gran profitto: si compiacciono delle loro opere virtuose: si preferiscono agli altri

tacitamente ne' loro cuori: a guisa del Fariseo notano, osservano, disapprovano nel loro interno le altrui operazioni: sono facili a scandalizzarsi di tutti, e di tutto, quasi che tutti fossero difettosi, ed essi impeccabili: sentono dispiacere delle altrui lodi, massime se queste vengano dalla bocca de' loro Padri spirituali, come volessero essi solo comparire buoni, e virtuosi. Se poi cadano in mancamenti manifesti, che non possino dissimulare, se ne attristano fuor di modo, s' inquietano per essi, e fin talvolta impazientemente si adirano contra se stessi; chiaro indizio del gran concetto, che aveano formato di se, per cui parea loro di non dover più peccare: e ciò ch' è peggio, dopo tali difetti, in vece di umiliarsi con pace, danno in diffidenze, in isgomenti, e vili pusillanimità; segno evidente, che stavano confidati nella propria virtù, ed appoggiati alle proprie forze, di cui vedendosi fraudati, conviene necessariamente che si abbattano, e si perdano di animo. Nè già il dispiacere penoso, inquieto, che questi provano de' loro difetti, ha origine dall' amor di Dio: nasce dalla loro superbia, per cui non possono vedersi imperfetti, nè sanno soffrirsi difettosi.

24. E meglio si scorge questa loro superbia spirituale nel tratto, che tengono co' loro Prelati, e Padri spirituali, a cui di mal cuore, e con molta ripugnanza scuoprono le loro debolezze, e nell' atto stesso di scoprirle, le ricoprono col manto di varie scuse. L' opere buone però, ed i favori di Dio li manifestano con molta chiarezza, e con pari compiacenza, acciocchè facciano tutta la loro comparsa: nè possono operare altrimenti, se vogliono mantenersi quel buon credito, ch' è loro tanto a cuore. Ma se poi il Confessore disapprovi il loro modo di procedere, e condanni le loro operazioni, lo sentono al vivo, se ne amareggiano altamente ne' loro cuori, perchè più preme loro di essere stimati e lodati, che d' essere illuminati, e retti. Allora dicono subito, che quel Confessore non è capace, che non intende il loro spirito; o pure ch' è troppo rigido, e troppo austero. Vanno in cerca d' alcun altro, che approvi le loro cose, che si accomodi al loro genio; in somma, che dia pascolo alla vanità delle loro menti. Or sebbene tutti questi difetti possono molto moderarsi colla mortificazione, con la resistenza degli atti contrarj, e colla vigilanza sopra se stesso; mai però non si abbattono, nè mai si svellono dalle radici, finchè Iddio non vi metta mano con una rigorosa purga, per cui faccia loro mirar cogli occhi, e toccar con mano la propria miseria, e così faccia loro abbassar la testa davvero. E' troppo necessario, che Iddio sottragga loro ogni lume, ed ogni accarezzamento sensibile, e li ponga in tenebre: che dia permissione al demonio di assalirli con mille tentazioni empie, laide, e vergognose, e che li lasci esposti a mormorazioni, ed a disprezzi, e molti altri mali: altrimenti, non si soggetterebbe mai il loro appetito di onore, nè mai svanirebbe alle loro menti un certo concetto, che hanno formato di se; in una parola non giungerebbero mai ad acquistare una sincera umiltà.

25. Se poi vogliamo parlare della gola spirituale, possiamo francamente asserire con S. Giovanni della Croce, che appena si troverrà un principiante divoto, il quale per quanto cammini rettamente nella via dello spirito, non sia molto macchiato di questo vizio. Conciossiacosachè adescati quelli novelli seguaci di Cristo da quel gusto spirituale, che Iddio suol loro concedere ne' principj, come ho già detto, lo cercano poi in tutte le loro orazioni, in tutte le loro divozioni, ed in tutti gli esercizi di pietà. Se vanno alla meditazione, altro non proccurano, che avere circa i divini misteri qualche gustosa sensibilità: se l' ottengano, par loro, come suol dirsi, di aver toccato il cielo col dito: non ottenendola poi, se ne rimangono mal soddisfatti, e scontenti: cominciano a persuadersi, che le loro orazioni sieno disutili, che nulla vagliano nel cospetto di Dio; e delusi da queste false idee, qualche volta le lasciano ancora. Se si accostano al Sacramento dell' Eucaristia, mettono tutto il loro studio in ritrarre qualche sentimento saporoso dalla presenza di quel Dio, che hanno dentro di se. Se questo manchi, non fanno alcun conto di quella Comunione, e forse ne rimangono anche con iscrupolo; e non riflettono i poverini, che il frutto sostanziale del Sacramento consiste nell' aumento della grazia santificante, a cui molto si coopera con le potenze spirituali, poco co' sensi. Ma ciò, che mi par degno di riso, si è che i meschini proccurano queste sensibilità gustose a forza di braccia, e per averne alcune nelle loro orazioni, sforzano la testa, ed il petto, si spremono con pregiudizio degli organi corporali, e della loro sanità: come se il sapore spirituale fosse opera della natura, e non effetto della grazia, che Iddio dona a chi vuole, e quando vuole. In somma pare, che questi si persuadano, che nel gusto loro consista il gusto di Dio, e che non provando essi sapore in alcuna cosa, questa neppur debba piacere a Dio, quantunque per altro sia cosa per se stessa buo-

buona, e virtuosa. Persuasione stoltissima: mentre a Dio piace la nudità dello spirito, che sempre suppone una superiorità piena, ed un total distaccamento da ogni consolazione sensibile. Or chi non vede la gran necessità, che hanno questi tali di una rigida purga, in cui per mezzo di aridità, e siccità tormentose rimanga mortificato l'appetito sensitivo, e distaccato da ogni sensibilità? e che l'amor proprio che cerca sempre se stesso anche nelle cose spirituali, e sante, resti debilitato, onde non impedisca allo spirito i suoi progressi nella perfezione, e conseguentemente l'acquisto della divina contemplazione?

26. Ma io non voglio allungarmi in riferire altri difetti, e passioni, per cui i principianti si rendono bisognosissimi di lunghe, ed aspre purificazioni, potendo bastare il già detto per persuadere una tal verità. Io solo voglio aggiungere, che quando ancora in alcuno di loro non fossero le passioni tanto vive, nè i mancamenti tanto palpabili, pure loro converrebbe passare per le trafile di queste purghe, e lasciarvi le spoglie dell' uomo vecchio, quali sono il reato della pena contratto con le colpe commesse, gli abiti imperfetti, l'inclinazioni meno rette: come appunto vi passarono i Santi stessi, prima di spiccare a Dio il volo su l'ali della pura contemplazione. E che altro furono i gran travagli di un Giobbe, e di un Tobia nella legge antica? ed i combattimenti feroci, che sostennero co' demonj gli Antonj, e gl' Ilarioni nella legge Evangelica, che fiere purghe? E quel lago di leoni, in cui tenne Iddio S. Maria Maddalena de' Pazzi cinque anni interi; e quel crogiuolo di pene interiori, ed esteriori, in cui stette a spasimare per due anni continui la B. Angela di Foligno: e que' diciotto anni di nojose aridità, di malattie, e di altri mali, che sostenne con invitta fortezza S. Teresa? furono altro, che atroci purghe, in cui deposero tutt' i pregiudizj, che aveano già di prima contratti per la celeste contemplazione? Anzi ardisco dire, che non troverassi alcun Santo contemplativo, che non sia passato per queste dure strettoje, eccettuato, come ho detto di sopra, qualche caso straordinario, in cui ha voluto Iddio dispensare dalle leggi ordinarie della sua provvidenza. Tanto è vero, che per giungere alla contemplazione soprannaturale, ed infusa, è necessario passare prima almeno per le purghe del senso, le quali benchè sieno in se stesse molto rigide, sono però le più miti.

27. Per procedere dunque con tutta chiarezza in questa importantissima materia, dividerò in tre classi tutt' i mezzi penosi, di cui si serve Iddio, per compire la predetta purga del senso: primo in que' mezzi purgativi, ch' egli dà da se stesso; e sono lunghe, e penose aridità; secondo in que' mezzi purgativi, ch' egli adopra per mezzo de' demonj, e si riducono ad una specie di ossessione, o circumsessione diabolica: terzo in que' mezzi purgativi, ch' egli usa per mezzo di cagioni naturali, e consistono in mali corporali originati da causa necessarie, o in mali mortali provenienti da cause libere. Spiegherò ne' seguenti capi tutti questi modi tormentosi, con cui purifica Iddio le persone, che vuole condurre alla contemplazione; affinchè non giungano nuovi al Direttore, quando li vedrà praticati in qualche anima commessa alla sua cura, ed affinchè intenda le mire alte, che ha Iddio in affliggere sì aspramente tali anime, che pure si sforzano di servirlo con fedeltà. Poi darò circa ciascuno di essi la debita direzione, con cui sappia egli discretamente condurle per queste vie non meno scabrose, che pericolose.

CAPO III.

Si spiega il primo mezzo, che adopra Iddio per la purga del senso, ed è l'aridità sensitiva: e si mostra come questa dispone l'anima alla contemplazione.

28. Ognuno sa, che i primi passi, che si danno nel cammino dell' orazione, sono per mezzo della meditazione discorsiva, con cui la persona si rappresenta gli oggetti soprannaturali, vi discorre sopra agitatamente, vi esercita gli affetti proporzionati: e se l'anima sia assistita da una grazia sensibile, come suole accadere ne' principj, l'immaginazioni sono vive, i discorsi sono pronti, gli affetti sono dolci, sono fervidi, sono soavi; e le danno grande ajuto per distaccarsi dalle cose caduche, per animarsi all' esercizio delle virtù, e per innalzarsi a Dio con un amore più grande in apparenza, che nella sostanza. Quando poi Iddio, come ho già spiegato ne' capi precedenti, vede ch' ella si è già allontanata dalle cose terrene, e dalle occasioni di peccare, ed ha già acquistata virtù, che basti per servirlo, senza questi allettativi del senso, volendo promoverla a maggior perfezione, le toglie quella vivezza di lumi, quella dolcezza di affetti, le toglie la meditazione nel senso che spiegherò nel num. 53. le impe-

pedisce il discorso, e la lascia al bujo in una piena, e penosa aridità. Ad una mutazione sì strana la povera anima rimane nel principio sì sbigottita; e credendo che possa ciò provenire da sua negligenza, sforza anche con modi indiscreti le sue potenze alla meditazione, ed al discorso, proccura in mille modi di risvegliare l'affetto addormentato: e vedendo che nulla giova, entra in timore di essere incorsa in qualche grave peccato, e di essere decaduta dalla grazia di Dio: esamina per tanto la sua coscienza, mette al sindacato tutte le sue operazioni, cerca, ricerca; e non trovando cosa alcuna, con cui le paja di aver potuto dare occasione a quel suo gran decadimento, conclude di essere stata abbandonata da Dio, o in pena de' suoi peccati, o delle sue quotidiane mancanze.

29. Ma s'inganna, perchè tutto questo in realtà altro non è, che una contemplazione nel principio secca, ascintta, e penosa (parlo in caso, che la purga sia ordinata da Dio all'acquisto della contemplazione, come meglio spiegherò in appresso) la quale poi con progresso del tempo diviene soave, e gustosa; per mezzo di cui Iddio la trasferisce a poco a poco dallo stato di meditativa, in cui era, allo stato di contemplativa, a cui dovrà ascendere, se gli sarà fedele. La cosa passa così. Di prima Iddio infondea gran copia di lumi nella di lei fantasia, per cui avvivava le immaginazioni circa gli oggetti soprannaturali, e rendeva i discorsi pronti, ed efficaci. I quali provenivano, che nell'appetito sensitivo per quella soggezione, e dipendenza, ch'egli ha dalla fantasia, si facevano impressioni assai dolci, e s'ingeneravano affetti saporiti, e soavi: e perciò riusciva la meditazione sì facile, e sì dilettevole. Quando poi Iddio pone l'anima nella predetta aridità, ritira dalla fantasia la detta luce: onde quella rimane in tenebre, tarda all'immaginazione, ed al discorso, e l'appetito confederato con esso lei, resta arido, e secco. Ma nel tempo stesso, infonde Dio nell'intelletto un'altra luce più spirituale, e più pura, per cui ella può fissarsi in Dio, e nelle cose divine, e senz'alcun discorso contemplarle con uno sguardo semplice, puro, e soave, e così di meditativa, ch'ella era, diviene contemplativa.

30. E' vero, che l'anima dovrebbe con le due potenze spirituali, intelletto, e volontà, sentire questa nuova contemplazione, poco nota all'appetito sensitivo; ma pure ne' principj non la sente, nè punto la fa poteggia per due ragioni; primo, perchè non ancora assuefatto il palato ad un cibo sì delicato, e sì puro: secondo, perchè è avvezza al cibo grosso, e materiale delle consolazioni sensibili, in cui fino allora è stata immersa; di quelle fa tutta la stima; ed a quelle tiene ancora rivolta lo sguardo. Ma quando poi nel progresso di detta aridità rimane slattata dal dolce di queste sensibilità, sente ella molto bene il sapore di una tal contemplazione in una certa quiete, riposo, e rifezione soave, che per mezzo di essa esperimenta in Dio.

31. Dimostro questo con una ragione manifesta. Quest'anime poste in aridità, e tenebre, punto non retrocedono dal divino servizio, anzi sono più che mai sollecite di non mancare a Dio, ed esperimentano in se stesse un certo vigore, ed un certo santo ardore di perseverare costanti nella virtù. Lo dice in più luoghi S. Giovanni della Croce, ed il Taulero (*in festo plur. Mart.*) l'afferma con le seguenti parole: *Quamvis autem spirituales Martyres isti* (per Martiri spirituali intende l'anime, che stanno in purghe) *diversis abundent afflictionibus, amant nihilominus Deum suum, nec minore veras virtutes studio, & intentione, quam praecedentes* (per precedenti intende quelli, che si trovano in grandi consolazioni, di cui avea di sopra parlato) *prosequuntur. Habent autem curas, & angustias multas in hac vita, adeo ut saepe ignorent, quo se prae hujusmodi moeroribus vertere debeant, & nudae duntaxat fidei, spei, caritati in obscura quadam caligine innituntur. Ceterum peccato consentire penitus nolunt, qualibet mala ipsis veniant.* Or domando, donde proviene all'anima tanta fortezza in oprare virtuosamente in questo stato di aridità tenebrosa? Non proviene certo dalla parte sensitiva; perchè questa, come supponiamo, è affatto desolata. Dunque nasce dalla parte spirituale. Ma se lo spirito è involto anch'esso in folte tenebre, bisogna pur dire, che dentro queste caligini vi sia una luce semplice, spirituale, pura, e indiscernibile all'anima stessa, che la tende forte, e robusta nell'oprare. E questa è appunto quella luce, che produce la contemplazione, quando l'anima distaccata dal sensibile col mezzo di questa stessa siccità, e quasi spiritualizzata, sappia adattarsela. Donde si deduce il nostro intento, che queste aridità di senso sono un principio di contemplazione per lo spirito, se sappia valersene come si conviene. Il che è appunto la dottrina di S. Giovanni della Croce: *Nel tempo adunque*, dic'egli, *dell' aridità*

dità di questa notte sensitiva, nella quale fa Dio il cambio, che abbiamo detto di sopra, cavando l'anima dalla vita del senso, e tirandola a quella dello spirito, cioè dalla meditazione alla contemplazione, dove l'anima dal canto suo non può oprare, nè discorrere nelle cose di Dio, come si è detto, patiscono le persone spirituali gran pene (*In Nott. Oscur. lib. 1. cap. 10.*)

32. E qui si contenti il Lettore, che io rechi un'altra dottrina, la quale non solo confermerà, e darà luce a quanto abbiamo finora detto circa le purghe del senso, ma sarà anche il fondamento di ciò, che avremo a dire delle purghe dello spirito nel progresso di questo Trattato. La divozione in quanto alla sua sostanza, è definita da S. Tommaso (2. 2. *quæst.* 82. *art.* 1.) così: *Voluntas prompte faciendi, quod ad Dei servitium pertinet*: una pronta volontà di fare ciò, che al culto, all'ossequio, ed al servizio di Dio si appartiene. Ma perchè questa stessa volontà di far opre del divino servizio può esser secca, asciutta, e spogliata da ogni affetto soave, e può esser anche congiunta con qualche affetto dilettevole; perciò bisogna distinguere nella divozione ciò, che ad essa è sostanziale, da ciò ch'è solamente accidentale, e riguarda soltanto un certo suo convenevole compimento. La sostanza della divozione unicamente consiste in quell'atto di volontà spedito, e pronto, con cui ella vuole l'opre di onor di Dio. L'affetto dolce poi, che molte volte va unito a quell'atto ossequioso di volontà, è un mero accidente di detta divozione accidentale.

33. Ma qui convien fare un'altra distinzione, che dia maggior luce alla presente materia. Alle volte accade, che quell'affetto grato, e piacevole, che spesso va congiunto con la divozione sostanziale, come ora abbiamo detto, si contenga tutto nelle potenze spirituali; ed altre volte succede, che trabocchi nelle potenze sensitive, e svegli tenerezza nel cuore, e forse ancora sospiri nelle labbra, e lagrime sugli occhi: e però la divozione accidentale dovrà dividersi in due altri parti, cioè in divozione accidentale spirituale, se l'affetto soave si fermi nello spirito, nè passi più oltre; ed in divozione accidentale sensibile, se il detto affetto ridondi nel senso interiore per intenerirlo, o per accenderlo. Si vegga il Padre della Reguera nella sua Mistica Teologia (*Tom. 1. lib. 1. quæst. 15.*) che tratta dottamente di queste tre divozioni, e ne dà opportunamente la pratica. Ciò che si è detto della divozione, si può anche dire di ogni altra virtù. Parlando e. g. dell'amor di Dio, può dirsi, che altro sia sostanziale, altro accidentale spirituale, altro accidentale sensibile: quell'atto di preferenza semplice, e nudo, con cui la volontà antepone Iddio ad ogni altra cosa per la sua infinita bontà, è amore di carità sostanziale: quella soavità, che suole accoppiarsi con detto atto, se si contenga tutta nella volontà, è amore accidentale spirituale: ma se poi scenda nel cuore, e vi si faccia sentire con ardore, con dolcezza, e forse con dolci lagrime, è amore accidentale sensibile.

34. Veniamo ora al caso nostro. Le purghe del senso consistono nella privazione di ogni divozione accidentale sensibile; perchè in realtà l'appetito sensitivo in tempo di queste purghe è arido, secco, e freddo senz' alcun sentimento verso le cose soprannaturali, e sante, e bene spesso ancora è afflitto da noje, da tedio, e da altri penosi affetti. Ma non consistono già le dette purghe nella privazione di ogni divozione accidentale spirituale, poichè la sottrazione di una tal divozione propriamente appartiene alla purga dello spirito, come vedremo a suo luogo. Anzi le purghe del senso, come dice S. Giovanni della Croce, benchè portino alla parte sensitiva un tormentoso abbandono, recano però alla parte intellettuale una luce pura, per cui può l'anima fermarsi avanti a Dio, con avvertenza amorosa, quieta, pacifica; il che in sostanza altro non è, che una vera divozione accidentale spirituale, ed un principio di vera contemplazione, per cui incomincia ella già a sollevarsi allo sguardo delle divine cose. E se l'anima nel principio, e qualche volta anche nel progresso della sua purga non sente nè questa luce, nè questa quiete in Dio, ma le pare di essere involta in folte tenebre, senza conforto alcuno; ciò proviene, come ho detto un'altra volta, dall' esser ella divenuta (per usare il termine di S. Giovanni della Croce) grossolana per lo commercio co' sensi, e per l'attacco alle loro consolazioni; nè può sì presto accomodarsi al sapore di un cibo sì delicato.

35. Si può questo spiegare con la parità degl'Israeliti, che pasciuti nel Deserto di un cibo celeste fabbricato per mano degli Angeli, qual era la Manna, che giornalmente piovea loro dal Cielo, pur vi provavano nausea, quasi che quello fosse stato un cibo di niuna sostanza, e di niun sapore: *Nauseat anima nostra super cibo isto le-*

 vis-

vissimo; e si rivolgeano co' loro pensieri, e co' loro desiderj alle carni, ed alle cipolle di Egitto; non già perchè non fosse quello un cibo prezioso, ma perchè avvezzi a quegli altri cibi grossi, e vili, non poteano saporeggiare una vivanda sì nobile, e sì delicata. E questo è appunto quello, che accade a' principianti assuefatti al pascolo delle consolazioni sensibili. Se Iddio ne li privi mai affatto per mezzo d'una lunga, e grande aridità, e glielo muti in comunicazioni di puro spirito, che sono appunto quella divozione accidentale spirituale, di cui ragiono; essi per qualche tempo non sono capaci di gustarne, perchè hanno il palato avvezzo a quell'altro cibo, soprannaturale sì, ma materiale, e sensibile.

CAPO IV.

Si danno alcuni segni per conoscere, se l'aridità della parte sensitiva provenga da purga passiva. E si danno altri segni per conoscere, quando l'aridità, che proviene da purga passiva, sia indirizzata alla contemplazione.

36. L'Aridità del senso può provenire da tre cagioni diverse, o da tiepidezza colpevole, o da malinconia naturale, o da purga passiva, ordinata da Dio all'acquisto della celeste contemplazione, o pure, come alle volte accade, indirizzata al solo spirituale avanzamento dell'anima, che la dee pazientemente soffrire. S. Gio: della Croce (*in Nott. Oscur. lib. 1. cap. 9.*) dà tre contrassegni per conoscere, quando la detta aridità sia data da Dio in purga, e però non riconosce in alcun modo la sua origine o dalla tiepidità, o dall' umor malinconico. Il primo segno è, se l'anima, che non trova più gusto, e consolazione sensibile nelle cose di Dio, nè pur la cerchi nelle cose create. Quando questo accade, ha il Direttore giusto fondamento di credere, che l'aridità non nasca da tiepidezza: perchè è proprio di un'anima tiepida il ritirarsi da Dio, per andar dietro agli oggetti caduchi, o per prendersi gusti, e consolazioni terrene. Ma perchè potrebbe darsi il caso, che l'umor malinconico, predominando in qualche persona, giungesse ad occupare l'appetito sensitivo in modo, che non vi potesse fare impressione alcuna dilettevole nè Iddio co' dolci allettativi della sua grazia, nè il mondo colle fraudolenti lusinghe de' suoi diletti, onde quella se ne rimanesse affatto insipida, ed incapace di qualunque diletto sensibile; perciò dà il sopraccitato Santo il secondo segno, per non errare: ed è, che l'anima arida, e desolata non perda memoria di Dio, ma lo cerchi tra le afflizioni del senso, e si sforzi di essergli fedele; e perchè teme di non servirlo con fedeltà, e di tornare indietro nella via dello spirito, ne senta pena. Se il Direttore ravvisa questo segno nel suo discepolo, sia pur certo, che l'aridità non proviene da fredda malinconia; poichè questa non desta mai nell'anima premure di servire Iddio; ma sveglia solo svogliamenti, fastidj, inquietudini, e rende l'anima indisposta all'opere del divino servizio. Anzi si assicuri sempre più, che in una tale aridità non vi ha luogo la tiepidezza; mentre questa porta sempre seco rilassamento nel bene, allargamento di coscienza, e rallentamento nel servizio di Dio. Finalmente dà il Santo il terzo contrassegno, cioè, che l'anima, la quale prima godea molto saporite meditazioni, si trovi poi nelle sue meditazioni, impedita, e quasi impossibilitata al discorso. Questo segno è assai buono, se l'aridità sia data da Dio per disposizione alla contemplazione: perchè non volendosi più Iddio comunicare all'anima per mezzo della fantasia, e del discorso, come facea di prima, ma per mezzo di atti contemplativi in purità di spirito, lega l'immaginativa, e difficulta i discorsi, come improporzionati, anzi impeditivi delle comunicazioni di puro spirito. Donde siegue ciò, che ho detto nel capitolo precedente, che non potendo più l'anima immaginarsi gli oggetti divini, nè discorrere sopra quelli, comincia ad avere una certa attenzione a Dio, semplice, quieta, e confortativa dello spirito, ch' è principio di vera contemplazione.

37. Da questi tre contrassegni, e massime da' due primi, cioè che l'anima desolata non trovi gusto in Dio, nè lo cerchi fuori di Dio, e che fra le sue desolazioni vada tutta sollecita di servirlo, e con un certo timore penoso di non essergli fedele, potrà il Direttore dedurre con moral sicurezza, che una tale aridità non sia originata o da una colpevole tiepidezza, o da una malinconia neghittosa; ma che le sia data da Dio in purga, e per suo spirituale vantaggio. Ma non potrà già da tutto questo arguire, se una tal purga sia da Dio indirizzata ad introdurre nella predetta anima spirito di contemplazione: perchè non a tutte l'anime, che servono Iddio fedelmente, si dà questo eccelso dono; anzi poche sono quelle, a cui Iddio lo comparte. La ragione egli la sa, nè tocca a noi entrare negli arcani imperscrutabili de'

de' divini consigli, per indagarla. Dall'altra parte veggiamo con l'esperienza, che l'anime, le quali attendono seriamente allo studio dell'orazione, tutte, o più, o meno patiscono penose aridità. Dunque convien dire, che non tutte le aridità sieno mandate da Dio per disposizione prossima alla divina contemplazione. Dunque, acciocchè non erri il Direttore in una cosa di tanta importanza per l'altrui giusto regolamento, bisogna che io gli dia alcuni contrassegni, per discernere, quando l'aridità purgativa sia con provvidenza speciale ordinata all'acquisto della contemplazione, e quando no.

38. Il primo segno potrà egli ricavarlo da ciò, ch'è preceduto a queste purghe del senso. Osservi, che quell'anime, a cui è da Dio destinato il dono della contemplazione straordinaria, ed infusa, prima ancora di essere poste in purga, sogliono ricevere molti favori straordinarj nella parte sensitiva; ricevono di tanto in tanto grandi dolcezze, o grandi accendimenti nel cuore, per cui tremano fin talvolta, e si dibattono, non potendo resistere alla piena di tanto affetto; alcune di esse sentono locuzioni interne, molto amorevoli: altre hanno visioni oculari, o immaginarie di personaggi celesti, molto dilettevoli; ed altre simili grazie sensibili. Così accadde alla B. Angela di Foligno, prima di esser posta in quel suo atroce abbandonamento, che accennai di sopra; così a S. Maria Maddalena de' Pazzi, prima di esser gettata in quel lago di feroci leoni; così a S. Teresa prima delle sue lunghe aridità; e così quasi a tutti gli altri Santi contemplativi, come si può scorgere dall'Istorie delle loro Vite. E la ragione di questo a me pare manifesta; perchè, volendo Iddio avere con tali anime tratto straordinario in comunicazione di spirito, e di pura contemplazione, par che convenga, che faccia loro fin dal principio quelle grazie straordinarie, di cui allora sono capaci, acciocchè gl'incominciamenti vadano coerenti a' progressi, ed al fine della loro vita spirituale, ed anche, acciocchè meglio si dispongano con quei primi favori al ricevimento di altri favori di maggior pregio, che vuole loro comunicare. Questo però non accade a quelli, che non sono eletti per la contemplazione; perchè sebbene anche ad essi doni Iddio nel principio qualche consolazione, e qualche allettativo sensibile per adescarli al suo servizio; nulla però suole compartire loro d'insolito, nulla di grande, e di straordinario.

39. Il secondo segno potrà prenderlo il Direttore da ciò, che accade all'anima nel tempo di tali aridità. Conciosiacosachè le aridità, che si danno alle persone, che non sono elette per la contemplazione, sono meno rigide, e le loro tenebre sono meno folte. In oltre le loro aridità non sono lunghe, e continuate; ma sogliono andare intramezzate da conforti sensibili. Nasce loro la notte; ma presto torna a consolarle con la luce il giorno. Così insegna S. Giovanni della Croce: *Quelli, che non vanno per lo cammino della contemplazione, tengono modo assai differente, ed in questi tali cotesta notte di aridità non suol esser continua nel senso; e quantunque alcune volte le abbiano, altre però no: e sebbene alcune volte non possono discorrere, altre però possono, come solevano prima*. Indi arreca la ragione, perchè le aridità di questi sieno meno continuate, e più miti: *Perchè Iddio li mette in questa notte, per esercitargli, ed umiliargli, e riformar loro l'appetito, acciocchè non si vadano allevando con ghiottoneria nelle cose spirituali; e non per condurgli alla vita dello spirito, cioè a questa contemplazione* (*In Nott. Oscur. lib. 1. c. 9.*) Al contrario poi all'anime, a cui è riserbato il dono della contemplazione, si dà un'aridità più rigorosa, e continua: e sebbene Iddio ne' principj si accomoda alla loro fiacchezza, inframettendo alle tenebre la luce, alle siccità i gusti, e le consolazioni; innoltrandosi però elleno nella loro purga, le lascia in quanto alla parte sensitiva in totale desolazione, quasi senz'alcun interrompimento, e senz'alcun conforto per anni interi. Così afferma il Santo nel precitato luogo.

40. Il terzo segno potrà averlo il Direttore dagli effetti, che da detta aridità risultano: e questo a mio credere è il segno più chiaro, perchè non vi è regola migliore, per intendere il fine, che ha Iddio nelle sue opere, quanto vedere i buoni effetti, che quelle di lor natura producono. Se però alcuno dopo l'aridità, torna sempre a' suoi discorsi, torna sempre ad esercitarsi ne' suoi affetti sensibili, è segno, che Iddio mettendolo in desolazione, altra mira non ha, che renderlo un meditativo perfetto. Ma se poi la persona nel tempo delle sue aridità si trovi quasi sempre in isterilità nella sensibilità degli affetti, ed impossibilitata quasi sempre al discorso, e solo esperimenti alle volte un certo sguardo in Dio semplice, amoroso, e quieto, che le arrechi non diletto di senso, ma refezione di spirito; è indizio manifesto, che la siccità è ordinata alla contemplazione, di cui è già principio quell'amo-

rosa attenzione, che ella trova tra le sue tenebre in Dio.

CAPO V.

Si espongono i frutti salutari, che producono nell' anima queste aridità purgative; e si va accennando il modo, con cui l' anima per mezzo di essi si dispone alla contemplazione.

41. PEr non tornare più volte a ripetere l' istesse cose, avverto il Lettore, che tutt' i frutti preziosi, che ora riferirò, benchè sieno principalmente effetti dell' aridità afflittive, di cui abbiamo finora ragionato, sono anche effetti degli altri mezzi purgativi, che Iddio pure dà per la purga del senso; e noi riferiremo in breve. Avverto in secondo luogo, che questi frutti salutevoli non si acquistano da tutte l' anime in un' istessa tassa, e in un' istessa misura: ma in alcune sono più copiosi, in altre più scarsi, secondo la maggiore, o minore rigidezza delle loro purghe, e secondo la maggiore, o minore fedeltà, e costanza in lasciarsi purificare dalla forte mano di Dio. In terzo luogo avverto, che quest' istessi frutti, che risultano all' anime da tali purghe con tanto loro vantaggio, sono appunto quei santi fini, per cui Iddio loro le manda, essendo allora più che mai pietoso, quando si mostra inverso loro più rigido, e più severo.

42. Il primo frutto dell' aridità purgativa, è l' umiltà, o questa si prenda in senso negativo, in quanto esclude i difetti contrarj della superbia; o in senso positivo, in quanto include le sue belle doti. Non vi è principiante, o proficiente, che sentendosi spirare favorevole in tutte le sue orazioni, e le sue operazioni l' aura dolce, e soave della grazia non si gonfii un poco, e non concepisca qualche occulta stima di se; o almeno non abbia qualche compiacenza delle proprie azioni, e non ne viva di se contento, e pago: poichè sebbene le consolazioni divine vanno sempre accompagnate con un certo abbassamento interiore; contuttociò la prosperità spirituale o poco, o molto sempre ubbriaca le nostre deboli mente. Ma se poi il vento favorevole della divina grazia abbandoni la pover' anima nelle secche di qualche molesta aridità, e sottrattale ogni luce, la lasci involta in una notte di dense tenebre; presto svanisce dalla sua mente ogni compiacenza vana, ed ogni concetto mal fondato di se: non più si preferisce agli altri, non più giudica le altrui operazioni, non più invidia l' altrui bontà, essendo già sottratto ogni somento alla sua vanità. Onde conclude S. Bonaventura, ch' è troppo necessaria a questi tali la sottrazione di ogni grazia sensibile, acciocchè non si vadano perdendo a poco a poco per quegli stessi mezzi, per cui li voleva Iddio perfezionare. *Si consolatio spiritualis non subtraheretur homini aliquando, nimis extolleretur, & gratiam perderet, & periret. Subtrahitur ergo, ne amittat, & perdat, sicut pater parvulo filio nummos negat, ne de ipsis ludat, & perdat; donec proficiat in providentia, & sciat provide conservare* (4. *in proces. Relig. cap.* 1.) Spiega questo stesso S. Francesco di Sales con la similitudine di una Madre, la quale ricusa di dare al suo tenero figliuoletto paste inzuccherate, perchè vede, che gli generano nelle viscere vermi nocivi (*Part. 5. dell' Introd. cap.* 14.) Così Iddio ci toglie il dolce delle sue consolazioni, quando vede, che il verme di una vana presunzione comincia a pullulare ne' nostri cuori.

43. Nè solamente l' aridità purga l' anima da' difetti di una fina, benchè nascosta, superbia, ma v' introduce ancora una positiva umiltà, radicandovi una bassa cognizione di se stessa. Non trovando più la persona nè pascolo, nè appoggio in Dio, e nelle cose spirituali; incontrando in ogni cosa buona tedj, noje, ripugnanze, bisogna pure che tiengtri in se stessa, che conosca la sua gran miseria, che la palpi con le sue proprie mani, che intenda se può cosa alcuna, e che cominci a dispregiarsi, ed aversi a vile. Molto più bisogna, che cresca questo concetto vile di se, quando quella si vede per ogni parte perseguitata da demonj, fatta bersaglio di laidissime tentazioni, e di suggestioni scellerate, ed empie: quando si sente venire addosso persecuzioni, mormorazioni, dispprezzi, e calunnie, cose tutte, che sogliono andar congiunte o in tutto, o in parte con tali aridità, acciocchè abbiano queste forza d' introdurre nella persona desolata una sincera umiltà. Questo è tanto vero, che S. Lorenzo Giustiniani arriva a dire, ch' è quasi impossibile che si giunga all' acquisto del proprio conoscimento senza prima passare per la trafila di tali prove: *Quis autem, nisi quandoque derelictus, propriam agnosceret fragilitatem? Continuus successus occasionem parat elationis. Vix quippe flagellis eruditus animus, & tentationibus adstrictus, suam valet intelligere infirmitatem* (*de casto Connub. cap.* 15.)

44. Il secondo frutto dell' aridità purgativa è un maggior rispetto alla presenza di Dio, ed un maggior timore riverenziale, e filia-

filiale verso di lui. L'anima umiliata con tali desolazioni tratta con Dio con maggior riverenza, il che non facea prima nella prosperità delle sue consolazioni: e ne reca la ragione S. Giovanni della Croce: *perchè*, dic'egli, *quel sapore, che sentiva, facea che l'appetito circa Dio fosse alquanto più ardito, e men rispettoso di quel, che doveva* (*in Not. Oscur. lib. 2. cap. 12.*). E ne apporta l'esempio di Mosè, che vedendo Iddio sotto il simbolo di quelle fiamme, che serpeggiavano attorno il roveto, già rapito dal dolce di quella visione, affrettava i passi, per avvicinarsi a quel sacro fuoco: *vadam & videbo visionem hanc magnam*: Ma che? *Cernens Dominus, quod pergeret ad videndum*: vedendo Iddio la sua animosità, l'arresta in mezzo al cammino, ordinandogli che si scalzasse, acciocchè alla vista de' suoi piedi vili intendesse la sua bassezza; *Ne appropries inquit, huc, solve calceamentum de pedibus tuis*. Allora divenne sì rispettoso Mosè, che non ardiva alzare neppure un occhio verso quelle fiamme divine, anzi si nascose per verecondia il volto: *Abscondit Moyses faciem suam; non enim audebat aspicere contra Deum* (*Exodi cap. 3.*). E questo appunto avviene nel caso nostro. Vedendo Iddio un'anima divenuta per gli molti gusti spiritoali animosa, e forse ardimentosa in trattare con lui, la mette in una penosa aridità a mirare i suoi piedi, voglio dire la sua miseria, acciocchè fatta umile, divenga anche più ossequiosa avanti la sua divina maestà; ed ancora acciocchè concepisca di lui un timore riverente, e filiale, come le si conviene per lo suo profitto: il che è appunto quello, che diceva in secondo luogo. Se un Padre troppo accarezzi un suo figliuolino, e proceda con esso lui con maniere troppo dolci, e piacevoli, prende quello ardire, e si fa lecito d'insolentire anche alla presenza del suo Genitore. Ma se il Padre gli si nasconda, e gli si faccia veder torbato; se prenda a sgridarlo con modi aspri, ed a correggerlo con le percosse ancora; si mette quello in timore, e diviene più circospetto, e più cauto nel suo operare. Così dopo che Iddio ha per qualche tempo accarezzata un'anima, che nello spirito è ancor bambina, con le sue spirituali dolcezze; acciocchè qeella non divenga ardita, e baldanzosa con suo gran pericolo, le si nasconde nell'orazione, o le si fa vedere quasi sdegnato tra noje, e tedi, e siccità fastidiose, e la percuote in mille guise con tentazioni, con dolori, con avversità, e con disastri; allora quella comincia a temere del suo celeste Padre; congiunge con l'amore il timore, e con questi due affetti cammina poi sicura per la via dello spirito.

45. Ed ora intenderà il Lettore, perchè Iddio di ordinario premetta alla contemplazione queste penosissime desolazioni. Dice il Signore in Isaia, ch'egli guarda con occhio di amore qoelle anime, che sono piene di umiltà, e di timore: *Ad quem autem respiciam, nisi ad pauperculum, & contritum spiritu*, o come leggono i Settanta, *super humilem, & quietum, & trementem sermones meos?* (*cap. 66.2.*). S. Girolamo spiegando queste parole, dice, che Iddio assume tali anime, come suo tempio per abitarvi, e conversare domesticamente con loro: *Habitator cæli, imo creator omnium, qui in terris templum habere se denegat, humilem, & quietum, & trementem sermones suos hominem, libenter assumit in templum*. E S. Bernardo più chiaramente aggiunge, che la grazia della contemplazione non si merita, non si conserva, nè si ricupera, senonchè da quell'anime, che temono, e sentono bassamente di se; *In veritate didici, nihil æque efficax esse ad gratiam promerendam, retinendam, recuperandam, quam si omni tempore coram Deo invenieris non altum sapere, sed timere* (*In Cant. serm. 54.*). Or siccome non vi è cosa, che ingeneri tanto nell'anime una schietta umiltà, un'umile riverenza, è un riverente timore verso l'Altissimo, quanto l'aridità, e gli altri mezzi purgativi; così volendo Iddio sollevare qualche persona alla contemplazione, la mette tra queste dure strettoje, acciocchè presto si disponga con le predette virtù a ricevere un sì eccelso dono.

46. Il terzo frutto è quello, che ho di sopra espresso in più modi, cioè che l'anima si distacchi dalla dolcezza delle consolazioni sensibili, si avvezzi a cercare non il gusto proprio, ma il solo gusto, e volere di Dio, ad operare il bene non per diletto, ma per lo puro amore della virtù; ed a procedere costantemente per la via dello spirito, con la sola scorta della fede nuda, e spogliata di questi grati allettativi del senso, ed in questo modo il brutto vizio della gola spirituale rimanga in lei estinto. Qui bisogna persuadersi di questa gran verità, che non meno impedisce il profitto spirituale, e specialmente l'acquisto della celeste contemplazione, l'attacco (si avverta a quelle parola *l'attacco*, perchè i doni di Dio per se stessi promuovono gli avanzamenti dello spirito: l'impedimento sta nell'attacco a tali doni, che sempre è vizioso) l'attacco, dico, a' beni della terra, che l'attacco a' doni del

del cielo; perchè e negli uni, e negli altri trova egual pascolo l'amor proprio: anzi ne' doni soprannaturali, come senza paragone più dolci, ve lo trova maggiore. E' vero, che li dà Iddio, come dà anche i beni terreni, ma non ce li comparte già, acciocchè c' inviluppiamo in essi con l'effetto, ma acciocchè per mezzo di essi ci affezioniamo a lui solo. E però dice Isaia, che Iddio non comunicherà le sue intelligenze, per cui si forma la contemplazione soprannaturale, se non all'anime slattate dalle poppe de' gusti spirituali sensibili: *Quem docebit scientiam, & quem intelligere faciet auditum? ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus* (*cap.* 28. 9.) E questo è appunto quello, che si ottiene in modo penoso sì, ma efficace, per mezzo delle predette aridità.

47. Il quarto frutto di tali aridità, anzi di tutta la purga del senso, è quello, che pure ne' capi precedenti accennai, cioè l'abbattimento dell'appetito sensitivo, affinchè s'ingeneri nello spirito quella pace, che gli è tanto necessaria per le sue contemplazioni. Anche per le speculazioni naturali è necessaria la quiete dell'animo, come ognun sa: basta che un Letterato sia agitato da veementi passioni, acciocchè si renda inabile a fissarsi con la mente nello studio delle verità filosofiche. Pensi dunque il Lettore, quanto sia necessaria questa quiete, quanto debba essere placida, e serena per la contemplazione delle cose soprannaturali, che sono tanto più eminenti, e sublimi. Aggiungete che la contemplazione, oltra la fissazione della mente, porta seco un affetto divino, che richiede un'anima ben disposta a riceverlo con una perfetta serenità. Ma qual serenità, qual quiete può essere in quell'anima, il cui appetito non sia ancora soggiogato, e depresso: mentr'è proprio di questa potenza ribella far guerra sempre allo spirito, e tenerlo in agitazione col tumulto delle sue passioni, con l'inquietudine de' suoi affetti? Dall'altra parte qual mezzo più efficace vi può essere per soggettare una potenza sì orgogliosa, che una purga tutta ordinata ad abbatterla con siccità, con tedi, con desolazioni, con tentazioni, con dolori, con pene, con depressioni, e con mille altri mali? Certo è, che se ella, sopraffatta da tanti contrasti, non rimarrà affatto morta, resterà certamente mortificata: e lascerà in pace lo spirito, per godersi di quella tranquillità, che gli è necessaria per immergersi nella contemplazione delle celesti cose.

48. Il quinto frutto di tali aridità si è il perfezionare l'anima nelle virtù teologali. Incominciamo dalla fede. L'anima, posta in delizie, aderiva alle verità di fede, ajutata praticamente da quel sentimento di voto, e dolce, ch'esperimentava circa gli oggetti soprannaturali da Dio rivelatici. Lasciata poi all'aridità non crede più, perchè provi, perchè senta, e perchè esperimenti cosa alcuna, essendo già svanita dal suo cuore ogni esperienza: ma crede solo all'oscuro, alla cieca, perchè l'ha detto l'infallibile verità: il che è appunto questo, in cui consiste la fede nuda, la fede pura. Perciò dice S. Bonaventura, che Iddio ci sottrae la sua grazia sensibile, acciocchè impariamo a non appoggiarci alle proprie esperienze nel credere, ma solamente alla Scrittura Sacra, ed alla fede. *Vult autem Dominus erudire nos per subtractionem consolationis, & inniti veritatis Scripturæ, & fidei; potius quam nostræ qualiscumque experientiæ* (*Process. 5. Relig. cap.* 1.). Il che concorda con ciò, che dice S. Gregorio, che la fede, quanto più ha di esperienza, tanto più scema il merito: *Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum* (*Hom.* 26.).

49. Passiamo alla speranza. Che gran virtù è mai, dico io, sperare assistenza, e protezion da Dio, mentre la persona si vede, e si sente assistita, e protetta dallo stesso Dio con gli accarezzamenti di mille spirituali dolcezze? Per giungere a questo, poco vi vuole; virtù grande è senza dubbio sperare in Dio, quando ci sembra di essere da lui abbandonati, quando ci veggiamo armato contra l'Inferno con le sue tentazioni, e forse anche gli uomini con le loro persecuzioni; quando in somma ci pare di avere il Cielo, la terra, e l'Inferno unitamente congiurati a' nostri danni, come suole accadere in queste purghe del senso. Questa è speranza perfetta, che non si fonda nelle proprie esperienze, ma nelle promesse di un Dio onnipotente, e fedele, che il tutto può, e non ci può mancar di parola. Questa è speranza eroica, che non sentendo gli effetti della divina bontà, anzi parendole di provarli contrarj, pure in lei si abbandona, sapendo, quanto ella sia più inclinata a compartirci i suoi beni, che noi a ricevergli. E di questa tempra appunto fu la speranza di Abramo, ammirata da tutt'i secoli, mentre sperò costantemente nelle promesse fattegli da Dio, quando la ragione naturale lo persuadeva a non sperare: *Qui contra spem, in spem credidit*, come dice l'Appostolo (*ad Rom. cap.* 4. 18.). Veniamo finalmente alla carità.

50. Ardisco dire che non è possibile cono-

noscere, se un'anima ami Dio con vero amore, se non sia posta tra queste nojose aridità, e tra l'asprezze di queste purghe. Conciossiacosachè volendo Iddio operare in noi con la sola grazia sensibile di un dolce amore, non vi è alcuno, benchè sia perfido peccatore, o peccatrice infame, che non si arrenda tosto a quelle soavi attrattive. Addolcendo Iddio con le sue consolazioni le nostre azioni virtuose, anche dell'opere istesse aspre, ardue, e faticose, si forma un agro dolce, saporito al palato della nostr'anima; l'istesse pene riescono gradite, e l'istesse mortificazioni ci si rendono dilettevoli: nè però fin qui si può discernere, donde si muove la persona ad operare, se dall'amore, che porta a Dio, o dal dolce pascolo, che trova nell'amore di Dio. Ma non così accade, se l'anima, lasciata in desolazione, trovi tedio nell'orazione, ripugnanza nelle mortificazioni, difficoltà negli atti di virtù; e molto più se sia posta a penare nel fuoco di altri gran travagli o interiori, o esteriori: allora sì, che perseverando essa costante nel servizio di Dio, soggettandosi con pace al suo santo volere, e baciando con rassegnazione quella mano divina, che la percuote, dà segni manifesti, e certi di amare Iddio con un amore, tenero no, ma sodo, ma forte, ma virile, ma sustanzioso: e ne rende la ragione S. Giovanni della Croce: *poichè non più per lo gusto, e sapore, che trova nell'opere si muove, ma solamente per Dio* (*In Nott. Oscur. lib. 1. cap. 13.*). Ed ecco la ragione, per cui Iddio operando di legge ordinaria, non ammette mai alcun'anima alla perfetta contemplazione, se non sia prima passata per lo fuoco di queste dolorosissime purghe: perchè in realtà la contemplazione consiste negli atti delle virtù teologali, e massime della fede, e della carità, perfezionati co'doni dello Spirito Santo. Sicchè la persona, regolarmente parlando, non può giungere a contemplare le cose divine, se prima nel Purgatorio di queste pene non sia stata ben raffinata nell'esercizio di queste teologiche virtù.

51. Il sesto frutto di dette aridità si è il render l'anima perfetta anche nelle virtù morali. Non è già mia intenzione esaminare ad una ad una ciascuna virtù, e mostrare la perfezione, che ricevono da tali purghe; perchè sarei troppo lungo, e mi renderei soverchiamente molesto. Se però vorrà il Direttore scorrer sopra di esse con uno sguardo della sua mente, vedrà chiaramente, che qui è dove si acquista la vera pazienza; e fra tante tenebre, siccità, angustie, contrasti, dolori, afflizioni, e tante altre gravissime tribolazioni si affina questa virtù, come l'oro nel crogiuolo, secondo il detto dell'Ecclesiastico (*cap. 2. 4.*): *Omne quod tibi applicitum fuerit, accipe, & in dolore sustine, & in humilitate tua patientiam habe: quoniam in igne probatur aurum, & argentum, homines vero in camino humiliationis.* Vedrà che qui si prova la fedeltà di un'anima, non abbandonando Iddio, mentre le pare di essere abbandonata da lui; che qui si acquista la longanimità, non lasciando la persona l'orazione, e gli altri esercizj di pietà tra i languori di tante desolazioni; che qui si guadagna la mansuetudine, giacchè l'anima umiliata più non si adira contra se stessa per gli suoi mancamenti, nè più si sdegna contra de' prossimi per le loro mancanze; che qui si perfeziona la castità, mentre l'appetito, che prima immortificato ricevea con ribellioni di senso l'istesse consolazioni di Dio, poi abbattuto l'accoglie in modo più spirituale, e più conveniente alla di lei santità; che qui l'intelletto s'illumina per la cognizione di se, e di Dio: perchè *vexatio*, come dice Isaia (*cap. 28. 29.*) *intellectum dabit auditui*: la vessazione, e l'angustie, quasi strette trafile, acuminano l'intelletto, l'assottigliano, e lo rendono abile ad intendere l'imperfezioni dell'anima, ed a penetrare le altre perfezioni di Dio; che qui la volontà si fa forte tra mille contrasti; e siccome una quercia combattuta da' venti su la cima di un erto monte, getta più profonde le radici; così ella combattuta internamente da ripugnanze, ed esternamente da' demonj, e dagli uomini, si radica profondamente nell'esercizio di tutte le virtù. Vedrà in somma, che l'anima per mezzo di purghe vien trasferita dalla vita del senso alla vita dello spirito; voglio dire, che dove prima la meschina era divenuta sensitiva a' gusti spirituali sensibili, poi tolte tali sensibilità, e mortificata in mille guise, divenga tutta spirituale, operando con l'intelligenza della mente, e con gli atti liberi della volontà, in cui consiste la purità dello spirito. Ma intanto non lasci il Direttore di fare una riflessione molto utile, cioè quanto le vie nostre sieno diverse dalle vie di Dio. E' certo, che non troverà egli persona alcuna, ch'entrando in queste vie spinose, non creda d'essere perduta: e pur è certo dall'altra parte, che allora ella entra nella via vera della salute, e della perfezione, anzi della contemplazione ancora, se però a questa sia da Dio destinata.

52. Avverta però il Direttore, che tutti que-

questi frutti di spirito sì preziosi, e sì copiosi, non si ottengono da tutte l'anime, che sono in purga; ma solo da quelle, che tra le desolazioni, tentazioni, combattimenti, e travagli si mantengono fedeli a Dio, e persistono immobili, e costanti nel divino servizio, come insegna l'Appostolo (1. Corinth. 15. 58.): *Stabiles estote, & immobiles, abundantes in opere Domini semper; scientes quod labor vester non est inanis in Domino*. Ma qui sta la difficoltà, *hoc opus*, *hic labor est*; perchè vi sono alcune anime, che poste al cimento di tali prove, presto si atterriscono, si sgomentano, danno in dietro, e dall'aridità profittevole passano alla tiepidità biasimevole. A queste le purghe sono di rovina, ma solo per loro colpa. Altre poi ve ne sono, che non cedono il campo sì bruttamente: combattono, ma con poco valore; ora vincono, ora sono vinte: ora si abbattono con pusillanimità, ora risorgono con santo ardore: non sono affatto infedeli, ma neppure pienamente fedeli al loro celeste Re: in somma non sono soldati forti, ma deboli. Queste non riportano con pienezza i frutti di spirito, che abbiamo enumerati; e non giungono mai a quel grado di perfezione, e forse di contemplazione, che avea loro Iddio apparecchiato, se pure divenute più generose, non cominciassero a combattere contra se stesse, e contra i loro nemici con maggior coraggio. Acciocchè dunque il Direttore sappia regolare, ed animare quell'anime, che vede poste in questi cimenti, darò nel seguente capo varj utili avvertimenti.

CAPO VI.

Avvertimenti pratici al Direttore, per ben dirigere le anime, che Iddio tiene nelle dette aridità purgative.

53. LA guida di quell'anime, che si trovano afflitte in quest'aridità purgative, dipende a mio credere, se non in tutto, almeno in gran parte dal bene intendere la dottrina, ch'esposi nel capo terzo, e voglio ora tornare ad inculcare, come importantissima al buon uso de' seguenti avvenimenti; ed è, che le dette aridità, benchè pare che ingombrino tutto l'uomo, non sono aridità per lo spirito, ma solo per lo senso. Penetrato ben questo, già si è trovato il filo, con cui condurre fuori da un laberinto d'inquietudini, e di affanni l'anima desolata con suo gran profitto. Dissi, ch'è aridità per lo senso; perchè rimane oscura la fantasia, smarrito il discorso, e conseguentemente anche il senso interno resta arido, secco, asciutto, e tutto il sensitivo dell'uomo abbattuto, oppresso, ed annichilato. Nè questa ottenebrazione di fantasia, e smarrimento di discorso debbe intendersi in modo, che la persona non possa più formare nella sua orazione alcuna immaginazione, nè alcuna sorta di discorso, e che debba rimanersene insensata come uno stipite, o come un tronco: ma debbe intendersi in altro senso e più proprio, e più vero, in quanto che, tolto il lume chiaro alla fantasia in tempo delle aridità, questa potenza se ne rimane al bujo, e le sue immaginazioni riescono molto oscure, ed imperfette; i discorsi ancora procedono lenti, pigri, e con poca penetrativa de' proprj oggetti; e questo basta, acciocchè il senso interiore rimanga arido, e desolato; acciocchè possa dirsi in qualche vero senso, che la persona è renduta inabile a meditare. Dissi, che la detta aridità tale non è per lo spirito: anzi che allora questo riceve una luce semplice, e pura, per cui è trasferito ad un modo di operare più perfetto, quantunque l'anima, divenuta grossolana per l'adesione a' sensi, non l'avverta ne' principj. Questa luce è principio di vera contemplazione, (se però l'aridità sia indirizzata all'acquisto di questo dono) e può l'anima per mezzo di essa starsene fissa in Dio con una certa quiete, e refezione interiore: il che altro alla fine non è, che un vero contemplare Iddio. Ma se poi l'aridità non sia data in disposizione alla contemplazione, la luce pura, ed insensibile, che allora dona Iddio, appartiene alla meditazione, ed è indirizzata a renderla più perfetta: e con l'ajuto di essa può l'anima desolata fare molti atti di conformità, di umiltà, e di rassegnazione, come ora vedremo.

54. Avvertimento I. Se il Direttore vede che l'anima, posta in profonda aridità, non può più meditare, non la costringa a questo, ma le dia altra occupazione. Dee sapere, che questi tali, avendo già perduto ogni sentimento circa le cose divine, si affaticano di rappresentarsi alla mente oggetti sopranaturali; si affannano a discorrere sopra di essi, per risvegliare qualche affetto, parendo loro, se non ottengono questo, di non essere più Cristiani, e che andranno sicuramente perduti. Ma s'ingannano i poverini; perchè la strada dell'immaginazione, del discorso, e della meditazione, è chiusa per loro, od almeno è tanto impedita, che non è più utile ad essi il camminare

re per quella. Se poi i meschini s'imbattano nelle mani di qualche Confessore, che non intenda il loro stato, infelici loro! Bisognerà certamente, dice S. Giovanni della Croce, che tornino indietro, o andando avanti facciano poco profitto: perchè l'inesperto Maestro dirà loro, che ciò proviene da tiepidezza, e da' peccati: metterà loro sotto gli occhi tutt' i loro mancamenti, e concluderà, che in pena di questi ritira da essi Iddio la sua benigna mano: nè vi mancherà chi attribuisca tutta questa aridità ad una pigra lentezza in applicarsi al discorso, ed alla mozione di santi affetti. Quindi si aumenterà ne' miseri la pena, l'angustia, il timore, l'inquietudine; e si accrescerà la sollecitudine di meditare, l'ansia di sentir qualche affetto, rovinando intanto con gli sforzi inutili la testa, ed il petto, e consumando la sanità con danno grande del corpo, e con maggior pregiudizio dello spirito.

55. Il regolamento dunque di quest' anime dilette, che non possono più esercitarsi nell' immaginazioni, e ne' discorsi, almeno con esercizio, che sia loro profittevole; secondo S. Giovanni della Croce, è questo, che lascino per allora la meditazione, ed in veca di meditare, se ne stiano avanti a Dio, e rivolti a lui con una certa attenzione, e sguardo amoroso in pace, e quiete interiore, senza curarsi d'intendere in lui cosa alcuna distinta (*Nott. Oscur. lib. 1. cap. 10.*). Nè creda il Direttore, che questo sia uno stare in ozio ed un perdere tempo, poichè quello sguardo di mente semplice, amoroso, quieto, e pacifico, che l'anima tiene a Dio, altro in sostanza non è, che un' intelligenza ed un amore, non sensibile, come esperimentava prima; ma spirituale, e puro, con cui ella già riposa in Dio. Ma avverta bene il Direttore, che questa stessa attenzione amorosa non debb' essere con sollecitudine d'intendere alcuna cosa particolare in Dio, e con premura di gustare della sua presenza: altrimenti perderà l'anima con quel poco di sforzo, che adopera, il riposo, e refezione interiore, che già provava in Dio, e se ne resterà in piena desolazione, essendo l'opere di puro spirito sì gentili, e delicate, che basta ogni sollecitudine, ogni ansia, per picciola ch'essa sia, per dissiparle. Spiega questo il sopraccitato Santo con la similitudine di un uomo, che si faccia ritrarre ad un eccellente Pittore: e riflette, che, se quello nell' atto che si va lavorando il suo ritratto, volesse dimenare il volto, volesse volgersi in questa parte, ed in quella, turberebbe l'opera; e sarebbe cagione, che il Pittore con tutta la sua perizia non la potesse compire con perfezione. Così se mentre Iddio va lavorando nell' anima un principio di contemplazione per mezzo di una certa cognizione fissa, divota, affettuosa, tranquilla, e quieta, che le dona, dirò così, di propria mano, voglia quella dimenarsi con le sue potenze interne, spiegandole con sollecitudine a questo, o quell' affetto, turberà senza fallo, ed impedirà l'opera di Dio, e se ne rimarrà nella sua aridità. Dunque se ne stia l'anima senz' alcuna premura ansiosa attenta a Dio con un atto semplice di fede, e con una certa quiete amorosa.

56. Ma se l'aridità fosse tale, che la pover' anima neppur potesse aver quest' attenzione affettuosa a Dio, che dovrà ella fare? Ecco ciò che allora le converrà: si conformi alla volontà di Dio in quella sottrazione di grazia sensibile, si offerisca a star così desolata fino alla morte, quando ciò sia di suo piacimento; conosca la sua miseria, si umilj, si annichili avanti la Maestà del Signore, si abbandoni in Dio con una forte speranza, e si fidi di lui, che non lascia mai perire l'anime, che lo cercano con cuor sincero. Se non potrà far tutto questo con atti sensibili, lo faccia con atti di volontà secchi, nudi, i quali sogliono essere tanto più graditi a Dio quanto sono meno gustosi a noi. Se il penitente dirà, che si esercita in tali atti, ma li fa con la bocca, e non col cuore, risponda il Direttore, che siegua pure ad operare così; perchè se al suono della lingua non corrisponde il cuore co' suoi affetti sensibili corrisponde certo cogli atti insensibili la volontà; e tanto basta. In somma non v'è scusa, che valga ad esimersi dall' esercizio di questi atti santi, e profittevoli; perchè nelle aridità qualunque esse sieno, dona sempre Iddio, come abbiamo dichiarato di sopra, una luce intellettuale semplice, e pura, e quasi indiscernibile all' istess' anima, che la riceve; per cui può essa sempre operare virtuosamente. Se però detta luce appartenga al dono della contemplazione, potrà l'anima (nel progresso della sua purga almeno) starsene avanti a Dio con attenzione amorosa, e contemplare nel modo già detto. Se poi quella luce appartenga al dono della meditazione, non potrà certamente l'anima tenere uno stesso sguardo stabilmente fisso in Dio; ma potrà però con l'ajuto di quel lume puro conformarsi, umiliarsi, sperare, rassegnarsi a fare altri atti proprj di un tale stato. Anzi tutte le anime, poste in queste aridità, (o possano contemplare, o no) debbono di tanto in tanto esercitarsi ne' predetti atti, in cui sta tutto il profitto delle loro purghe.

57. Avvertimento II. Appena troverrà il Direttore anima desolata, a cui non paja di essere stata abbandonata da Dio, e che perciò non provi qualche pusillanimità, e scotamento. Avverta però di non prestare alcuna credenza a queste loro false apprensioni; ma sappia distinguere tra gli abbandonamenti della parte inferiore, e sensitiva, e gli abbandonamenti della parte superiore, e razionale. Accordi loro di essere abbandonate nella parte inferiore, e più bassa dal senso vile: perchè a questa in realtà non si comunica più da Dio alcun conforto; ma non accordi loro mai di essere lasciate in abbandono nella parte più alta, e più nobile, ch'è la ragionevole, perchè in quanto a questa parte Iddio le assiste più che prima, benchè lo faccia occultamente per mezzo d'una luce intellettuale, ch'è loro ignota, non essendo ancora capaci di sentirla, o discernerla per la sua molta spiritualità. Anzi le consoli con dir loro, che Iddio le abbandona nel senso, per avvantaggiarle nello spirito, e che non vuole che abbiano un certo sentimento circa le cose sopranaturali; perchè vuole che giungano per questa via ad operare, senz'alcun allettativo, con più fina virtù.

58. Avvertimento III. Avverta ancora il Direttore a non dar fede a tali anime, quando dicono, che non possono più far orazione, non possono alzar la mente a Dio, e neppur chiedere il loro bisogno; che pur sarebbe loro di qualche sollievo. E' vero, che non possono più orare, nè chiedere con quell'ardore, e con quella facilità, con cui faceano prima nelle loro orazioni: ma possono far tutto con la volontà; sì perchè è libera, come prima; sì perchè è assistita da Dio con ajuti particolari, benchè occulti, come dinanzi ho detto. Anzi il tempo della desolazione è il più proprio per domandare, per chiedere, per esporre a Dio le proprie afflizioni; per mettergli sotto gli occhi le proprie miserie, per alzare le voci al cielo, per esclamare, per implorare mercè. Come fece il nostro Redentore nell'orto di Getsemani, ove ridotto dalla desolazione, e dal tedio all'estrema agonia, non abbandonò l'orazione, ma la prolungò con eroica costanza: *Factus in agonia prolixius orabat* (*Luca* 22.43.) E come insegna doversi fare in tempo di tali aridità S. Lorenzo Giustiniani: *Tunc quidquid meditanti offertur, desipit; quidquid cogitare disponit, inconcussum præ ariditate spiritus derelinquit: nihil sapit, nihil delectat, nil reperitur, pascat quod affectum: quin potius ubique tenebræ densissimæ palpantur, ubique sterilitas sentitur, quasi prius nihil dulce gustatum sit: fiunt quoque intus fragores, tonitrua, coruscantes immissiones per Angelos malos, ut avertant a sua stabilitate animum, faciantque illum ab oratione cessare. Eo autem tempore, quo hæc fiunt, orationis actus prætermittendus non est, sed perseveranter custodiendus.* (*Tract. de Perf. Monast. cap.* 18.).

59. Avvertimento IV. Troverrà il Direttore anime afflitte da queste aridità purgative, a cui non solo parrà di non potere più orare, ma di non poter neppur fare un atto di virtù; tante sono le ripugnanze, le difficoltà, e le contraddizioni interiori, che incontrano in operare il bene. Nè di ciò si maravigli punto; perchè anche S. Paolo, benchè rapito al terzo cielo per esservi spettatore della gloria di Dio, era costretto a dire: *Velle adjacet mihi; perficere autem bonum, non invenio* (*ad Rom.* 7. 18.). Ma avverta però che in tali anime questa impotenza non vi è. Ciò ch'elleno non possono fare, si è, concordare la parte inferiore con la superiore, ed il senso con lo spirito. Ciò che non possono ottenere, si è che l'appetito sensitivo irritato da tanta aridità non contraddica alla loro buona volontà. Ma questo non pregiudica all'esercizio delle virtù; perchè per operare virtuosamente, e con merito, basta che la volontà si opponga alle ripugnanze del senso, gli vada contra, e non operi secondo il di lui istinto brutale, ma solo secondo il dettame della ragione, e della fede. Così spiega S. Tommaso le sopraccitate parole di S. Paolo: *Scilicet per gratiam jam reparato, ex operatione divinæ gratiæ, per quam quidem gratiam non solum bonum, sed etiam aliquid boni facio, quia repugno concupiscentiæ, & contra eam ago ductus spiritu; sed non invenio in mea potestate, quomodo illud bonum perficiam, ut scilicet totaliter concupiscentiam excludam* (*Lect.* 3.). Faccia animo dunque il Direttore a tali persone con dir loro, che vincendo le grandi difficoltà, che provano in fare del bene, nulla si toglie di merito, nulla di lustro al loro operare, che combattano generosamente contra il senso ribello, e si assicurino, che quando parrà loro di non fare alcun bene, allora ne faranno più.

60. Avvertimento V. Troverrà il Direttore che altre anime, che in istato di grande aridità non lasciano un punto delle loro consuete orazioni, combattono con gran fortezza contra le ripugnanze della parte sensitiva, e le vincono con gran coraggio: ma pure vivono afflitte; perchè credono, che tali opere buone fatte con difficoltà, e senz'alcun sentimento, sieno atti freddi insipidi, e di niun

vissuo valore su gli occhi di Dio, a cui desiderano di piacere. Avverta il Direttore, che non potrà consolare quest' anime, come si conviene, se non le toglie di errore, mostrando loro, che gli atti di virtù, spogliati di ogni sensibilità, anzi fatti con interne contraddizioni, sono di gran valore avanti a Dio, e di ordinario più accetti al Signore di questi altri atti, che si fanno con gran gusto, e sapore sensibile. E però dica loro che il merito delle nostre orazioni (principalmente almeno, ed *in causa*) non consiste nell'affetto saporoso, e divoto dell' appetito sensitivo; e. g. in quella tenerezza, o dolce ardore, che prova il cuore, amando noi Iddio: ma consiste negli atti della nostra volontà, ch' essendo spirituali, neppur si possono da noi sentire. La ragione è chiara; perchè la sola volontà possiede quella bella dote indispensabilmente necessaria per meritare, di essere in se stessa, ed immediatamente libera nel suo operare.

61. Aggiunga, che gli atti di maggior merito appresso Iddio non sono quelli, che si sentono più, ma bensì quelli, che con più perfezione, e con più vigore si fanno dalla nostra libera volontà. Finalmente conclude, che tali appunto sono gli atti delle virtù, che si praticano dall'anima in mezzo alle sue più fiere aridità; primo, perchè la volontà allora non opera il bene, mossa da alcuna consolazione, o dolce sentimento, essendo già sbandito dal cuore ogni affetto; ma mossa sola dal motivo della virtù, e perciò non manca a' suoi atti virtuosi la debita perfezione: secondo, perchè dovendo allora la volontà superare le ripugnanze della parte sensitiva, non può operare gli atti di virtù senza farsi gran forza, e sforzandosi, convien che li faccia con più intensione, e con più vigore. Onde siegue, che gli atti buoni fatti in tempo di aridità, essendo d'ordinerio più perfetti, e più vigorosi, debbano esser anche i più meritorj, e i più graditi a Dio, benchè per altro pajano secchi, aridi, freddi, stentati, ed insipidi. Inteso che abbia la persona queste verità, non potrà a meno di consolarsi, e di prender animo grande a superare tutte le ripugnanze della parte inferiore, ed a persistere costantemente nel fuoco della sua purga, finchè piacerà a Dio di tenervela; il che è appunto quello, che da lei si brama.

62. Avvertimento VI. Troverrà finalmente il Direttore altre anime, a cui pare che riuscirebbe loro comportabile l'aridità che provano nelle loro orazioni, e le difficoltà che fuori dell' orezioni incontrano in operare il bene; se esse non ne fossero la cagione co' loro peccati passeti, co' loro mancamenti presenti. Ma il vedersi in colpa di quel male, che provano, fa, che continuamente si rammarichino, si rattristino, e non sopportino con pace la loro purga. Avverta il Direttore, che non dee contraddire a tali anime nella loro persuasione per troppo vera; ma debbe usare ogni sforzo, acciocchè da una tal persuasione cavino affetti totalmente diversi. Accordi loro, che da' peccati fatti per lo passato hanno origine le aridità presenti, e che Iddio con esse, quasi con un' aspra lima, vuol consumare la scoria di tente loro colpe. E che per questo? Si hanno ad inquietere? Si hanno ad agitare? Hanno a vivere mal contente? Tutto l' opposto: anzi hanno ad umiliare, conoscendosi ree: hanno ad abbassare la testa vedendosi meritevoli di tali pene: honno a conformarsi con tutta pace al divino volere, che con tanta equità l' affligge per loro bene: henno a dire con quiete quelle parole, che Eliu consigliava a Giobbe: *Peccavi, & vere deliqui; &, ut eram dignus, non recepi* (cap. 33. 27.) ho peccato, ho peccato tante volte: merito peggio. Pensino alle pene, che si sono meritate nell' altra vita; e non paja loro strano che Iddio cambj loro i supplici eterni dell' Inferno co' tormenti atroci del Purgatorio in un picciolo purgatorio terreno. Accordi pure loro senza contrasto, che vengono le aridità, o che almeno si prolungano per gli loro quotidiani difetti. Dunque avranno a turbarsi? ad amareggiarsi, a sconfortarsi? avranno a vivere inquiete? Anzi tutto al contrarie: hanno da pentirsi, henno da umiliarsi, hanno da diffidare affatto di se stesse vedendo la loro debolezza, e mettere tutta la speranza in Dio: ed hanno poi a seguitare a servirlo con cuore aperto, senza diffidenza, senza tristezza, senza inquietudine, e senza pusillanimità. Così fece il S. Giobbe, che ripreso da Dio in tempo della sua gran purga per qualche difetto commesso circa il modo di parlare, non s'inquietò, non si abbattè, non si scorò; ma si umiliò avanti a Dio, e si pentì di vero cuore dicendo: *Ipse me reprehendo, & ago pœnitentiam in favilla, & cinere* (cap. 41. 6.)

63. Avvertimento VII. Avverta sopra tutto il Direttore, che l' anime, che si trovano in grendi, e penose aridità, non lascino le loro consuete orazioni, la frequenza de' Sacramenti, le penitenze afflittive del

corpo, e l'esercizio delle sode virtù, non ostante qualunque ripugnanza, e difficoltà, che loro si attraversi per ritardarnele; perchè in questo consiste la sostanza del loro profitto; e non nel ricuperamento di quei sentimenti grati, e divoti, di cui elleno si dolgono tanto in vedersene prive. Avverta, che sempre più si profondino nella bassa cognizione di se stesse, e questo cavino sempre dalla vista, ed esperienza, che hanno in questo stato delle proprie miserie. Avverta, che se ne stiano sempre conformate, e quiete nella volontà di Dio, e che non pensino mai al termine delle loro afflizioni, pronte a portar la croce fino alla morte; giacchè questi sono i fini, che Iddio pretende ottenere da loro, con tenerle nel crogiuolo di queste pene. Sopra tutto avverta, che non diano in diffidenze, in isgomenti, in pusillanimità; perchè non vi è cosa, che più di questa si opponga al buon esito delle loro purghe. La ragione è manifesta. La speranza fa nell'anima quegli effetti, che gli spiriti vitali fanno nel corpo, di dar forza, e lena alla volontà, per operar con virtù. Or siccome non può camminare un corpo destituito dagli spiriti, ed affatto esausto, anzi talvolta è costretta ancora a cadere; così non può camminare, ed andare avanti nella via della perfezione un'anima, a cui manchi la speranza, ma necessariamente debbe illanguidirsi, e tra tant' intoppi, che s' incontrano nell'aspro cammino di queste purgazioni, debbe in tanto in tanto inciampare, e bruttamente cadere. Ed in verità io credo, che la rovina di quell' anime, che in mezzo a queste purghe si allentano, danno in dietro, ed in vece di perfezionarsi, si perdono, nasca sempre da mancamento di isperanza; perchè tolta questa, o indebolita, non vi è più vigore per combattere, non vi è più forza per vincersi, non vi è più lena per andare avanti, massime in una via sì scabrosa. In questo dunque il Direttore stia vigilante, che l'anima desolata non cominci a diffidare, ad abbattersi: venga ciò, che può mai venire; accada ciò, che può mai accadere, sempre si ha da sperare in Dio; perchè non vi è, ne vi può essere ragione di diffidare della sua gran bontà, e di non star bene appoggiato alle promesse chiare, ch'egli ci ha fatte, di soccorrerci, ricorrendo noi a lui con vera fede. Per questo stesso fine faccia sempre animo a tali penitenti, sempre allarghi loro il cuore; prometta loro assistenza da Dio, e gli assicuri, che riceveranno da lui perfezione grande in questa vita, e gloria grande nell'altra vita, se gli saranno fedeli in quelle prove, che dispone fare di loro: come dice opportunamente S. Bonaventura, parlando di queste anime combattute: *Misericors autem Deus: quo difficilius quis in tentationis pugna certaverit, eo magis perfectionis gratiam recipiet in præsenti, & majoris gloriæ præmium in futuro* (*Procef. 4. Relig. cap. 6.*) Avverta finalmente il Direttore, che i documenti, dati in quest' ultimo numero, non solo valgono per le aridità, di cui abbiamo finora parlato, ma anche per gli altri mezzi purgativi, di cui parleremo ne' seguenti capi: e però mentre si tratta di purghe passive, debbono aversi sempre avanti gli occhi.

CAPO VII.

Si espone il secondo mezzo, di cui Iddio si serve per la purga del senso, ed è un assedio diabolico tormentosissimo, ch' egli permette nell' anime, che tiene in tali purghe. Si spiega in che consista un tal assedio, e quanto loro convenga.

64. Siccome può un Capitano mettere l' assedio ad una Città nemica, circondandola al di fuori con le sue armi, e tormentandola col ferro, e col fuoco; e può ancora, entrandovi dentro con le sue armi vittoriose, prender di essa pieno possesso: così il demonio, nostro giurato nemico, può tenere qualche persona in assedio, molestandola al di fuori in mille guise, e può giungere ancora ad aver di lei (in quanto al corpo però, non già in quanto all' anima) assoluto possesso. E benchè nella nostra lingua Italiana, ed anche nella Latina, l' essere assediato, e l' essere posseduto dal demonio indica l' istessa cosa, come si può vedere nella parola *Ossesso*, la quale nell' uno, e nell' altro idioma significa Energumeno, o Spiritato, ch' è quanto dire, posseduto da' maligni spiriti; contuttociò tra l' uno, e l' altro vi è gran diversità: e molto bene ve la conoscono i Teologi e Scolastici, e Mistici, tra quali Araldo Garzeo, dice così: *Communis Theologorum distinctio hoc discrimen statuit inter obsessos, & possessos; quod in his sit dæmon, sicut erat in statuis Idolorum nonnumquam; illos vero extrinsecus tantummodo divexet, obsideat, aut comitetur* (*ad cap. 11. Collat. 7.*) Ma molto più debbe una tal differenza riconoscersi da noi in materia di purghe; mentre l' assedio diabolico è proprio di quell' anime, che Iddio vuol purificare, ed innalzare a gran perfezione: ed il

ed il più delle volte ad alta contemplazione ancora; ma non è già propria di tali anime la possessione demoniaca. Posto questo, già vede il Lettore, quanto convenga che io mostri la diversità, che passa tra l'essere posseduto, e l'essere assediato dal comune nemico; acciocchè ne' capi susseguenti possa egli meglio intendere gli effetti dolorosissimi di questo assedio infernale.

65. La possessione diabolica, ch'è propria de' soli Energumeni, *consiste in una speciale potestà, o dominio dispotico, che il demonio prende sopra il corpo di alcuna persona, e sopra i suoi sensi, ed umori corporei, ad onta di ogni sua contraddizione, e ripugnanza*. Se il Lettore osserverà attentamente queste parole, vedrà che per essere alcuno posseduto dal demonio, non basta che entri l'iniquo nel di lui corpo, ed anche vi produca effetti perniciosi alla sua eterna salute: altrimenti saremmo tutti Energumeni, perchè non vi è uomo in questo mondo, nel cui corpo non penetri qualque volta il traditore, per fabbricarvi le sue tentazioni per mezzo della commozione degli umori viziosi, e del risvegliamento di specie prave, e peccaminose. La possessione demoniaca richiede di più, che il demonio entri in un corpo, e vi si fermi con dominio sopra di quello; e con potestà (permettendoglielo però Dio) di disporre de' di lui sensi, ed umori a proprio arbitrio. Così dice S. Tommaso: (*Quodl. 1. art. 4.*) *Ita ut per operationem non intelligatur sola motio; sed quacumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo*. Ecco che il S. Dottore richiede per la possessione diabolica, che il demonio si unisca al corpo, vi presieda, e lo contenga, cioè lo tenga soggetto, il che è lo stesso che dire, abbia dominio dispotico sopra di lui.

66. Nella Sacra Istoria del nuovo Testamento manifestamente si scorge questa tirannica potestà del demonio sopra de' corpi umani, ch'egli possiede, e specialmente in quel Fanciullo liberato dal Redentore, che dal demonio era gettato ora nell'acqua, ora nel fuoco: *Nam sæpe cadit in ignem, & crebro in aquam* (*Matth. c.17.14.*). E nel muto; e nel cieco e muto insieme, ambidue Energumeni, a cui il demonio con umori nocivi, o con altr'arte maligna avea viziato l'organo della vista, e dell'udito: *Ecce obtulerunt ei hominem mutum, dæmonium habentem; & ejecto dæmonio locutus est mutus* (*Matth. cap. 9. 3.*). *Tunc oblatus est ei dæmonium habens, cæcus, & mutus, & curavit eum* (*ibid. cap. 12. 22.*) ed in que' due miseri indemoniati, che posseduti dal nemico infernale, erano portati a vivere a guisa di fiere nelle caverne de' monti, ed infierivano come mostri indomiti contra se, e contra chiunque si abbattesse a passare per la pubblica via: *Occurrerunt ei duo habentes dæmonia, monumentis exeuntes, sævi nimis, ita ut nemo posset transire per viam illam* (*Matth. cap. 8. 28.*) Or chi può dubitare, che sopra i corpi di questi, e di altri Energumeni sanati da Cristo avesse preso il demonio un molto particolar dominio; mentre de' loro sensi, e de' loro umori, e delle loro membra facea sì mal governo?

67. Avrà anche osservato il Lettore, che nella definizione di questo diabolico possedimento ho parlato sempre de' corpi, nè mai ho fatto alcuna menzione dell'anima: perchè sopra questa non hanno, nè possono avere dominio alcuno gli spiriti infernali, neppure in que' casi, in cui loro si concede tutta la potestà sul corpo vile, anzi neppur possono immediatamente entrare nelle potenze ragionevoli di tali anime per cagionarvi qualche sconcerto; perchè questi sono gabinetti sempre chiusi, ed inaccessibili non solo a' diavoli dell'Inferno, ma anche agli Angeli del Paradiso. Posi quella parola *immediatamente*, per significare, che sebbene non può il demonio mettere il piede nelle potenze spirituali di un Energumeno, può però per mezzo della fantasia, o impedire affatto, o alterarle in modo, che non procedano con libertà ne' loro atti.

68. Ognuno sa, che il nostro intelletto, finchè è unito al corpo, non può operare senonchè con dipendenza dall'immaginativa. Se però questa o sia impedita, come accade ne' dormienti, in cui questa potenza rimane sopita; o sia sconcertata, e guasta, come succede negli stolti; o sia alterata, come avviene negli ebri, e ne' furiosi: non può più l'intelletto produrre le sue cognizioni spirituali, e per conseguenza neppur la volontà i suoi atti liberi. Or siccome il demonio ha negli Energumeni pieno possesso sopra la loro fantasia, ch'è potenza corporea; così può addormentarla, può intorbidarla, può accenderla con gran vivezza: onde l'anima non possa valersi dell'intelletto, o servendosene, non possa operare con libertà. Così veggiamo, che gli spiritati, investiti dal demonio, talvolta prorompono in grida scomposte, in atti sconci, in parole empie: interrogati poi di ciò, che hanno fatto, o hanno detto, di nulla si ricordano; segno manifesto, che la fanta-

tasia dal demonio era sopita. Altri poi veggiamo, che sono trasportati con impeto insuperabile ad atti feroci, come accadeva a que' due Energumeni dell' Evangelio, che si scagliavano a modo di mastini contra de' passeggieri; segno chiaro, ch' erano da' demonj rapiti per mezzo della fantasia, e di passioni veementi a quegli atti crudeli, in cui si può fondatamente credere che non vi fosse libertà, o vi fosse molto imperfetta. Sicchè voglio inferire, che il demonio, benchè non possa entrare nelle potenze spirituali degli Energumeni, nè abbia sopra di esse potestà alcuna; può però molto operare in quelle per mezzo della fantasia, che tiene soggetta al suo barbaro dominio. Così dice il Sanzio dottissimo interpetre: *Experientia compertum est, idque a dæmoniacis sæpe audivimus, interdum eos a dæmonibus esse correptos, ut nihil norint, aut sentiant; interdum cum integris sensibus, & rationis, & mentis omnino compotes, agitantur ita vehementer in rem aliquam indecoram, & turpem, ut quasi impotes sui ferantur ad ea, quæ proponuntur animo, præcipites* (*in* 1. *Regum cap.* 18.).

69. Finalmente avverto, che nella definizione posta di sopra non mi sono uscite a caso dalla penna quell' ultime parole, in cui dico, che tutto questo accade ad onta di ogni contraddizione, e ripugnanza della persona, che soffre un tal possedimento diabolico. Ve l'ho messe a bella posta, per contraddistinguere gli Energumeni da quelle persone infelici, che hanno dentro di se il demonio, ma chiamatovi da loro stesse con patti scellerati, ed empj. Tal' era la Pitonessa consultata da Saulle, che portava in petto un demonio, da cui a tempo opportuno ricevea le risposte (*Reg. lib.* 1. *cap.* 28.) Tale l'altra Pitonessa liberata da S. Paolo (*Act. cap.* 16.) che in virtù del demonio, che avea seco, svelava cose occulte con molta ammirazione del Popolo, e lucro de' suoi padroni. E tale fu Socrate, Principe de' Filosofi, di cui dice S. Agostino (*lib.* 8. *de Civ. cap.* 18.) che fino da' suoi primi anni portò seco un demonio familiare, con cui si consultava, e ricevea risposte ne' suoi dubbj. Tutti questi non erano Energumeni; perchè sebbene avevano il demonio in seno, non però ve lo teneano come nemico intruso da se stesso contra lor voglia, ma come amico, e domestico, invitato da loro con patti iniqui.

70. Premessa questa breve, ma importante notizia circa la possessione diabolica, dico, che la detta possessione non si appartiene alle purghe del senso, di cui ragioniamo nel presente trattato, voglio dire, che non si appartiene a quelle purghe, che sono indirizzate alla perfezione del soggetto, e bene spesso all' acquisto della divina contemplazione. Fondo questa proposizione in due verità. La prima, che la possessione demoniaca non suol darsi da Dio all' anime buone, che vuol perfezionare; ma bensì all' anime ree, che vuol punire. La seconda, che una tal possessione non par mezzo opportuno per introdurre nell' anime la perfezione, e molto meno la celeste contemplazione. Mostro la prima verità con l' autorità di S. Paolo, il quale consegnò al demonio quel Fornicario immondo della Città di Corinto: *Jam judicavi, ut præsens . . . . . tradere hujusmodi satanæ in interitum carnis* (1. *ad Corinth. cap.* 5. 5.) E lasciò nelle mani di Satanasso Imeneo, ed Alessandro perfidi bestemmiatori: *Ex quibus est Hymeneus, & Alexander, quos tradidi satanæ, ut discant non blasphemare* (1. *Timoth.* 1. 20.). Nè fu già questa una pena meramente spirituale, come vogliono alcuni Espositori, ma fu vera pena corporale, per cui rimasero quegl' infelici posseduti da' demonj, ed in mille guise straziati nelle loro membra, come asseriscono comunemente i sacri Interpreti insieme con l' Angelico Dottore, il quale parla così su questo proposito; *Mandavit ergo Apostolus Corinthiis, in ejus auctoritate tradere prædictum fornicarium Satanæ corporaliter vexandum* (*Lect.* 1, *in cap.* 5. *ad Corinth.* 1.) E nella lezione quarta torna a dire lo stesso: *Fuit excommunicatio Apostoli tantæ virtutis, quod excommunicati mox corripiebantur a diabolo, & corporaliter vexabantur*. Donde può giustamente dedursi, che il possedimento diabolico è di sua natura ordinato alla punizione de' peccatori, ed alla vendetta de' loro falli. Potrei confermar questo con altra autorità de' SS. Padri. Ma vaglia per tutti Sant' Agostino, il quale lo afferma quasi con l' istesse nostre parole, dicendo, che il demonio supera solo, e soggetta al suo fiero dominio que' miseri, che sono rei di peccato: *Non enim aliquem vincit, vel subjugat, nisi societate peccati* (*de Civit. lib.* 10 *cap.* 22.). E la ragione sembra a me manifesta: perchè è molto giusto, e ragionevole, che chi si è soggettato al demonio nell' anima, e gli si è fatto schiavo con la colpa, gli stia qualche volta soggetto anche nel corpo, e provi anche sensibilmente gli effetti della sua fierezza: e così divenga cauto, e guardingo a non porre mai

più

più la propria anima nelle mani di uno spietato tiranno. Anzi impatino altri a spese altrui a temere il peccato, che li può render miseri in questa vita ancora.

71. La seconda verità accennata di sopra, che la possessione demoniaca non sia mezzo idoneo al conseguimento della perfezione, e molto meno della contemplazione soprannaturale, ed infusa, si persuade con questa chiara ragione, che la perfezione Cristiana dipende dall'esercizio libero, e continuo delle Cristiane virtù, il quale viene frequentemente impedito dal possedimento diabolico; perchè agli Energumeni, come abbiamo già mostrato, spesso il demonio o toglie affatto la libertà, o la rende loro debole, ed imperfetta; sicchè gl'infelici o non possono praticar le virtù, o non le possono certamente praticare con perfezione. E però non è verisimile, che Iddio volendo render un'anima perfetta, e contemplativa, si serva di un mezzo sì sproporzionato, e sì alieno dalla sua intenzione, e dal suo fine. Onde riman concluso per ogni verso, che la possessione diabolica non è mezzo atto a quelle purghe passive del senso, di cui noi presentemente ragioniamo.

72. Ma io molto bene mi avveggo, che qui il Direttore dovrebbe oppormi l'esempio di varie persone, che non erano peccatrici, ma sante, ed pure furono dal demonio possedute, e acerbamente straziate. E. g. l'Abbate Mosè (*Cassianus collat. 7. c. 27.*), che in una conferenza spirituale tenuta coll'Abbate Macario, fu sorpreso dal demonio, ed aspramente trattato, fino ad esser costretto da quello spirito immondo a cibarsi dello sterco umano, e quella Monaca pia, e religiosa, riferita da S. Gregorio, (*lib. 1. Dialog. cap. 4.*) che mangiando un poco di lattuga colta dall'orto domestico, ingoiò in quel poco cibo il demonio: e l'Abate Alessandro, (*Resovaidus in vit. SS. PP. lib. 10. cap. 32.*) che sull'estremo della sua vita restò invasato con istupore de' Monaci, a cui era ben nota la sua gran bontà, e dopo dieci giorni di sì fiero travaglio se ne morì: e quell'altro Monaco celebre in tutto l'Oriente, (*idem lib. 4. c. 15.*) per gli miracoli, e per la prodigiosa virtù di liberare gl'indemoniati, il quale chiese a Dio, ed ottenne di rimaner egli Energumeno, e di cadere in mano di quegli stessi demonj, a cui era stato per lo passato sì formidabile: ed altri Servi di Dio, di cui pure riferiscono l'Istorie Ecclesiastiche, essere stati posseduti dagli spiriti infernali, e trattati con gran fierezza.

73. Ma si assicuri il Direttore, che tutti questi esempj nulla provano contra quello, che noi abbiamo di sopra stabilito: perchè sebbene le predette possessioni diaboliche accaddero in persone sante, non furono però loro permesse da Dio direttamente, come purghe conducenti a gradi di più sublime perfezione, e di alta contemplazione (il che è appunto quello, che noi abbiamo preteso di stabilire) ma solo in pena di alcuni peccati di que' gran Servi di Dio, che sebbene non erano gravi, ma soltanto leggieri, ciò non ostante però in persone di tanto merito erano considerabili; e Iddio volle far loro conoscere con un gastigo sì atroce, quanto gli fossero dispiaciuti, acciocchè essi, ed altri a loro esempio imparassero a temere tali colpe. Ed in fatti l'Abate Mosè restò invasato per qualche parola aspra, e piccante escitagli della bocca contra l'Abate Macario in quella conferenza di spirito. La Monaca rimase indemoniata per un atto di gola, e di voracità commesso in mangiare la detta erba: il Monaco, che domandò a Dio di essere oppresso dal demonio, ciò fece per liberarsi da una gran tentazione di vanità, che gli sorgea nella mente a vista de' suoi miracoli: ed è molto probabile, che in tali tentazioni vi fosse intervenuta qualche aderenza colpevole di volontà, di cui volesse Iddio punirlo, ed insieme liberarnelo con quel diabolico possedimento. Lo stesso dico dell'Abate Alessandro, di cui può giustamente credersi, che Iddio castigasse in morte qualche colpa veniale da lui commessa in vita.

74. Aggiungo a tutto questo, che l'invasazioni demoniache ora accennate furono brevissime. L'Abate Mosè fu prestamente liberato dal demonio per l'orazione dello stesso Abate Macario; e ne fu anche subito liberata la Monaca dal Santo Abate Equizio. L'invasazione dell'Abate Alessandro durò solo dieci giorni, e pochi mesi durò quella dell'altro Monaco sopraccitato. Dove che le purghe passive, che Iddio fa per mezzo del demonio, se sieno indirizzate al conseguimento della perfezione, e della divina contemplazione sono lunghissime: durano anni, ed anni replicati, e talvolta decine, e quindicine di anni interi, come l'esperienza dimostra. Sicchè anche per questo titolo si vede, che la possessione diabolica, qualora accada in persone di gran merito, e di singolare bontà, non appartiene alle purghe del senso, di cui noi ora trattiamo.

75. Trovando dunque il Direttore qualche persona energumena, sopra il cui corpo

po abbia preso il demonio possesso, non l'abbia in conto di persona posta in purga, nè pratichi con essa lei que' precetti, che sogliono prescriversi all'anime, che Iddio tiene in questo stato. Ma procuri bensì, che con la pazienza, e rassegnazione dia soddisfazione a Dio per le sue passate colpe, e ne procuri una seria, e costante emendazione: giacchè questi sono i fini, che ha Iddio in permettere al demonio il possesso sopra de' corpi umani, almeno di quelli, che sono giunti già all'uso della ragione, e sono capaci di peccare. Potrà ancora (se la carità ve lo spinga) proccurarne la liberazione con mezzi prescritti dalla Santa Chiesa.

76. Veniamo ora a dichiarare, in che consista l'assedio diabolico, ch'è appunto quel mezzo purgativo, di cui Iddio si serve per perfezionare le anime, e condurle per mezzo di esso, se non sempre, almeno molto frequentemente a qualche grado di straordinaria contemplazione. L'assedio dunque diabolico consiste in questo, che *uno, o più demonj per ispeciale permissione di Dio, stiano abitualmente attorno qualche persona, per tormentarla in modo straordinario*. Per bene intendere questa dichiarazione, convien riflettere sopra ciascuna parola di essa. Dissi, che il demonio sta attorno a tali persone, per distinguer l'assedio dalla possessione diabolica, perchè in questa il demonio sta dentro il corpo dell'Energumeno stabilmente, o in alcuna parte di esso, e vi ferma la sua stanza, come in luogo, di cui ha già dominio. Ma nell'assedio diabolico sta solamente attorno la persona, che tiene assediata, come un Capitano sta attorno la piazza, che tien ristretta con le sue armi; e ciò che più rileva, non ha potestà alcuna, nè alcun dominio sopra il di lei corpo. Si mostra questo manifestamente: perchè terminato il tempo della purga, il demonio senza esorcismi, senza precetti, e senz'alcuna particolare industria, che si adopri per discacciarlo, scioglie da se stesso l'assedio, e se ne parte: il che non farebbe certamente, se avesse acquistato possesso sopra quel corpo: come di fatto non abbandona mai i corpi degli Energumeni, sopra cui ha dominio, senonchè astretto da potestà superiore. Io non niego però, che il demonio entri molte volte anche nel corpo di quegli, attorno a cui ha posto l'assedio, per risvegliarvi tentazioni veementi, e dolori atroci; come spiegherò ne' seguenti capi: ma non vi entra già come possessore, e padrone: ma solo come insidiatore, ed estraneo, che dopo aver fatto quel danno, che gli è stato da Dio permesso, dee ritirarsi: ed allora la persona non sente più cosa alcuna molesta al di dentro, benchè possa esperimentarla al di fuori.

77. Dissi, che il *demonio sta abitualmente attorno alla persona da lui assediata, per tormentarla in modo straordinario, e che ciò accade con ispeciale permissione di Dio*. Tutto ciò lo dissi, per distinguere questo assedio diabolico da quegli assalti, che tutti riceviamo da' nostri infernali nemici, finchè viviamo in questa valle di pianto, o per dir meglio, in questo campo di battaglie. Ma acciocchè ben s'intenda ciò, che volli con questo significare, presuppongo quella dottrina insegnata dal Maestro delle Sentenze, e ricevuta comunemente da' Teologi, che siccome Iddio al primo comparire che fa ogni uomo alla luce del mondo, gli assegna un Angelo, che lo custodisca, lo diriga, lo guidi per questo mar di miserie, e lo conduca al porto della sua eterna beatitudine; così Lucifero, che come vilissima scimia vuol contraffare tutte l'opere di Dio, destina ad ogni uno che nasce, un demonio, che lo molesti con le suggestioni in tutto il corso della sua vita, ed usi ogni strattagemma, ed ogni arte per trarlo in perdizione. Quindi siegue, che non vi è uomo nel mondo, che di tanto in tanto non sia assalito da questo demonio, deputato a proccurare la sua eterna rovina; e che di tanto in tanto non sia da lui combattuto con l'armi di varie tentazioni. Ma tutto questo però non basta per formare quell'assedio diabolico, di cui parliamo, perchè siccome non si dice mai, che il nemico assedj una Città, se solo le dia qualche assalto, e poi se ne parta; ma si richiede di più, che si fermi stabilmente sotto le sue mura, e la tenga per qualche tratto di tempo cinta con le sue armi; così non dee dirsi, che sia assediato dal nemico infernale quello, che riceve da lui qualche attacco di tentazione, come accade ad ogni Cristiano; ma debbe abitualmente, e quasi di continuo essere da lui tormentato in mille guise: onde si vegga, che gli sta sempre a lato, e sempre veglia a' suoi danni.

78. In oltre i tormenti, con cui abitualmente lo affligge, debbono essere straordinarj; perchè siccome un Capitano usa tutte le arti più potenti per espugnare la Città nemica: così il demonio non si contenta di molestare quelle persone, che tiene in istretto assedio con le tentazioni ordinarie, con cui assale ogni sorta di persone, ma le tormen-

menta, le affligge, le agita, le addolora in modo tanto strano, che pare non possano credersi da chi non abbia una lunga, e grand' esperienza di tali combattimenti. Ma perchè non può l' iniquo far contra di noi alcun attentato senza speciale permissione di Dio, ne siegue, ch' essendo affatto insolite le macchine, ch' egli muove contra quell' anime, che con tanto furore tiene assediate, debba anch' essere molto speciale la permissione di Dio circa un assedio sì formidabile. Il ch' è appunto tutto quello, che io in poche parole compresi nella predetta dichiarazione.

79. Inteso dunque cosa sia assedio diabolico, e come si diversifichi dalla possessione demoniaca, dico, che il detto assedio è uno de' mezzi purgativi, con cui Iddio perfeziona l' uomo in quanto alla parte sensitiva, e di ordinario senza di esso non lo conduce al grado di alta contemplazione. Si prova questo in più modi; e primo con l' autorità della Sacra Scrittura. Volendo Iddio promovere il Santo Giobbe a maggior perfezione, e tenere poi con esso lui una più stretta comunicazione, lo lasciò in mano del demonio, il quale fece de' suoi figliuoli, de' suoi servi, de' suoi beni, e della sua persona un crudo scempio: *Ecce in manu tua est* (*cap.* 2. 6.) Ma che altro fu questo, se ben si consideri, che un terribile assedio, con cui il nemico per ogni parte lo cinse con una squadra di grandi mali? Così dice S. Gregorio, parlando di quest' uomo pazientissimo: *Ecce ad feriendum invictissimum robur inimicus saeviens quot tentationum jacula invenit: ecce quot obsidionum machinamenta circumposuit: ecce quot persecutionum tela transmisit* (*in praefat. ad Moral. cap.*4.). S. Paolo dice di se stesso: *Datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae, qui me colaphizet* (2. *ad Corinth. cap.* 12. 7.). E questo fu altro, che un assedio diabolico, con cui non gli lasciava il demonio trovar quiete nè al di dentro, nè al di fuori: non al di dentro, percuotendolo continuamente con veementi tentazioni d' impurità; non al di fuori, assalendolo spesso con guanciate, e percosse? Come spiega Cornelio a Lapide: *Satanam saepe pugnis, & verberibus Paulum* (*uti & aliquando S. Antonium, & alios*) *impetivisse: ita ut dolor remaneret in corpore, quasi stimulus ex colaphis, & plagis a daemone acceptis: hoc enim plane, & proprie verba significant* (*in Epist.* 2. *ad Corinth.*). Circa i stimoli della carne poi dice così: *daemon, humores commovendo, sanguinem accendendo, spiritus generationi subservientes excitando, & inflammando, Pauli phantasiae turpes imagines objiciendo, concupiscentiam quasi sopitam, totque laboribus, inediis, aerumnis pene mortificatam suscitabat, & ad turpes libidinis motus commovebat, & acuebat*. E qui si noti, che fu dato a S. Paolo quest' assedio diabolico, affine di conservare in lui, ed accrescere lo spirito di straordinaria contemplazione, com' egli stesso attesta, dicendo: *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae, qui me colaphizet*.

80. Ma chi vuole rimaner meglio persuaso del pertinace assedio, in cui tengono i demonj l' anime a Dio più care, legga la vita di Sant' Antonio, scritta da Sant' Atanasio, e lo vedrà per lungo tempo circondato da eserciti di demonj, tutt' intenti ad espugnare con le arti, e più fiere, e più fine la sua fortezza. Legga la vita di S. Ilarione, scritta da S. Girolamo, e spesso lo mirerà dentro una squadra de' diavoli, congiurati tutti a vincere la sua costanza. Legga la vita di S. Maria Maddalena de' Pazzi, scritta da diversi Autori, e la scorgerà confinata a vivere per cinque anni continui in un lago di leoni; cioè di demonj, che a guisa di feroci leoni (com' ella stessa vide in un' estasi sublime, e n' ebbe a morire di orrore) le stavano sempre attorno, e per ogni parte l' assalivano, per abbattere il suo spirito invitto. Vegga la vita della Beata Angela di Foligno scritta da lei stessa, e sentirà quanto terribile fosse l' assedio, ch' ella intrepidamente da' demonj sostenne per più di due anni: (*In actis SS. per P. B. Antuerp. die* 4. *Janu.* 2. *Vitae.*) *Datus est mihi multiplex tentator, qui multiplici tentatione me affligat: affligor enim tam in corpore, quam in anima ab eisdem. Corporis enim sunt tormenta innumera a multis daemonibus multipliciter excitata .... Video quod daemonibus multis tradita sum, qui reviviscere faciunt vitia, quae horreo .... Unde intus in anima videtur mihi, quod sim tota circumdata daemonibus .... Rogate, ut diaboli exeant ab isto idolo .... Rogo vos omnes, ut rogetis istam justitiam Dei, ut non plus tradat extrahere daemonium ab isto idolo*. E per non allungarmi più in una cosa sì manifesta, legga il Direttore la Vita di qualunque Santo, o Servo di Dio, che giunse allo stato d' infusa contemplazione, e non ne troverà alcuno (se pure Iddio con questo non dispensò nelle leggi ordinarie, e comuni), che non soffrisse per lungo tratto di tempo i crudi assalti di questo assedio infernale.

81. Ma che maraviglia è, che i Servi di

Dio ſieno ſtati lungo tempo berſaglio delle tentazioni, e moleſtie de' diavoli aſſediatori, ſe Criſto ſteſſo, per dar loro eſempio, e coraggio, volle ſopportare queſto aſſedio diabolico? Quell'eſſer condotto il Redentore al deſerto, *ut tentaretur a Diabolo*, per eſſere tentato dal demonio, e d'idolatria, e di gola, e fino per eſſere da lui traſportato ſu del pinnacolo del Tempio: quell'eſſere in tempo della ſua Paſſione circondato da tanti manigoldi ſpietati, inſtigati tutti da' diavoli, come dicono i Sacri Interpreti, ad inferire contra lui; fu altro che un'oſſidione infernale (Certo che ſi, perchè lo diſſe lo ſteſſo Redentore di propria bocca: *Hæc eſt hora veſtra, & poteſtas tenebrarum* (*Luc. cap.* 22. 53.): il che ſu lo ſteſſo che dire, che in quell'ore, cioè in quel tempo, ſarebbe egli ſtato ſoggetto alla tenebroſa poteſtà dell'Inferno, e che ne avrebbe ſofferto intrepidamente i di lui fieri aſſalti.

82. La ragione poi, per cui conviene agli amici di Dio, maſſime ſe debbono aſcendere all'eminente poſto della contemplazione, ſoggiacere a tante, e sì oſtinate aggreſſioni diaboliche, ſi fonda nel grand' odio de' noſtri nemici, e nella gran bontà del noſtro celeſte Re. Sebbene è grande l'odio, che porta il demonio a tutti noi mortali, l'aſtio però con cui perſeguita l'anime, che attendono alla perfezione, è affatto ineſplicabile. Dice Abacuc, che queſte ſono il ſuo cibo eletto, a cui anela con avida fame: *Cibus ejus electus* (*cap.* 1. 16.). Ed in Giobbe ſi dice che quantunque ſieno tali anime un ameno giardino, ricco di acque limpide di purità, e d'innocenza; contuttociò non diſpera il temerario d'ingojarſele tutte in un ſorſo: *Et habet fiduciam, quod influat Jordanis in os ejus* (*cap.* 40. 18.) Se però vede, che alcuna perſona ſi ſtudia di piacere a Dio con l'eſercizio delle vere virtù, non lo può ſoffrire: la guarda come una Città ſuddita, obbediente, e divota a Dio ſuo gran nemico: le ſi pone intorno per rovinarla; l'aſſalta con furore, chiama altri compagni in ajuto, e tutt' inſieme la battono con colpi di mille tentazioni, di mille afflizioni, di mille pene, nè laſciano indietro alcuna induſtria, acciocchè cada nelle loro mani la Città nemica. Io queſto ſenſo appunto ſpiega San Bernardo le ſopraccitate parole della Sacra Scrittura: *Si magnum illud Eccleſiæ corpus conſiderare libet, facile ſatis advertimus, longe acrius impugnari ſpirituales viros, quam carnales . . . . Agit hoc ſane ſuperba ſemper invidioſa malitia, perfectiones quoſque vehementius pulſans; juxta illud, eſca ejus electa. Abſorbebit fluvium, & non mirabitur, & habet fiduciam, quod influat Jordanis in os ejus* (*in Pſal.* Qui habitat, *Serm.* 7.)

83. Dall'altra parte Iddio per l'amore, che porta a tali anime elette, allenta le catene a queſti ſchiavi d'Inferno: laſcia con iſpeciale permiſſione, che ſi ſcagliano contra loro con gran fierezza; che le percuotano con la battèria di gagliarde tentazioni, e che perſiſtano oſtinati per anni, ed anni replicati in un sì formidabile aſſedio; perchè ſa, che fra queſti contraſti, tra queſti combattimenti, e tra queſte pene ſi affina la loro virtù, e ſi rendono meritevoli di doni eccelſi. E queſto appunto, diſſe S. Agoſtino, è il fine, che Iddio ebbe fino dal principio, creando gli Angioli, che prevedea dover eſſere tentatori. *Non quia ipſum primitus condidit, vel initio malum condidit; ſed quia cum ſciret, eum ad hoc propria voluntate malum futurum, ut nobis noceret, creavit eum ad hoc, ut de illo bonis ipſe prodeſſet* (*Lib.* 11. *in Geneſ. ad litt. c.* 11.)

84. Aggiungo, che all'eſaltazione dee precedere l'umiliazione; ſecondo il detto di Criſto: *Qui ſe humiliaverit exaltabitur* (*Matth. cap.* 23. 12.): e ſecondo il detto dell'Apoſtolo: *Qui certat in agone, non coronabitur, niſi legitime certaverit* (2. *Timoth. cap.* 2. 5.): non ſi dà corona di gloria, ſenonchè a' forti guerrieri, che valoroſamente combattono; però dovendo un'anima ſalire alla contemplazione, ch'è il più alto poſto, a cui Iddio innalzi alcun ſuo ſervo fedele, conviene che le preceda un'umiliazione profonda, fino ad eſſer fatta ludibrio de' diavoli, e berſaglio infelice della loro fierezza; e dovendo aver la gloria di ſalire ad un tratto famigliare, ed amoroſo con Dio nelle ſue orazioni; dee prima tra ſunghi, e fieri combattimenti dar prova baſtevole della ſua fedeltà, e del ſuo valore.

85. Ma paſſiamo avanti: e dopo aver moſtrato, qual ſia l'aſſedio diabolico, e di quante maniere, e fatto vedere quanto queſto ſi convenga a quelle anime, che Iddio vuol purgare, per condurle a gran perfezione, e bene ſpeſſo a ſtraordinaria contemplazione; reſta di dichiarare, quali ſieno gli attacchi di queſto aſſedio tartareo, voglio dire, quali ſieno le moleſtie, e l'afflizioni, con cui i demonj inveſtono le perſone, che hanno preſo ad eſpugnare con gran furore. Prima parlerò delle moleſtie, che recano al corpo, poi delle moleſtie che apportano all'anima, ed andrò dando al Direttore quegli avvertimenti, che ſono neceſſarj alla direzione, ed alla condizione di tali

li persone, che si trovano ristrette in un sì crudo assedio.

CAPO VIII.

Si spiegano le molestie, che i Demonj arrecano al corpo in tempo del detto assedio diabolico.

86. Questa è la differenza, che passa tra gli assedj, che si mettono da' demonj alle persone spirituali, e quelli, che si formano attorno le città nemiche da' Capitani terreni; che questi prendono a tormentare con le loro batterie una parte sola della città, che vogliono vincere, e soggettare con le loro armi; ma quegli affliggono ogni parte del corpo umano con la batteria di mille pene. In quanto alla vista, sogliono rappresentarsi agli occhi delle persone, che prendono a molestare, in orride sembianze, per imprimere gran terrore, e spavento ne' loro cuori. Ora si fan loro vedere in forme orride di mostri infernali con fiamme nella bocca, con scintille negli occhi, con fumo nelle narici, come accadeva a S. Antonio Abate, e suole avvenire a molti altri; e talvolta con ferri infocati nelle mani, o altri istrumenti di pene, minacciando di voler fare delle loro membra un crudo strazio. Ora compariscono in apparenze spaventose di mostri terreni, e di leoni, e tigri, e di pantere, e di serpi, e di mastini, e si avventano alla vita de' servi di Dio, quasi che a divorarli; come succedeva a S. Maria Maddalena de' Pazzi, ed alla gran Penitente Caterina di Cardona, secondo la relazione, che ne fa S. Teresa nel libro delle sue Fondazioni. Alle volte senza farsi vedere, si fanno udire parlamentare tra loro, ed animarsi l'un l'altro a fare scempio crudele delle loro membra, acciocchè sopravvenendo poi improvvisi, incutano con le loro comparse maggior terrore: onde quei rimangono pallidi, smorti, tremanti, e ghiacciati per lo spavento.

87. In quanto all'udito fanno i maligni risonare all'orecchie di tali persone, che hanno preso ad espugnare con l'armi della loro perfidia, o sibili di serpenti, o muggiti di tori, o ruggiti di leoni, o urli di orsi, o ululati di lupi: sicchè par loro, che la cella, in cui orano, sia divenuta un antro o un covile pieno di fiere selvagge, e al grand' Antonio parea talvolta di avere attorno a se tutte le fiere sparse per quelle vaste solitudini. Altre volte fanno loro sentire urli acuti, grida scomposte, altissime strida, e quel ch'è peggio, parole impure, e bestemmie orrende da farli raccapricciar per l'orrore: e si sforzano fino talvolta di occupar loro l'orecchie con tanto strepito, e fragore di voci, che non possano sentire o le lodi di Dio, salmeggiando nel coro; o la parola di Dio, assistendo alle prediche; o le parole de' loro amici, conversando dimesticamente con esso loro. Sicchè S. Maria Maddalena de' Pazzi, assordata da tanto romore, si raccomandava talora alle Monache, che la raccomandassero a Dio, temendo di non soddisfare all'obbligo del divino Offizio, mentre lo recitava nel coro.

88. In quanto alla lingua, ed al palato, strane erano le molestie, che recavano i diavoli persecutori alla Venerabile Suor Veronica Monaca Cappuccina: gettavano su la mensa, e fra le vivande, che mangiava, cose laidissime, per muoverla a nausea, ed impedirle di prendere il necessario ristoro. A Suor Maria Crocifissa Satellico, Monaca Francescana, posta in tali purghe per molti mesi impedirono di prendere qualunque altro cibo, che non fosse nudo pane, ed acqua pura: e benchè ella si sforzasse di mangiare alcun' altra vivanda, non l'era possibile; perchè i demonj le inchiodavano sì fortemente le mascelle, che non potea con qualunque sforzo aprirle. Tentò molte volte la Superiora di aprirle la bocca con le sue mani, ma riuscì vana ogni sua industria; perchè Iddio, che vedea quanto conferisse quella rigorosa astinenza al buon esito delle sue purgazioni, permetteva al demonio tali violenze (*in ead. Vita script. ab Auct.*). A questa stessa Religiosa il nemico frequentemente legava la lingua, acciocchè non se ne potesse servire in lode di Dio, ed in vantaggio dell'anima propria: e però volendo recitare orazioni vocali, che non fossero di obbligo (poichè circa queste limitava Iddio al demonio la potestà) se la sentiva impiombare dentro le fauci, nè potea muoverla in modo alcuno. Volendo invocare il nome Santissimo di Gesù in tempo delle tentazioni, ch' esperimentava orribilissime, se la sentiva affatto istupidire. Ma ciò, che dee recare maggior maraviglia, si è, che lo stesso le accadea, quando nella s. Confessione si accingeva alla recita delle sue colpe: sicchè non l'era possibile profferire una parola di accusa in quel sacro tribunale, finchè il Sacerdote non avesse con replicati precetti discacciato il demonio dalla sua lingua.

89. In quanto alle membra de' Servi di Dio, non è esplicabile lo strazio, che ne fanno i demonj in tempo di questo assedio

 spie-

spietato. L' assalirgli or col nervo, or col bastone; l'andar contro alla vita, percuoterli co' pugni, pigliarli con le mani, e co' piedi, sono cose, che frequentemente si leggono nelle Vite de' Santi. Ma oltre a questo, li balzano talvolta con urti violenti, ed impetuosi giù per le scale, come succedeva a S. Maria Maddalena, ch' era precipitata da una lunghissima scala, composta di venticinque gradini: e talvolta gli hanno fatti cadere dall' alto per balze, e dirupi. Vi è stato, chi era scosso dal letto con qualche spinta improvvisa, e fatto cadere di botto in mezzo alla stanza sul nudo pavimento. Vi è stato, chi era strascinato per le stanze, e condotto vicino a qualche muro, e quivi l' era sbattuta la testa con colpi sì fieri, che ne rimbombavano le pareti a guisa di un tamburo. Ma in questi casi sempre si scorge chiaramente la protezione, che Iddio ha di tali persone; perchè non restano mai fracassate nella testa, e sfracellate nelle membra, come dovrebbe naturalmente accadere a sì gravi cadute, e sì spietate percosse; ma solo ne ricevono il dolore con qualche contusione, o lividura, quanto basti all' esercizio della loro purga. E di fatto S. Maria Maddalena, dopo quelle precipitose cadute dalla cima al fondo di lunghe scale, alzavasi in piedi capace di operare ne' suoi soliti ministeri.

90. Ma questo è poco. A Suor Maria Crocifissa il Demonio in occasione di questo fiero assedio, trattala a viva forza in terra, stropicciavale la faccia sul terreno ruvido, ed aspro con tanto furore, che le lacerava tutta la pelle del volto, ed altre volte le percuotea su i sassi l' ossa delle guance con tanta rabbia, che compariva gonfia, livida e posta in sembianza quanto mostruosa, altrettanto compassionevole. Curata poi dall' enfiagione, e dalle piaghe, tornava subito quello spirito crudele a rinnovare lo stesso strazio. Molte volte l' afferrava per le mani, e le ritorcea violentemente le braccia dietro le spalle al modo, che suol praticarsi co' rei condannati al supplicio della corda: indi gliele stirava con sì gran forza, che le parea di sentirsi strappare i nervi con grandissimo suo dolore, massime nelle giunture delle spalle. Quasi di continuo si sentiva schiacciare come tra due macigni ora un piede, ora una gamba, ora un braccio, ora il collo, ora la faccia, ora tutta la vita, con quanto suo spasimo, può ciascuno immaginarselo. Ma lo spasimo maggiore era, quando sentivasi da mani invisibili stringere, e stirare internamente le viscere. Questo era per lei un tormento tanto più atroce degli eculei, su cui i Tiranni stiravano i corpi de' SS. Martiri, quanto le parti interiori, che pativano quello stiramento violento, sono più vitali, e più capaci del senso del dolore. Stette la Serva di Dio quasi due anni perduta affatto dalle ginocchia in giù, e condannata a vivere immobile in una sedia. Nè si può dubitare, che questa fosse opera soprannaturale, cagionata da que' demonj, che la tenevano oppressa in quel crudelissimo assedio, perchè, facendo ella precetti al nemico, rimanea libera, e sciolta: si alzava in piedi, e potea camminare. Ma che? Dopo un brevissimo tempo sentivasi con violenza trasportare all' istessa sedia; ove rimanea, come prima, assiderata. Finalmente ricorrendo un giorno a Maria Vergine, si alzò affatto sana, e seguitò poi sempre a camminare liberamente come se non avesse avuto mai alcun male. Stette la poverina molto tempo attratta con dolori acutissimi, massime in un piede, il cui osso era escito del suo luogo, ed enfiatosi con un tumore stranissimo; e quest' ancora le accadeva evidentemente per opera diabolica; perchè qualunque volta facea su l' enfiagione il santo segno della croce, svaniva ogni dolore: ma poi presto ritornava con l' istessa, e forse con maggiore acerbità. Io qui non voglio mettermi a descrivere altri dolori, altre pene, altri travagli, ed altri incomodi non tanto strani, che si soffrono da tali persone, cagionati loro dal nemico assediatore; poichè basta al Direttore, che sappia essere tali cose molto ordinarie, e comuni, durante questa diabolica possessione.

91. Più m' importa dire alcuna cosa circa le molestie corporali, che sveglia il demonio in tali persone, affine d' impedir loro l' orazione, e la frequenza de' Santissimi Sacramenti. Bene spesso accade, che ponendosi queste in orazione, o dovendo andare alla Chiesa per comunicarsi, o pure per conferire co' loro Direttori gli affari delle proprie anime, sieno sopraffatte da certi languori in apparenza mortali, per cui non possono reggersi in piedi: o pure sieno assalite da certi svenimenti di testa, per cui rimangono quasi stolide, senza sapere dove sieno, nè ciò, che debbano fare; o pure che sieno sorprese da dolori acerbi di capo, o di altre membra, o da affanni angosciosi di petto, per cui pare, che abbiano a spirare. Passato poi il tempo destinato a quegli esercizj divoti, sparisce il tutto, e tornano al loro stato primiero. A S. Maria Maddalena de' Pazzi, andando per ricevere la Santissima Eu-

cá-

cariſtia: ſi facea vedere ſul fineſtrino della comunione il demonio con una ſpada nuda in mano, in atto di minacciarle la morte, ſe ſi accoſtava a prender quel ſacro cibo: ed avea molto che fare il ſuo Confeſſore, per animarla a non temere quegli ſpauracchi inſuſſiſtenti, e vani. A Maria Vela, come racconta il P. Michele Gonzalez nella ſua Vita, il demonio nell'ora della comunione chiudea le maſcelle sì ſtrettamente, che non era poſſibile aprirle con forza umana. Ad un'altra Monaca, che trovavaſi in tale ſtato, il demonio oltra il farſele vedere armato, le facea comparire a piè del fineſtrino una voragine di fiamme con apprenſione viviſſima di avervi a cadere irreparabilmente, ſe ſi foſſe innoltrata, per prendere il pane degli Angeli. La ſopraccitata Maria Crociſiſſa, mentre pur era in queſto ſtato purgativo, avvicinandoſi l'ora della ſacra comunione, rimaneva aſſiderata in tutte le membra, ed affatto immobile, a guiſa di una ſtatua di marmo. Accadevano anche altre violenze ſtrane: poichè nella mattina deſtinata alla comunione ſentivaſi qualche volta rapire a forza la mano, ed immergere dentro un vaſo di acqua; poi con l'iſteſſa violenza aprire la bocca, e ſpingere dentro la gola le dita bagnate, acciocchè guaſtando il digiuno naturale, non foſſe più abile a ricevere l'Eucariſtico Pane. Lo ſteſſo più volte le accadde in qualche mica di pane, e goccia di olio. Nè ſi ſtupiſca il Lettore, che Iddio faccia tali permiſſioni al demonio, perchè il tutto è indirizzato ad ottenere da queſt'anime una perfetta raſſegnazione, ed un pieno abbandonamento nel ſuo ſanto volere. Sa poi eſſo ricompenſare in mille modi, e con molta ſoprabbondanza il frutto ſpirituale, che fu loro qualche volta impedito nell'uſo de' Ss. Sacramenti.

92. Ma ſe non può lo ſpirito maligno impedire loro affatto l'orazione, procura d'inquietarle in mille guiſe, acciocchè ſe ne diſtolgano; e però in tali tempi pare alcune volte che ſi ſcateni contra di loro tutto l'Inferno; allora gli ſtrepiti, allora le apparizioni ſpaventoſe, allora le viſte impure. Si legge di S. Ilarione, (*S. Hieron. in Vita ejuſd.*) che facendo orazione, il demonio gli preſentava avanti lupi, volpi, ed altri animali del boſco, per atterrirlo, e per diſtrarlo; ed una volta gli poſe avanti gli occhi un teatro di Gladiatori, con tutta la pompa ſanguinoſa de' loro combattimenti, uno de' quali ferito andò a gettarſegli a' piedi, ed a ſupplicarlo di decente ſepoltura. Alla detta Maria Crociſiſſa faceva inſulti doloroſiſſimi, per diſturbarla dalle ſue conſuete orazioni: ora l'alzava di peſo in aria, poi laſciavala cader di botto ſopra il pavimento con percoſſa atroce in ambedue le ginocchia. Ora ſtando quella ginocchioni, tiravala in un ſubito dalla parte di dietro, la ſollevava in alto, e con un colpo fiero ſtrapazzavala in terra ſupina; e quivi le facea mille ſtrazj. Ora ritorcevale la teſta al di dietro con tanta violenza, che arrivava a toccare quaſi le ſpalle, e poi con impeto gliela rigettava nel petto, e più, e più volte le rinnovava queſto giuoco crudele con ſuo sì gran dolore, che le parea, che il collo ſi ſtaccaſſe dal buſto: e le faceva altri molti ſtrapazzi tormentoſiſſimi.

93. Un altro tempo vi è ancora opportuniſſimo a' demonj, per aſſalire quelle perſone, che tengono riſtrette in queſto barbaro aſſedio. Queſto è il tempo della notte, sì perchè gli ſpiriti infernali ſono amici delle tenebre; sì perchè le tenebre ſono atte ad accreſcere lo ſpavento, che i perfidi procurano d'ingerire co' loro aſſalti. Allora più che mai ordiſcono quelle trame terribili, che ho accennate di ſopra, e ſpecialmente ſi sforzano di turbare a' Servi di Dio il ſonno o con iſtrepiti, ch'eccitano attorno la loro ſtanza, o con moleſtia, che arrecano alla loro perſona. Baſti dire, che i primi Padri dell'eremo, come riferiſce Caſſiano, erano in tempo di notte sì fieramente combattuti, ed inquietati da' demonj, che non ardivano mai dormire tutt'inſieme, ma mentre alcuni ripoſavano, altri vegliavano, e faceano, per così dire, la ſentinella, per riggettare con Inni, Salmi, ed orazioni i diavoli aggreſſori, qualora foſſero inſorti ad aſſalirli: *Siquidem in ipſis Cœnobiis, in quibus commorabantur octo, vel decem, ita eorum atrocitas graſſabatur, & frequentes, & viſibiles ſentiebantur aggreſſus, ut non auderent omnes pariter noctibus dormire. Sed viciſſim, aliis deguſtantibus ſomnum, alii vigilias celebrantes, pſalmis, & orationibus ſeu lectionibus inhærebant; cumque illos ad ſoporem naturæ neceſſitas invitaret, expergefactis aliis, ad eorum, qui dormituri erant, cuſtodiam ſimiliter excubiæ trahebantur* (Coll. 7. cap. 23.).

94. Ma non è già mia intenzione di narrare tutte le moleſtie, con cui poſſono, ed anche ſogliono i demonj affliggere i corpi di quelle perſone, che per divina permiſſione tengono aſſediate con tanta pertinacia, e tanto ſdegno: perchè ſarebbe queſto impoſſibi-

sibile, essendo affatto innumerabili le arti, che hanno di nuocere i nostri nemici infernali, come solea dire quell'Atleta invitto, avvezzo a combattere contra loro, dice S. Antonio Abbate. Contuttociò sono contento di averne dato qualche cenno, acciocchè capirando al Direttore alcuna di tali anime afflitte, non si ponga in costernazione, non reputi tali cose impossibili, non attribuisca tutto a sciocchezza, a pazzia, a delirio di debole fantasia, come fanno alcuni Confessori inesperti: ma sappia, che simili cose accadono a quell'anime, che Iddio vuol purificare: ed in vece di condannare i fatti, come improbabili ed insussistenti, si applichi a trovare i mezzi opportuni al profitto, ed al conforto di tali anime tribolate; come faremo noi nel seguente Capitolo. Avverta però, che non tutt' i predetti travagli accadono ad un'istessa persona, ma quali ad une, e quali ad altre; ad alcune in maggior copia, ad altre in meno, secondo il maggiore, o minor rigore della purga, che Iddio vuole con esso loro praticare.

95. Ma se giungessero mai questi miei fogli in mano di qualche persona spirituale avida di visioni, di rivelazioni, e di orazioni alte e favorite; vorrei che andasse riflettendo seriamente alle dure trafile, per cui bisogna passare, prima di giungere a quell'altezza, a cui agogna, perchè potrebbe di leggieri accadere, che a vista di tanti sì atroci martirj, gliene svanisse ogni voglia vana dal cuore.

CAPO IX.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra il precedente Capo.

96. AVvertimento I. La prima, e principale avvertenza del Direttore circa la direzione di quelle persone, che soffrono nel corpo grandi strapazzi, e molestie da' diavoli assediatori, debb'essere il tenerle ferme, forti, immobili in una gran fiducia in Dio: perchè questo è lo scudo, con cui hanno a rigettare tutt' i colpi de' loro nemici. E' vero, che questa fede è necessariissima anche contra gli assalti di tentazioni spirituali veementi, che danno i demonj in tempo di questo assedio, come vedremo ne' seguenti Capitoli; in queste infestazioni corporali però a me sembra più importante: perchè le viste terribili, le voci spaventose, i dolori, e gli strazj diabolici svegliano naturalmente nel cuore un gran timore, passione vile, e pusillanime, che va sempre congiunta con lo scoramento, con la tristezza, con lo sgomento, con la diffidenza, e perdimento di animo. Dall'altra parte ognuno sa, che un soldato disanimato è un soldato già superato, e vinto. Dunque qui più che mai è necessaria una confidenza forte, e costante in Dio, che tenga lo spirito sollevato, vigoroso, e pronto a combattere contra l'Inferno tutto, nè mai si abbatte a qualunque assalto, avvegnachè formidabile, de' suoi nemici. Se il Direttore otterrà questo dal suo discepolo, si assicuri che sarà vincitore in qualunque combattimento, ed il demonio rimarrà sempre da lui sconfitto. Sebbene non son io, che do questo avvertimento: lo dà il Principe degli Apostoli San Pietro: *Adversarius vester diabolus circuit, quaerens quem devoret, cui resistite fortes in fide* (*Epist.* 1. *cap.* 5. 8.): Dice, che il diavolo gira attorno a noi, qual leone feroce, per fare strage delle nostre anime: ecco l'assedio diabolico. Dice, che con una forte fiducia gli si ha a resistere: ecco lo scudo, con cui si ha da riparare ogni suo colpo.

97. Ma se vuole il Direttore ottenere sicuramente il suo intento, faccia così: imprima altamente nella mente, e nel cuore del suo discepolo queste due verità di fede: la prima, che al demonio non si permette di nuocerci, quanto può, nè quanto vuole. Si disse nell'Apocalisse, che Iddio, o per se stesso, o per mezzo degli Angeli, legò il demonio, *& ligavit eum*. In questo legamento intende S. Tommaso con tutta proprietà un certo raffrenamento, che fa Iddio de' nostri nemici, acciocchè non ci nuocciano a misura del loro potere, e loro volere. Però su le parole di S. Matteo, *nisi prius alligaverit fortem* (*cap.*12.29.) dic'egli così: *Nisi prius alligaverit fortem. Quae est haec alligatio? Quia potestas nocendi, quam habet* (parla del demonio) *a se ipso, cohibetur a Deo* (*In prooe.text. Matth.*). Ed in fatti abbiamo nella storia del pazientissimo Giobbe, che Iddio diede la prima volta ampia licenza al demonio di danneggiarlo ne' beni di fortuna, ma gli vietò di affliggerlo nella persona: *Tantum in eum non extendas manum tuam* (*cap.*1.12.) La seconda volta gli diede facoltà di tormentarlo nella persona, ma gliela limitò, e restrinse circa la di lui vita: *Verumtamen animam illius serva* (*cap.*2.6.). Sicchè si vede chiaramente, essere pur troppo vero ciò, che dice S. Agostino, che il demonio dipende da Dio, come un cane legato dal suo padrone, che tanto può nuocere, quanto quello gli allenta

ta la catena, con cui lo tiene ristretto, ed a chi a lui volontariamente si accosta: *Alligatus est enim (idest dæmon) tamquam innexus canis catenis, & neminem potest mordere, nisi eum, qui se illi mortifera securitate conjunxerit* (*Serm. de temp.* 197.)

98. La seconda verità di fede, che conviene stabilire nel cuore del Penitente angustiato, ed afflitto, si è, che Iddio non permette mai, che siamo molestati nel corpo, e tentati nell'anima più di quello, che comportano le nostre forze. Questa verità ci fu insegnata dall'Apostolo: *Fidelis Deus, qui non patitur vos tentari supra id, quod potestis* (1. *ad Corinth. cap.* 10. 13.). E viene illustrata da Sant'Agostino con quelle parole: *Si tantum posset nocere diabolus, quantum vult, non aliquis justorum remaneret, aut aliquis fidelium esset in terra. Ipse per vasa sua impellit quasi parietem inclinatum; sed tantum impellit, quantum accipit potestatem. Ut autem non cadat paries, Dominus suscipiet, quoniam qui dat potestatem tentatori, ipse tentato præbet misericordiam. Ad mensuram enim permittitur tentare diabolus* (*in Psal.* 61.). Quindi si deduce, che se le molestie corporali saranno più spaventosi, e più dolorose, e se le tentazioni dell'anima saranno più veementi, anche l'assistenza di Dio sarà maggiore, e se quest'assistenza non sarà sensibile, e palese, perchè involta tra le tenebre dell'aridità, sarà occulta, ma però sarà forte, ma potente, ma bastevole a rigettare ogni colpo più fiero del nemico furibondo. Il che tanto è più vero, quanto che Iddio altro fine non ha, come dice lo stesso S. Agostino in allentare la catena a questo mastino d'inferno, o in permettergli l'assalirci con gran furore, che la nostra prova, la nostra purga, ed il nostro maggior profitto, e perfezione, per cui si richiede una sua specialissima protezione. *Noli ergo timere*, dice il Santo Dottore, *permissum aliquid facere tentatorem; habes enim misericordiosissimum Salvatorem. Tantum permittitur ille tentatore, quantum tibi prodest, ut exercearis, ut proberis; ut qui te nesciebas, a te ipso invenîaris* (*in cit. Psalm.* 61.).

99. Radicate nell'animo del penitente queste due gran verità, che il demonio non ci può molestare senza divina permissione, nè sopra le nostre forze, anzichè queste ne' combattimenti ci si somministrano abbondantissime dal nostro Capitano bramoso di vederci vittoriosi de' comuni nemici, dee per necessità destarsi in lui una gran fiducia in Dio, ed una certa sicurezza della vittoria, che lo renda animoso a combattere contra tutt'i diavoli dell'Inferno, se tutti si congiurassero a fargli guerra. Gli comandi dunque il Direttore, che qualunque volta lo assalti il demonio, o con istrepiti subitanei, o con viste spaventose, o con dolori, o con istrazj, o con languidezze corporali, si getti subito con fiducia nelle braccia di Dio, e del suo amabilissimo Redentore: creda con gran fermezza, che Iddio l'assiste; speri con gran costanza, che gli darà forze, per superare il tutto a sua maggior gloria. Non s'impaurisca, (almeno in quanto alla parte superiore, di cui egli è padrone) non tema, non si disanimi punto; ma tenga dilatato il cuore con questa santa fiducia in Dio. So, che il demonio userà internamente, ed esternamente tutte le arti, per ismuoverlo da una tal fiducia, perchè sa il perfido, che mantenendosi saldo su la rocca di questa fede, egli è già vinto. E però instruisca il suo discepolo a non dar retta a tutt'i motivi, e sentimenti di diffidenza, che in quel tempo gli suggerisce l'avversario; ma più costante che mai, esclami: *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum*. Spero, Signore, in voi, non temo di rimaner vinto, e confuso da miei nemici, *Dominus mihi adjutor, & ego despiciam inimicos meos* (*Psalm.* 117. 7.) Il Signore è meco: io vi calpesto, iniqui. *Tu es, Domine, spes mea, altissimum posuisti refugium tuum* (*Psal.* 90. 9.) Tu sei la mia speranza. Signore, tu il mio rifugio; nel tuo seno pietoso io mi ricovero. *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Se Iddio è in mia difesa, che danno potrà recarmi tutto l'Inferno) *Tu venis ad me cum gladio, & hasta, & clypeo; ego autem venio ad te in nomine Domini exercituum* (*Regum lib.* 1. *cap.* 17. 45.) Tu vieni a combattere contra me con terrori, e spaventi, con dolori, e strapazzi, ed io vengo ad abbatterti in nome del mio Gesù, ch'è più potente.

100. Questa fede era quella, che in tali battaglie rendea sì generoso Sant'Antonio Abbate, fino a rimproverare a' demonj la loro codardia, dicendo loro così: *Se foste valorosi, verreste ad uno ad uno a farmi guerra; ma mentre vi unite tanti insieme, segno è, che siete timidi, siete vili, siete codardi*. Armato di questa fede il S. Abate Abramo si ridea di quelle fiamme, che i demonj avevano attaccate alla sua cella, e calpestandole con piede intrepido, dicea loro per ischerno; *Super aspidem, & basiliscum ambulabo*. Incoraggita di questa fede S. Teresa con una sola Croce alla mano chiamava a disfida i demonj tutti d'inferno, e senza punto temer-

merli si vedea temuta da loro, ond' ebbe a lasciare scritte queste parole: *Io non intendo questi timori (demonio, demonio) dove possiamo dire (Dio, Dio) e farlo tremare (in Vita ejusd. cap.* 25.). So, che S. Maria Maddalena de' Pazzi, resa forte da questa fede, insultava a' diavoli, da cui si vedeva attorniata, dicendo loro: *Non vi accorgete ancora, che con tante vostre battaglie mi farete rimanere più gloriosa vincitrice?* So, che una Serva di Dio, vedendosi comparire il nemico in forma di fiero, e minaccioso leone, diede di mano ad un Crocifisso, che aveva avanti gli occhi, e con animo più che di donna corse ad investirlo dicendo: *Vieni ora, ch' essendo io serva di Dio, non temo punto di te*. Quegli tosto sparì, nè sì presto tornò a molestarla con que' vani spauracchi. Non voglio però significare con questo, che le persone, poste in questo assedio demoniaco, abbiano a sfidare i demonj, abbiano a chiamargli a battaglia, o porsi in alcun modo a ragionarne con loro, poichè questo senza speciale inspirazione di Dio non dee dirsi. Dico solo, che debbono sperare in Gesù, e non temerli: debbono abbandonarsi in Dio, e disprezzarli. Nè questo dee praticarsi nelle sole molestie spirituali, di cui tratteremo in appresso: perchè è proprietà de' demonj, esser conigli timidi con chi mostra loro generosità da leone; ed esser fieri leoni, con chi si mostra loro coniglio vile.

101. Avvertimento II. Oltre lo scudo della fiducia di Dio, dee l'anima, che si trova in quest' assedio terribile, aver pronta alla mano un' altr' arma a' demonj formidabile, quanto mai dir si possa. Questa è una totale conformità al divino volere. Racconta S. Teresa di se stessa (*in vita cap.* 31.) che un giorno fu investita dal demonio con tanta furia, che le facea dare colpi spietati con le braccia, col capo, e con tutto il corpo sopra il pavimento, e per le mura della sua stanza, senza potere in modo alcuno difendersi da sì fiero insulto. Ella intanto con atti eroici di conformità, offeriva a Dio quello strazio, pronta a soffrirlo, quando gli fosse stato in piacere, fino alla fine del mondo. Mentre ciò facea, vide un demonio, che smaniava di rabbia, non potendo soffrire gli atti di perfetta rassegnazione. *Vidi appresso di me*, dice la Santa, *un moretto molto abbominevole, arrabbiando come disperato, perchè, dove pretendea guadagnare, perdeva*. Ordini dunque il Direttore al suo penitente, che vada disposto a tali vessazioni diaboliche, che incominciando le molestie corporali (o queste sieno al di dentro, o vengano al di fuori) offerisca il tutto a Dio con prontezza; si esibisca a tollerarle, quando a lui piaccia, per tutto il corso della sua vita; dica risoluto a' demonj, che non potranno far più di quello, che loro Iddio permetterà; e che volendo Iddio, egli è pronto a sopportare ogni più doloroso martirio. Dica loro, come loro dicea Sant' Antonio, allorchè venivano ad assalirlo in forma di mostri: *Si vobis mei potestatem Dominus dedit, ecce, promptus sum, devorate concessum* (*S. Athan. in vita ejusd.*). E s' assicuri nel tempo stesso, che quanti atti egli farà di piena rassegnazione, tante ferite mortali darà a' suoi nemici, e tante vittorie riporterà a loro scorno, ed a gloria del suo Signore. Non gli vieti però il servirsi de' mezzi usati, ed instituiti dalla Santa Chiesa, per mettere in fuga quegli spiriti superbi; da cui vien molestato; e. g. dell' invocazione del Santissimo Nome di Gesù, e di Maria, del segno della Santa Croce, delle Reliquie de' Santi, degli Agnus Dei, e sopra tutto dell' acqua benedetta, che da S. Teresa fu esperimentata per lo mezzo più efficace ad atterrire l' Inferno. *Ho esperimentato*, dic' ella *molte volte, che non vi è cosa, da cui più fuggano i demonj, per non tornare, quanto l' acqua benedetta. Dalla Croce fuggono pure; ma subito par che tornino. Grande debb' essere la virtù dell' acqua benedetta* (*in Vita cap.* 13.). Anzi lo consigli a servirsi anche di queste armi potenti, per sconfiggere i suoi nemici. Ma se ciò non ostante, seguitanno quegli, o torneranno ad inquietarlo, s' innalzi a Dio con gran fiducia, e si abbandoni in lui con piena conformità al suo santo volere: non si lasci mai muovere da questi due santi affetti, e si accerti, che trionferà infallibilmente di tutti loro con molto suo merito, e con molta gloria di Dio.

102. Avvertimento III. Avverta grandemente il Direttore, che il suo discepolo per qualsisia infestazione de' diavoli non abbandoni l' orazione, non lasci mai le comunioni, ed altri esercizj di spirito: perchè questo altro non sarebbe, che un cedere il campo, e un darsi per vinto all' avversario, che gli fa guerra. Si legge nelle Vite de' Padri, che uno di que' Santi Monaci dell' eremo, alzandosi una notte per salmeggiare, sentì rimbombare attorno quella foresta un certo suono di tromba militare. Rimase egli attonito, sapendo, che non era quello luogo, in cui potessero penetrare guerre, e guerrieri. Mentre stava così sospeso, gli si presentò avanti un demonio: *E t' inganni*, gli dif-

disse, *se credi, che in questo luogo solitario non vi sieno battaglie. Vi sono pur troppo, e dovendo voi dar principio alle consuete orazioni, io già ho dato il segno a' miei compagni, acciocchè vengano ad assalirvi con le loro tentazioni. Se però tu vuoi andare esente da sì fiera guerra, torna a riposar nel tuo letto.* Ecco perchè il demonio allora più che mai è terribile, ed importono alle anime (massime se sono in purga) quando debbono orare, ricevere i Sacramenti, o praticare altri atti di pietà. Ecco, dico, il fine, con cui il maligno pretende ottenere con tali molestie rimuoverli da tali esercizj divoti, che sono di tanto piacimento a Dio, e di tanto dispiacimento a lui. Sria forte dunque il Direttore, e non permetta mai al suo Penitente lasciare l'orazione, o altra opera santa per qualunque languore, o pena interna, con cui il nemico lo sorprenda; o per qualunque romore, o vista spaventosa, con cui tenti disanimarlo: patisca pure pene, tremi, geli, si raccapricci: ma non tralasci mai i consueti esercizj di divozione; stia forte al posto, come generoso soldato del Crocifisso. Altrimenti incominciando esso a cedere, il demonio non lo lascerà mai più vivere in pace; tornerà sempre ad inquietarlo con gli stessi spaventi, e molestie, con cui altre volte avrà ottenuto il suo intento.

103. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, che gli Esorcismi istituiti da S. Chiesa per la liberazione degli Energomeni posseduti da' demonj, non giovano per liberare affatto da' demonj quelle persone spirituali, a cui Iddio permette questo assedio diabolico per esercizio di virtù. Così dice Lopez Ezquerra (*Lucer. Myst. Trat. cap. 6.*). Col sentimento di questo concorda la dottrina dell' Angelico Dottore, che a questo proposito parla così: ***Exorcismi Ecclesiæ non valent ad reprimendum dæmones semper quantum ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente: semper tamen valent contra illas infestationes, contra quas principaliter instituti sunt*** (*in dist. unic. art. 3. ad 3.*). Dice, che gli Esorcismi sempre vagliono per la liberazione degl' indemoniati, per cui principalmente sono instituiti; ma non vagliono sempre contra tutte l'altre molestie corporali, che non appartengono al possesso demoniaco, quali sono senza fallo quelle, che recano i demonj alle persone divote, che tengono ristrette in penoso assedio.

104. Non creda però il Direttore, che ciò provenga, perchè a' Sacerdoti manchi l'autorità sopra questi demonj assediatori. Non si può ciò dire in alcun modo: poichè la potestà data da Cristo a' suoi Ministri è illimitata. Abbiamo in S. Matteo: *Dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos* (*cap. 10. 1.*); abbiamo in S. Luca: *Dedit eis virtutem, & potestatem calcandi super serpentes* (*cap. 9. 1.*); abbiamo in S. Marco: ***In nomine meo dæmonia ejicient*** (*cap. 16. 17.*). Ma ciò proviene, perchè alla perfetta liberazione di quelle persone pie, a cui Iddio permette questo assedio infernale, per raffinarle in virtù, manca sempre una condizione necessaria. Due sono le condizioni principali, che indispensabilmente si richieggono, per liberare affatto dalle mani de' demonj una persona, che ne sta infestata. La prima è, che il Sacerdote nell' atto di discacciare il demonio operi con fede viva: la seconda, che la liberazione pretesa dal Sacerdote sia espediente, e convenga al soggetto, che dal demonio è vessato. Or sebbene non manchi nel caso nostro la prima condizione, manca sempre la seconda; perchè quando permette Iddio questi molesti assedj, ciò fa, come abbiamo altre volte detto, per maggior profitto dell' anima, e spesso ancora per la sua esaltazione a più alto grado di orazione: onde non è mai espediente nè per lo suo maggior bene, nè per la maggior gloria di Dio, ch' ella rimanga libera. Donde proviene, che mancando una condizione tanto importante, gli Esorcismi, benchè rinnovati replicate volte da chi ha tutta l'autorità sopra i maligni spiriti, non abbiano il bramato effetto.

105. Osservi però il Direttore, che io ho parlato finora della liberazione perfetta di tali persone tribolate: perchè ciò che non puossi ottenere per mezzo degli Esorcismi, solo è, ch' elleno restino affatto libere dalle molestie de' diavoli aggressori: e che questi mai più non tornino ad inquietarle con modi strani. Del resto poi spesso si ottiene l'effetto di frenare alquanto la loro audacia, di fargli *hic, & nunc* desistere dalle loro molestie, e da' loro furiosi assalti; e di allontanargli ancora per qualche tempo dalle persone, che hanno preso a travagliare. Si servi per tanto il Direttore della sua autorità, se non per liberare affatto il suo Penitente afflitto, almeno per arrecargli sollievo. Specialmente l' eserciti, quando vede che il demonio con languidezze, con isvanimenti di testa, con dolori, e con altre arti maligne tenti impedirgli l' accesso della Chiesa, l' uso della Confessione, e Comunione, e l' esercizio delle sue solite orazioni: allora gli comandi con grande imperio, che lo lasci in piena libertà, e gl' imponga pene gravissime, per qual-

qualunque trasgressione, ch' egli faccia a' suoi comandi. Faccia lo stesso quando lo spirito immondo con tentazioni impure troppo straordinarie insolentisca soverchiamente contra di lui, come molte volte accade, e noi vedremo a suo luogo. Reprima in somma l' orgoglio dello spirito superbo con la sua potestà sacerdotale, e con l' uso de' Sacramentali ancora in tutti que' casi, in cui reputi ciò necessario, o pure opportuno. Dica ancora al suo discepolo, che in simili casi si ajuti anch' egli con gl' istessi Sacramenti, e con gli stessi precetti: giacchè il demonio è costretto ad obbedire a qualunque fedele, che sappia comandargli con viva fede.

106. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che le malattie, i dolori, e gl' incomodi corporali, che patiscono le persone, che si trovano in quest' assedio diabolico, molte volte non sono mali naturali, mossi da cagioni fisiche; ma sono mali preternaturali, cagionati dal demonio con la sua virtù: e però contra tali infermità non debbono adoprarsi rimedj umani, ritrovati da' Medici; ma bensì i rimedj spirituali da Gesù Cristo, ed approvati dalla S. Chiesa, dianzi da noi accennati. La ragione ognuno la vede, perchè le medicine terrene non possono avere alcuna forza di allontanare il demonio, mentre sta attualmente svegliando dolori, enfiagioni, languori, affanni, ed altre stranissime malattie, che sogliono accadere a quelle persone, ch' egli ha prese a perseguitare. Ma possono molto contra di lui le preghiere, i Sacramentali, i precetti, l' invocazione di Gesù, e della sua Madre, le cose sacre, il segno della Santa Croce a lui tanto formidabile, e sopra tutto la confidenza in Dio, e la conformità al suo beneplacito, che tanto giova per disanimarlo, e per farlo desistere da' suoi temerarj attentati. E però di questi medicamenti dobbiamo valerci, e non di quelli per la guarigione di tali mali. Operando altrimenti, in vece di dar sollievo al misero penitente, gli si verranno ad aggiungere di più tutte le molestie, e gl' incomodi, che dalle medicine sogliono ridondare ne' corpi umani. Eccettuo però il caso, in cui si potesse comprendere, che il demonio avesse in lui svegliata qualche infermità, e poi si fosse ritirato, lasciando operar la natura. Allora i medicamenti, non trovando resistenza, potrebbero essergli di giovamento: ma il caso, a mio parere, sarà rarissimo.

107. Ma perchè le persone, assediate da' demonj persecutori, sono sottoposte, come tutte l' altre, anche a' mali naturali, cagionati non dal demonio, ma dalla loro stessa debole natura, a cui conviene certamente dar riparo co' medicamenti ritrovati dall' arte; nasce una gran difficoltà circa il modo di discernerli da quegli altri mali preternaturali, a cui non convengono simili medicine. Occorrendo tali dubbj, il mio consiglio si è, che il direttore giudichi da se stesso, se può, e senza ricorso a' Medici da se stesso decida: perchè questi di ordinario sono inesperti di queste purgazioni, e di quelle vie straordinarie, per cui Iddio conduce l' anime buone; tutto attribuiscono alla natura, a tutto pensano di poter rimediare con la loro arte; onde possono seguirne de' gravi abbagli con molto pregiudizio della salute corporale del povero penitente. Se però vedrà, che il suo discepolo è assalito da deliquj, o da affanni di petto, da palpitazione di cuore, da sbalordimento di testa, e da dolori, ora in una, ora in un' altra parte del corpo, o da qualunque altra infermità in tempo che debbe orare, o ricevere i Santissimi Sacramenti, o far altra opera buona, e che passate tali congiunture, torna al suo stato naturale; creda pure, che sono mali diabolici, perchè tali opere sante non sono cause proporzionate a produrre malattie sì strane. Se vedrà, che adoperando egli precetti, o altri mezzi spirituali, per togliere al demonio l' ardire, e la forza di nuocere, cessano i dolori, le pene, gli affanni, e qualsisia altro travaglio corporale; si persuada pure (benchè ritornino poi gli stessi mali) che non sono naturali: perchè non possono i comandi autorevoli, e le cose sante (prescindo da' miracoli, di cui suppongo, che il Direttore non abbia il dono) produrre tali guarigioni istantaneamente, e molto più, se accadono frequentemente. Perciò dovrà egli in questi casi farla da Medico spirituale, adoperando que' rimedj, che gli prescrive la Santa Chiesa, per abbattere, od allontanare il demonio unica cagione di tali infermità. Ma se poi non avesse il Direttore i predetti contrassegni, nè potesse formar da se un giudizio moralmente certo circa la qualità di detti mali; bisognerà, che ricorra per consiglio di Medici corporali, e si regoli col loro parere, avvertendo di dar loro qualche notizia generale, e confusa circa lo stato di tal infermo; donde quelli possano prender lume, per giudicare con rettitudine della sua infermità.

CA-

CAPO X.

Si parla delle molestie spirituali straordinarie, che i demonj aggressori recano all' anime di quelle persone, che tengono nel predetto assedio.

108. SE sì gravi sono le molestie, che apportano i demonj a' corpi di quelle persone spirituali, che per divina permissione tengono ristrette in pertinace assedio; assai maggiori sono i travagli, che arrecano alle loro anime, alla cui rovina con tutte le loro macchine principalmente aspirano. Già si sa, che non vi è fedele in questa nostra vita, che vada affatto esente dalle tentazioni del comune nemico. Le tentazioni però di quelli, ch'esso ha preso ad espugnare con particolare impegno, vanno fuor di ordine; e giungono a segno, che talvolta fanno inorridire. Così Iddio purifica l'anime dilette, così le perfeziona, così le rende abili per salire all' altezza della divina contemplazione. Ma perchè sarebbe impresa non meno ardua, che nojosa il voler tutte ridire le tentazioni straordinarie, con cui sono assalite quest' anime perseguitate: mi contenterò di riferirne brevemente alcune, e specialmente quelle, che sogliono più spesso accadere, quanto basti, acciocchè il Direttore formi una giusta idea di queste purgazioni, di cui ragioniamo; avvertendo però, che non tutte le tentazioni, che qui si riferiranno, si permettono a tutti; ma quali agli uni, e quali agli altri, secondo che Iddio giudica più espediente al fine della loro purificazione, ed esaltazione.

109. Sa il demonio, che dall' acquisto delle virtù teologali in grado eroico dipende principalmente il conseguimento della perfezione, ed anche della contemplazione, la quale si forma con atti di tali virtù: però contra queste muove le più forti macchine delle sue tentazioni. Dà all' anima assalti feroci contra la fede, e le ingerisce nella mente persuasioni vivissime contra le verità cattoliche, contra l'esistenza di Dio, contra il Mistero della Santissima Trinità, contra la purità di Maria Vergine, contra l'immortalità dell' anima: contra la vita eterna, instigandola con gran forza a darsi il bel tempo, ed a scapricciarsi su l'empio supposto, che dopo morte non vi sia nè pena, nè premio. Specialmente si sforza di gettare a terra la fede verso i Santissimi Sacramenti, massime della Sacrosanta Eucaristia, contra cui le suggerisce pensieri falsi, e sacrileghi, e positivo disprezzo, acciocchè ella ne perda ogni credenza, ogni affetto, e gli abbandoni. A Maria Crocifissa, la cui purgazione fu quanto mai dir si possa fiera, e spietata, un demonio in forma di Angelo suggeriva le più perfide eresie, che sieno state promulgate da' Settarj, ed instigandola internamente ad aderirvi, le proponeva i fondamenti, e le ragioni, con cui que' Novatori solevano accreditare appresso i popoli tali errori. Poi le additava ad uno ad uno tutt' i precetti del Decalogo, e con ragioni apparenti, ma fortissime le andava mostrando quanto fossero ingiusti, imprudenti, e barbari; a tutto ciò le rappresentava con sì gran vivezza, che rendendone ella conto al suo Direttore, restava egli attonito, perchè vedea, che non avrebbe potuto meglio spiegare quelle diaboliche massime, se fosse stata alla scuola de' Settarj più empj; benchè per altro non avesse mai lette tali cose, nè uditone mai ragionare.

110. Alle volte ancora il demonio dallo stato presente, in cui si trova la persona afflitta, prende occasione d'instillare massime ereticali, e vedendola arida, secca, angustiata nel corpo, e nell' anima, le suggerisce alla mente, che Iddio è crudele, ed ingiusto, mentre tratta sì aspramente quell' anime, che si sforzano di servirlo con fedeltà, ch'è iniquo, mentre l'irretisce col dolce delle consolazioni, per farne poi un crudo strazio. In tali casi però stia cauta la persona a non mettersi mai a parlamentare col nemico, e molto meno ad argomentare con lui per zelo di confutare i suoi errori, e di rimanere persuasa del vero; sì perchè il demonio è acutissimo di mente, ed abile a confonderla con false ragioni; sì perchè ella trovandosi in tempo di tali tentazioni ingombrata da folte tenebre, è capacissima di rimanere bruttamente confusa. Altro non faccia dunque, che volgere le spalle al demonio, e la mente, ed il cuore a Dio, e chiedere incessantemente il suo ajuto, e protestarsi con atti di fede generali di voler credere tutto ciò, che insegna la Santa Chiesa, come rivelatolo da Dio, ed offerire a lui il sangue, e la vita in protestazione di tali verità, e fargli anche l'offerta di quel gran travaglio, che patisce, ripetendo sovente; *Crede Domine, adjuva incredulitatem meam*.

111. Nè meno fieri sono gli assalti, che dà il demonio alla virtù della speranza, per esterminarla dall' anima di quelli, che si è ostinato di espurgare con le sue tentazioni. Non si troverrà persona, posta in questo assedio

sedio demoniaco, che non senta frequenti diffidenze, e che non sia qualche volta sorpresa da fiere disperazioni: perchè il nemico mette loro avanti gli occhi i peccati passati, l'imperfezioni presenti, e glie le fa vedere, non già con quella luce serena, che dà Dio, la quale riempie l'anima di placida umiltà, e di dolce speranza; ma con una certa luce maligna sua propria, con cui mette tutto a ferro, e fuoco, rappresentando loro chiuso il Paradiso, spalancato l'Inferno, Iddio allontanato, ed il tutto già perduto. Si serve ancora della desolazione, e de' travagli, che quelli soffrono, per persuader loro, che Iddio già gli ha abbandonati, ha voltate loro le spalle, e per far maggior breccia, sveglia in loro una viva apprensione di aver acconsentito a tutte le tentazioni, di esser già colmi di peccati mortali, e di esser lasciati da Dio nelle mani de' diavoli, i cui insulti sentono pur troppo grandi. Indi muove nel loro senso interiore un'agitazione, un'angustia, ed una smania tale, per cui sono costretti talvolta a prorompere al di fuori in atti di disperazione.

112. La Beata Angela da Foligno racconta di se nell'istoria della sua Vita, che violentata da questa disperazione, in tempo delle sue purgazioni, si percuotea con tanta fierezza, che diveniva tutta livida, tutta pesta, e tutta gonfia. Ecco le sue parole: *Mi assale un dolore sì intenso, ed orribile, che quasi mi fa co' denti sbranar le carni, entro in sì fatta rabbia, che fuori di me veggo rapirmi, e mi faccia un fiume di lagrime per disperazione. Altre volte quasi forsennata, non posso quasi fare, che senza discrezione io non mi percuota, ed una tra l'altre, per le gran battiture, e percosse diventai tutta gonfia, e specialmente nel corpo* (*in Vita cap.* 1.). Nella Vita di S. Maria Maddalena de' Pazzi si narra, che un giorno, in tempo che era nel lago de' leoni, trasportata da interne furie partì dal coro, corse nel refettorio, per prendere un coltello, con cui togliersi la vita; e che un'altra volta si fece legare in cella dalla sua Superiora, per timore, che violentata dall'impeto delle sue disperazioni, non si andasse a precipitare. So d'altre persone, che trovandosi in tale stato, si sono posti coltelli alla gola, sono corse alla bocca d'un pozzo, o alla cima di un precipizio, per darsi morte.

113. Ma non creda però il Direttore, che tali persone gravemente pecchino in simili trasporti; perchè, come nota bene Lopez Ezquerra (*Luc. Mist. Trat.* 6. *cap.* 3.), tali attentati o sono violenti, o indeliberati, essendo la ragione prevenuta da quell' impeto di veemente passione. E si deduce da questo, ch'elle mai non compiscono gli atti feroci, con cui aveano preso ad uccidersi, o a farsi altro grave male, ma nell' atto di eseguirli, si riscuotono quasi da un profondo sonno, rientrano in se stesse, desistono dal male incominciato; e rimangono con dolore, e con iscrupolo di que' loro furiosi trasporti: segno chiaro, che prima non avvertivano, almeno con piena cognizione, a ciò che faceano; mentre al primo lampo di riflessione subito si raffrenano. Questa io tengo che sia una delle più pericolose tentazioni, che soffra l'anima in questo assedio infernale: perchè le pare chiaramente, parte per la suggestione diabolica, ch'è gagliardissima, parte per l'abbandonamento, ch'esperimenta in se stessa, avere tutta la ragione di disperarsi, o di diffidare almeno: a cui aggiungendosi, gl'impulsi grandi, co' quali il demonio internamente la spinge, viene la meschina a patire un non so che di violenza. Contuttociò debbe ajutarsi con il ricorso a Dio, che non è capace di abbandonarla in tali angustie, e con atti di speranza, non già sensibili, che allora non è possibile averli, ma secchi, insensibili, e fatti con la punta della volontà, dee dire a Dio, che vuole sperare in lui, che non gli vuol fare il gran torto di diffidare della sua immensa bontà; dee ripetere spesso quelle parole di Giobbe: *Etiam si occideris me, in te sperabo*; ancorchè mi voleste morta, Signore, ancorchè, sto per dire, mi voleste perduta, voglio sperare in voi: e se intanto si sentirà tutta ingombrata da un affetto affatto contrario a ciò ch'ella dice, non ne faccia caso: perchè Iddio guarda solo a quell'atto libero, e gli è molto accetto, benchè a lei paja di niun valore.

114. Gli assalti però più formidabili, che dà il nemico a tali anime assediate, sono contra la virtù della carità; perchè siccome questa è la virtù, che più d'ogni altra perfeziona le anime, così contra questa indirizza il perfido la batteria più gagliarda delle sue tentazioni. Ad alcune anime mette spirito di bestemmia, onde sentono internamente eccitarsi a dir parole empie contra Dio, e contra i Santi. Ad altre glie la fa risuonare all'orecchie, come a S. Maria Maddalena de' Pazzi, a cui, mentre recitava il Divino Uffizio, occupava l'orecchie con una moltitudine di bestemmie orrende, e glie le facea risonare sì vive all'organo dell'udito, che le toglieano le parole della boc-

bocca: onde ella temeva, in vece di profferire le lodi di Dio, di aver a pronunciare parole di contumelia contra di lui. Ad altre gliele fa pronunciare con la bocca, come al Padre Giovanni de Castillo della Compagnia di Gesù, di cui racconta il Padre Nieremberg, (*in Viris illius Soc. Tom.* 1. *pag.* 774.) che i demonj aggressori gli muoveano la lingua a bestemmiare contra Dio, e contra la sua Madre Santissima. A Maria Crocifissa questo molte volte accadea. Si può però con fondamento sospettare, che dette persone non pronunciassero con la lingua tali bestemmie; ma che o il demonio facesse loro apprendere vivamente di dirle, o le facesse risuonar loro all' orecchie; ancorchè non le dicessero.

115. Vi sono anime, a cui il demonio fa comparire Iddio come un nemico implacabile, e poi accende loro nel cuore uno sdegno grande, ed un grande odio verso lui, con un' afflizione sì grande de' loro cuori, che non ha pari. Altre ve ne sono, in cui risveglia lo spirito della mormorazione contra Dio, quasi che non si saziasse mai di tormentarle, e di affliggerle. Così co' colpi di questa tentazione fu fieramente percosso il S. Giobbe in occasione della sua atrocissima purga, com' egli stesso esprime in quelle parole: *Clamo ad te, & non exaudis me; sto, & non respicis me: mutatus es mihi in crudelem, & in duritia manus tuæ adversaris mihi.* Non s'intende però, che l'uomo pazientissimo acconsentisse a quest' empie mormorazioni. Ma voll' egli con tali parole solo significare i sentimenti perversi, che contra Iddio gli destava il demonio nella parte inferiore, a cui era molto da lungi dal dare loro alcun consenso. Si trovano ancora molt' altre anime, a cui il nemico empie la mente di pensieri immondi, o di pensieri di dispregio verso le sacre Immagini: sicchè temono alzar gli occhi per rimirarle aspettandosi ad ogni occhiata qualche colpo di bruttissima soggestione: come accadeva a S. Maria Maddalena de' Pazzi, la quale però non lasciava di venerarle vie più che prima: e giunge fino il temerario a costringerle con manifesta violenza a fare loro qualche sacrilego insulto. Così costrinse più volte il sopraccitato Padre de Castillo, come riferisce il detto P. Nieremberg, ad abbruciare un' Immagine di Maria Vergine, investendolo nella mano, in cui la teneva, ed avvicinandogliela violentemente al lume della lucerna. Così Maria Crocifissa sentivasi fisicamente forzata, senza potervi dare riparo, a gettare in terra con atto dispettoso ora una medaglia, ora un libro divoto; e stando avanti il Santissimo Sacramento, sentivasi volgere con forza insuperabile al di dentro, e voltar le spalle a Gesù Sacramentato: e nell'atto che questo accadea, si sentiva destare una gran rabbia nel cuore verso Dio, ed un profluvio di bestemmie nella lingua senza poterla raffrenare con qualunque suo sforzo. Queste tentazioni sono sì tormentose a queste povere anime perseguitate, che si eleggerebbero di passare tra i coltelli taglienti, e tra i rasoi affilati, piuttosto che esperimentare in se stesse cose sì empie. Ma per questo stesso, che tali suggestioni sono tanto penose, sono meno pericolose: perchè ricevendole l'anima con tanto orrore, è assai lontana dal consentirvi. E però non debbono tali persone mettersi in grandi timori, entrare in grandi affanni, agitarsi tutte, e tutte sconvolgersi: poichè operando elleno in questo modo, il demonio, che gode vederle agitate, ed afflitte, tornerebbe più spesso ad assalirle con simili empietà. Basta che facciano qualche atto contrario con pace; che disprezzino tali cose, benchè sì orride all' apparenza: così non facendo caso del nemico, lo lasceranno confuso, e vinto. Sopra tutto offeriscano a Dio quelle gran pene, che provano; si umilino avanti a lui, si conformino in quest' istesse tentazioni sì orrende al volere di Dio, che le permette per loro bene; e si assicurino, che faranno a Dio un gran sacrificio di se stesse, e che allora saranno più pie, e più divote avanti il suo divino cospetto, quando parrà loro di essere più scellerate, e più empie.

116. Ciò che ho detto delle virtù teologiche, si ha da intendere ancora delle virtù morali, perchè in questo assedio diabolico investe il demonio e quelle, e queste con l' armi di veementi tentazioni, e fa prove inaudite del suo furore, per gettarle tutte a terra. Quindi è, che in tali persone si vede uno sconvolgimento strano di passioni or contra una virtù, or contra un' altra. Ora sono sconvolte dall' ira, dall' impazienza, e dallo sdegno in tal maniera, che quasi non si arrischiano a trattare co' loro domestici, per timore di trascorrere in qualche atto, o parola contraria alla carità, come confessa di se S. Teresa. Ora il demonio le assalta col brutto vizio della gola, eccitando in esse una gran voglia de' cibi, per cui par loro di star sempre tra vivande esquisite, e qualche volta reca ancora qualche cibo, lo presenta loro alla vista, per mettere a maggior cimento la loro temperanza, come accadde nel deserto a Gesù Cristo, a cui il demonio presentò

fentrò pietre, affinchè le trasmutasse in pani: *Dic, ut lapides isti panes fiant* (*Matth. cap.* 4. 3.) per indurlo a frangere il divoto digiuno. E come spesso avveniva a S. Ilarione, mentre era dalla fame più tormentato, ed anche a S. Maria Maddalena de' Pazzi, a cui, passando per la dispensa, si aprivano improvvisamente gli armarj, dentro cui si conservavano cibi comuni, benchè per altro fossero chiusi a chiave. Ora sono sorprese da grandissime tentazioni di superbia; e questo accade in mille modi diversi, che non sono possibili a dirsi.

117. Solo dirò ciò, che avveniva a Maria Crocifissa, alla quale in tempo di questo penoso assedio il demonio andava suggerendo, che mentre tanto bramava esser Santa, l'avrebbe egli innalzata a gran santità, che l'avrebbe dati estasi, ratti, ed altri favori eccelsi, per cui l'avrebbe resa cospicua appresso il mondo tutto. E di fatti nell'orazione ora la istupidiva a modo di estatica; ora le compariva in sembianza di Gesù Cristo, e la chiamava la sua figlia, la sua sposa, la sua amica, la sua diletta, e l'anima più fedele, che avesse nel mondo, e mettendole sotto gli occhi tutt' i suoi patimenti, e le sue opere sante, le destava nell'animo un gran tumor di superbia. Altre volte le diceva così: *Se tu non hai finora avuta la pazienza, io sono stato la cagione, che ti ho tentata d'ira: se non hai avuto fervore, a me si dee, che ti ho tentata di accidia*: e così discorrendo per gli altri vizj: finalmente concludea, che stava in mano sua il togliere tutt' i difetti, ed il farla essere, e comparire gran Santa. E certo è, che s'ella vinta da superbia avesse un poco aderito a queste arti maliziose, e suggestioni maligne, sarebbe ita affatto in rovina, ed in perdizione. Ma ella tutto rigettava con gran fortezza, e dispregio, ed alla fine con la grazia di Dio, che molto l'assistea, rimase vincitrice de' suoi nemici. E per non allungarmi più, concludo in poche parole, che ciò che ho detto di questi vizj, può dirsi di tutti gli altri, perchè non vi è virtù, che non sia attaccata (non intendo però di un istesso soggetto) con più, o meno forza in questo assedio diabolico. Ed è cosa degna di compassione veder talvolta Religiose di molta bontà patir impeti fieri di romper la clausura, fuggir dal Monastero, di darsi in preda alla vanità, alle pompe, a' piaceri, anche illeciti; tutto per istigazione veemente de' diavoli assediatori.

118. Non voglio però lasciare di accennare una pena atrocissima, che provano l'anime collocate in questo stato di purgazione sensitiva; ed è un' apprensione grandissima di acconsentire alle predette tentazioni, d'essere in disgrazia di Dio, anzi in un mare di colpe mortali. Quindi nascono rimorsi acutissimi, pene e smanie inesplicabili ne' loro cuori; poichè se sapessero quest' anime timorate di non peccare, molto si consolerebbero nelle persecuzioni diaboliche, che sono costrette a soffrire; ma patire, e parer a loro di patire senza frutto, anzi con persuasioni di offendere grandemente Iddio, è per loro un crucio quasi intolerabile. La cagione di queste penose persuasioni può essere il demonio, e Iddio, e bene spesso l'uno, e l'altro insieme; può essere il demonio, perchè offuscando la mente di quest' anime afflitte con folte tenebre, è cagione che non possano discernere la resistenza, che fanno alle sue pessime suggestioni: può essere Iddio, perchè togliendo egli a quest' anime ogni lume, ed ogni cognizione riflessiva sopra le loro resistenze, fa che resistendo, non conoscano di non peccare; e perciò entrino in grandi affanni. Opera questo il demonio con fine perverso di tirar l'anime alla disperazione, opera questo stesso Iddio con fine santo di raffinarle meglio, e più presto nel crogiuolo delle loro purghe. Ma tocca al Direttore consolarle, con dar loro tutta quella sicurezza che può, come vedremo in appresso.

119. Simile a questo è quell' altro travaglio, che S. Giovanni della Croce chiama *Spiritus vertiginis*, e dice ch' *è uno de' più gravi stimoli, ed orrori di questa notte* (*in Nott. Oscur. lib. 1. cap.* 14.). Consiste questo in una matassa di scrupoli intrigatissima, per cui si confonde affatto alla persona il giudizio: onde trova dubbj, perplessità, ed angustie in qualunque azione, senza poter fermare il piede in alcuna cosa, senza potersi appoggiare nè al parer proprio, nè al giudizio altrui, con una continua inquietudine. Per questo gran travaglio altro rimedio non ci è, che far violenza a se stesso, soggettandosi all' altrui parere.

CAPO XI.

Loquimur de tentationibus inhonestis extraordinariis, quibus dæmones in hac obsidione spirituali Animas positas aggrediuntur.

120. Nobis hic non est sermo de ordinariis tentationibus contra castitatem, quibus omnes homines (incumbant nec ne ad spirituales exercitationes) obnoxii sunt: rarissi-

rariſſimi enim inveniuntur Aloyſii Gonzagæ, qui non tantum Angelicis moribus, ſed Angelica quaſi natura præditi, nullum carnis ſtimulum toto ſuæ vitæ tempore experti ſint. Loquimur hic de illis dumtaxat tentationibus inhoneſtis, quas in homines a diabolica obſidione expiandos dæmones immittere conſueverunt; nam iſtæ ultra modum acres, & vehementiores, quam quod pati poſſit humana fragilitas, niſi divinæ gratiæ viribus roboretur, eſſe ſolent, adeoque extraordinariæ in genere luxuriæ a nobis nuncupantur. Tales fuerunt tentationes D. Pauli, qui a dæmone obſidente acutis luxuriæ ſtimulis aſſidue agitatus, colaphiſque percuſſus, dicere coactus fuit: *Datus eſt mihi ſtimulus carnis meæ Angelus Satanæ, qui me colaphizet*. Hujuſmodi fuerunt tentationes S. Benedicti, S. Franciſci, S. Mariæ Magdalenæ de Pazzis, qui ut acerrimos carnis aculeos retunderent, inter ſpinas ſe volutare, & vepres, terramque ipſam vepribus ſubjectam proprio ſanguine perfundere coacti ſunt. Tales fuerunt tentationes B. Angelæ de Fulgineo, quæ ut ardentiſſimum libidinis ignem, a dæmone ſibi ſuccenſum, extingueret, ignem elementarem pudendis pluries admovit; ita ut etiam de illa poſſit dici, quod ſegnius fuit ignis, qui foris uſſit, quam qui intus accendit. Hoc ipſamet de ſe fatetur dicens: *In locis verendis tantus eſt ignis, quod conſuevi apponere ignem materialem ad extinguendum alium ignem concupiſcentiæ, donec Confeſſor mihi prohibuit*. Hujuſmodi erant tentationes S. Hilarionis, cui cubanti non raro mulieres apparuere, ut eum ad libidinem provocarent (*In ejus vita ſcript. ab Hier.*). Tales etiam fuerunt tentationes S. Antonii Abbatis: *dæmon enim* (*Auct. S. Athan.*) *per noctes in pulchræ mulieris vertebatur ornatum, nulla omittens figmenta laſciviæ*.

121. Ne tamen putet ſpiritualis Magiſter, aliquis duntaxat ſanctiſſimis hominibus, in quorum numero hi ſunt, quos memoravi, tam gravia ſervata eſſe certamina; ſciat, quod etiam aliis piis viris, qui in hac dæmoniaca obſidione poſiti ſunt, licet adhuc in albo Sanctorum non ſint adſcripti, hujuſmodi inſueta carnis irritamenta, ob exercitium virtutis, & ob acquiſitionem Divinæ contemplationis permitti ſolent. Nam ſi ceteri homines turpibus cogitationibus, & quibuſdam carnis illecebris a dæmone ſunt vexati, iſti ſæpe obſceniſſima quæque mentis oculo clariſſime videre, coguntur, nec poſſunt, etſi velint, alio mentis aciem transferre. Immo dæmones extructis ex particulis aeris inanibus corporibus, eorum oculis etiam exter- nis aliquando objiciuntur nefarios concubitus, & turpiſſimos amplexus; mille inhoneſta verba eorum auribus effutiunt; & alia peragunt, quæ referre pudet. Sic Deus hac turpiſſima, & lutulenta laſcivia animas juſtas dealbare, & nive candidiores efficere, ſemper ſolemne habuit.

122. Quæri poteſt, utrum dæmon per turpem concubitum poſſit violenter opprimere marem, vel feminam, cujus obſeſſio permiſſa ſit ob finem perfectionis, & contemplationis acquirendæ. Ut autem vera a falſis ſeparemus, ſciendum eſt, quod dæmones incubi & ſuccubi (quidquid dicant increduli) vere dantur; immo hoc juxta doctrinam Auguſtini (*lib. 15. de Civit. Dei cap. 23.*) ſine aliqua imprudentia negari nequit; *Quoniam celeberrima fama eſt, multique, ſe expertos, vel ab eis, qui experti eſſent, de quorum fide dubitandum non eſt, audiviſſe confirmant, Sylvanos, Panes, & Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos ſæpe extitiſſe mulieribus, & earum appetiiſſe, & peregiſſe concubitum .... hoc negare imprudentia videtur*. Hoc idem aſſerit D. Thomas, aliique communiter. Hic vero, qui talia patiuntur, ſunt peccatores, qui vel dæmones ad hos nefandos concubitus invitant, vel dæmonibus turpia hæc facinora intentantibus ultro aſſentiuntur. Quod autem hi, aliique pravi homines poſſint per violentiam a dæmone opprimi, non dubitamus. Nam de facto legimus in vita S. Bernardi, quod a dæmone incubo feminam quamdam liberaverit, quæ illum a ſe nullo modo amovere potuerat: & ego ipſe plures inveni, qui quamvis de admiſſis ſceleribus dolerent, & hoc nefarium diaboli commercium exſecrarentur, tamen illud pati cogebantur inviti. Nec miretur Lector, quod Deus talia peccatoribus permittat in eorum criminum pœnam: juſtum enim eſt, ut qui per peccata dæmonis poteſtati ſe ſponte ſubjecit (præcipue ſi hæc peccata cum ipſo dæmone patrata ſint) invitus deinde dæmonis poteſtati ſubjaceat; & qui toties, abutendo ſuis membris, ſibi ſcandalo fuit, ſcandalo per vim ſibi a dæmone illato ægre ſuccumbat.

123. Quid autem dicendum erit de animabus puris, & caſtimonia maxime præditis, quæ in hac paſſiva obſidione ſunt poſitæ? De his dico, quod verum concubitum ad exercitium heroicæ virtutis a Deo aliquando permiſſum eſſe, & mihi, & aliis prudentibus, & doctis viris optime compertum eſt: nam hujuſmodi viri, ac mulieres aggreſſorem incubum, aut ſuccubum omni vi a ſe repellere ſolent; & ſi arcere nequeant, longe ſunt ab omni conſenſu, omnemque delecta- tio-

tionem veneream rejicere; & fortiter comprimere conantur: adeoque in hujusmodi violentis, & extraordinariis aggressionibus actus castimoniæ extraordinarios, & vere heroicos exercere solent. Advertendum tamen est, posse etiam dæmonem in horum circumsessorum phantasia aliorum concubitus, atque etiam concubitum sui cum alio, immo concubitum sui cum dæmone vivis adeo coloribus exprimere, ut concupiscentiam vehementer inflammet, pravique sequantur effectus. Quare hujusmodi concubitus, quoad fieri potest, imaginarie potius, quam physice, & realiter peractos credendum est. Dixi *quoad fieri potest*: nam aliquando hoc credi non potest: sunt enim personæ aliquæ probæ, & sanæ mentis, de quibus constat in aliis suis operibus a propria phantasia nunquam fuisse illusas; & tamen affirmant asseveranter, vere videre, non mente, sed oculis corporeis, personam ad se turpiter accedentem, eamque peragentem experiri, quæ turpe esset referre. In hoc casu durum esset asserere, hæc phantastice, & non realiter fieri, immo nec esset expediens, quia hujusmodi animæ perfectionis studiosissimæ in extremas redigerentur angustias; cum ex una parte vellent omnem fidem præstare verbis sui Directoris; & ex alia parte præstare non possent, reluctante in contrarium sua physica experientia, immo evidentia. Consultius igitur est, in his casibus dicere pœnitentibus, quod idem specie peccatum est præstare assensum concubitui imaginarie tantum, quam physice peracto. Quare in hoc non laborent, sed toti sint in rejicendo, & in resistendo ei, qui eorum sensibus vel phantastice, vel realiter objicitur: eum repellant aqua lustrali, signo S. Crucis, & Reliquiis Sanctorum: implorent enixe in tam gravi periculo opem Dei, & B. Virginis: caveant ab omni consensu in subortam delectationem, immo protestentur, se velle millies mori, igne torreri, & ferro trucidari, potius quam pravum consensum præbere. Si hoc modo se gerant, victores erunt in tam gravi conflictu, & ex hac lascivia puriores certe in anima, & candidiores emergent.

124. Verum remanet hic explicandum grave dubium, quod in hujusmodi casibus maxime Directores augere solet, scilicet peccent nec ne in hoc violento concubitu animæ probæ, quomodocumque ille peragetur. Rursus quo peccato peccent, lethali ne, an veniali. Ad enucleandam hanc difficultatem, Director si adhibeat doctrinam D. Thomæ, eaque utatur, tamquam Ariadnæ filo, ex hoc labyrintho perplexitatum, in quem Confessarii incidere solent, feliciter evadet. Quærit S. Doctor, utrum dæmon possit necessitatem inferre ad peccandum, & sic respondet: (1. 2. *quæst.* 80. *art.* 3. *in corp.*) *Respondeo dicendum, quod diabolus propria virtute, nisi refrænetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi: quod patet ex hoc, quod homo motivo ad peccandum non resistit, nisi per rationem, cujus usum totaliter impedire potest, movendo imaginationem, & appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet: sed tunc ratione sic illigata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum; sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte, qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Unde manifestum est, quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum*. Ex hoc sequitur primo, quod juxta doctrinam S. Doctoris, possit dæmon concubitum violentum peragere quoad actus externos, quod quidem ex suo genere peccatum est. Secundo, quod hujusmodi concubitus possit peragi sine formali peccato creaturæ, si scilicet dæmon eo tempore, quo exterius operatur, interius usum rationis totaliter impediat, & omnem demat libertatem ad resistendum, quod per D. Th. fieri potest, movendo vehementer imaginationem, & appetitum sensitivum, & per hujusmodi vehementes perturbationes omne rationis lumen extinguendo. Si tamen ex parte aliqua lumen rationis effulgeat, potest creatura eo uti ad resistendum, & sic peccatum evitare. Quo ad praxim Director examinet pœnitentes, qui vel in specie luxuriæ, vel in specie aliorum peccatorum violentiam, & necessitatem patiuntur, juxta doctrinam Angelici; an in his, quæ patiuntur coacti, advertant malitiam ullam, cognoscant esse peccatum, esse offensam Dei, saltem esse rem malam, an in conscientia habeant aliquam retrahentiam ab illa actione nefaria. Si dicant durante violentissima illa tentatione, ita sibi mentem offundi, ut non cognoscant neque bonum, neque malum, & de peccato nihil omnino cogitent, nec stimulum ullum retrahentem sentire; putandum est, illos talia peragere tamquam amentes, in quibus nullum est rationis lumen, adeoque in illis pro illo tunc rationem esse ligatam, ut ait S. Thomas: idque verius erit, si interim suboriente aliquo lumine rationis, illi statim diabolo resistant, omnemque pravam suggestionem a se repellant. In hujusmodi igitur personis habeat præ oculis Director hanc Angelici doctrinam,

si se,

si se, suosque pœnitentes a multis vult angustiis liberare, nec afflictas animas in desperationem impellere. His non obstantibus, curet Magister Spiritualis, ut omnes isti a dæmone circumsessi subjiciant clavibus confessionis omnia ea, quæ patiuntur inviti, tum quia eos a culpis venialibus immunes credere ægre possumus, vel propter advertentiam imperfectam, vel propter debilem resistentiam, & propter alios hujusmodi affectus; tum quia sacramentalis confessio eos validiores, promptioresque ad pugnam contra spirituales hostes reddit.

CAPO XII.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i due capi precedenti.

125. AVvertimento I. Gli avvertimenti, che ho dati nel capo nono, contra le strane molestie, che i demonj assediatori recano a' corpi, debbono in gran parte praticarsi anche contra le molestie, che gl' iniqui apportano alle anime con le formidabili tentazioni, esposte ne' due ultimi capi; perchè anche in questo è grande il pericolo di rimanere espugnato, e vinto dalle loro fierezze. E però contra queste ancora debbe il Direttore inculcare al suo discepolo combattuto di armarsi di orazione, di preghiere, e di ricorso continuo a Dio, ed alla sua Santissima Madre, massime nell' atto, che si sente assalito da' suoi nemici, nè mai cessare, finchè non si vegga vittorioso; contra queste due debbe ancora animarlo con una gran fiducia in Dio, acciocchè non si avvilisca tra combattimenti sì fieri, tenendolo sempre costante in quella massima di fede, che Iddio non ci permette mai tentazioni superiori alle nostre forze: e però possiamo noi con la sua grazia rimaner vincitori di tutto l' Inferno, se tutto fosse congiurato a' nostri danni. Contra queste debbe ancora servirsi della sua autorità Sacerdotale, e con precetti, e con altri mezzi approvati da S. Chiesa comprimere l' audacia de' diavoli, massime quando troppo imperversino con tentazioni impure; ed ordinare al suo penitente, che anche egli se ne valga, per metterli tutt' in fuga. L' avvertenza particolare però, che debbe avere il Direttore circa queste tentazioni spirituali, si è, il tenere il suo discepolo sempre desto ad una generosa resistenza. Contra le molestie corporali, che sono mali di pena, basta solamente il soffrire: ma contra le tentazioni peccaminose di più è necessario il resistere, per non rimaner perditore de' proprj nemici. Procccuri per tanto il Direttore, che l' anima perseguitata stia sempre pronta alla difesa: e siccome un soldato generoso, che si vede cinto da' suoi nemici, sta sempre con l' armi in mano apparecchiato a combattere: così ella vedendosi attorniata da' demonj risoluti di vincerla con le loro tentazioni, stia sempre su le parate, per rigettare con atti contrarj ogni colpo di suggestione. Ed ancorchè l' assedio diabolico abbia a durare anni, ed anni replicati, come suole accadere, non si stanchi mai di combattere, nè ceda mai al nemico, ma quanto più si mostra quegli ostinato in assalirla, tanto più si mostri ella costante, e generosa in rigettarlo. Per più animarla alla costanza in questi lunghi combattimenti, le dica, che ogni ripulsa di tentazione è una bella vittoria, ch' ella riporta del demonio, è una nuova corona, di cui le saranno fregiate le tempia in Paradiso, è un nuovo merito, con cui si rende più accetta agli occhi del suo Signore: le rappresenti la gran gloria, che dà a Dio, combattendo valorosa per lui, ed il grande acquisto, che fa per se stessa; giacchè per mezzo di questi fieri contrasti si giunge alla perfezione delle virtù: *Nam virtus in infirmitate perficitur* (2. *ad Corint. cap.* 12. 9.). Se il penitente risponderà, che vorrebbe resistere, e che si ajuta, ma sopraffatto dalle tentazioni non può; sappia intendere questo suo linguaggio, il quale altro non significa, senonchè la sua resistenza non è sensibile tra lo strepito delle tentazioni, che furiose l' investono. E però gl' insinui, che con la volontà si può sempre resistere, e però stia forte con questa, non ceda, non si arrenda, ma ricorra a Dio, e si protesti con lui di abborrire tali cose; e nel tempo stesso l' assicuri, che quantunque senta egli più la tentazione che la sua resistenza, non vi è in ciò alcun male; perchè Iddio gradisce questa, e non si cura punto di quella.

126. Avvertimento II. Procccuri il Direttore con ogni industria, che l' anima dalle tentazioni orrende, da cui si vede investita, e dalle tenebre di aridità, in cui si trova immersa, prenda occasione di conoscere la sua gran miseria, si umilj grandemente, acquisti un assai basso concetto, anzi un positivo disprezzo di se stessa: perchè questo è il fine, che ha Iddio, mettendola in queste rigidissime purghe, annientarla affatto nella stima di se, per esaltarla poi co' suoi celesti doni. E qui mi cade in acconcio una riflessione, che fa San Tommaso sopra l' istoria, che racconta San Matteo al capo 14. Si tro-

vavano gli Apostoli in mare in tempo di una fiera tempesta, in procinto di perdere e la nave, e la vita. Era tempo di notte, era annuvolato il cielo, tenebrosa l' aria, torbido il mare; nè tra sì folta caligine potea scorgersi cosa alcuna, senonchè di tanto in tanto qualche baleno fugace dava a vedere la faccia del mar turbato. Ed appunto tra il chiaro oscuro di un lampo veggono gli Apostoli il Redentore, che camminava su l'acqua. A quella vista S. Pietro alza la voce, e dice: *Se siete voi, Signore, che camminate su l'acque, fate camminare su l' acque ancora me*. Gesù Cristo gli rispose: *Vieni pur sicuro, e non temere*. Allora S. Pietro saltò dalla barca in mare, e non già nuotando, ma camminando su l'acque tutte poste in tempesta, si andava avvicinando al Redentore. Quando all' improvviso forse un turbine impetuoso; e S. Pietro al sibilo de' venti al fremito dell' onde s' intimorì, e cominciò ad affondarsi nel mare, con pericolo di rimanervi annegato: sicchè vedendosi già quasi perduto, cominciò a raccomandarsi dicendo; *Domine salvum me fac*. S. Tommaso riflettendo su questo fatto, cerca, perchè Cristo avendo comandato a S. Pietro, che camminasse sopra l' onde del mare, permise poi che temesse, che si affondasse dentro l'acque con pericolo di restarvi sommerso; e dice, che ciò fece, acciocchè S. Pietro conoscesse la sua debolezza, la sua fiacchezza, ed il poco potere di se: *Quod permiserit mergi Petrum hoc fecit, ut experiretur quid posset de se: unde quod ivit supra mare, hoc fuit virtute Christi: quod autem cœpit mergi, hoc fuit infirmitatis Petri* (*in Matth.* 14.). E conferma questo stesso con la parità di S. Paolo, a cui permise Iddio tentazioni orrende d' impurità, acciocchè conoscesse la sua bassezza, e vivesse umile tra la moltitudine delle sue sublimi rivelazioni: *Ne multitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ*. E questo è appunto quello, che accade in queste purghe del senso, di cui ora ragioniamo. Si trovano le povere anime in una notte oscura di aridità, e di tenebre tra le tempeste di terribili tentazioni, che per ogni parte le investono, e talora si veggono, dirò così, quasi con l' acqua alla gola, in procinto di rimanere sommerse in un mare di gravi colpe. Ma qual fine ha mai Iddio in lasciarle tra sì folte caligini, e tra sì gravi cimenti di perire ad ogni ora? Non altro, senonchè tocchino con mano la loro fiacchezza, veggano quasi con occhi proprj la loro fragilità, intendano con le proprie esperienze, che non possono da se operare alcun bene; anzi conoscano quasi con evidenza il gran male, che sarebbero, se Iddio si allontanasse un poco da loro: onde si profondino nell' abisso del loro nulla, e delle loro miserie, e quivi rimangano annichilate. Così dice S. Teresa, parlando di un' anima posta in queste purghe: *Conosce anche manifestamente la sua miseria, ed il poco che noi possiamo, se il Signore ci abbandonasse. Pare, che per conoscere questo, non vi bisogni altra considerazione; perchè l' esperienza, ond' ella nel passar per queste cose, si è veduta del tutto inabile, già le fa intendere il nostro niente: perchè sebbene non dee star senza grazia, poichè con tutta questa tempesta non offende Iddio, nè l' offenderebbe per cosa del Mondo; sta ella nondimeno così nascosta, che ne pur una minima scintilla le par di aver di amor di Dio, nè che l' ebbe giammai* (*Cast. inter. mans.* 6. *cap.* 1.). E però se vuole l' anima, che presto passino queste burasche, che presto venga la calma, e che presto spunti giorno sereno delle sue consolazioni, si affretti ad umiliarsi, e ad annientarsi. Procuri ancora il Direttore, che con questa umiltà congiunga quella conformità alla volontà di Dio, di cui parlai nel capo nono, che si sottometta alle di lui disposizioni, benchè sembrino strane; si accomodi alle di lui permissioni, benchè l' esperimenti penose, e si abbandoni tutta nelle di lui mani: giacchè questo è l' altro fine, che ha Iddio in lasciarla in questa notte tenebrosa, tra i turbini di tante diaboliche suggestioni. Se Iddio vedrà presto adempiute le sue intenzioni, presto le farà cangiare stato.

127. Non si vieta però alla persona tribolata il bramare, ed il chiedere a Dio con umile indifferenza la liberazione da tali tentazioni; massime se queste sieno in materia d' impurità, e se sieno veementi: perchè essendo tali suggestioni alla nostra fragile natura molto conformi, piace a Dio che brami l' anima di esserne libera, e di domandare ancora, che le sieno mutate in altri travagli più tormentosi, ma meno pericolosi. Ma avverta che, non volendola Iddio esaudire, dee rimanere anche in questo conformata, e soggetta al suo santo volere.

128. Avvertimento III. Avverta il Direttore di non essere facile a credere, che l' anime, poste nell' assedio di queste diaboliche tentazioni, ancorchè sieno disoneste, cadano in peccati gravi, e molto meno di esser facile a palesare loro questo suo sentimento; perchè operando in questo modo, altro non sarebbe che dar loro una spinta alla dispera-zio-

zione, a cui sogliono già essere dal demonio grandemente tentate. Dee sapere, che appena vi è anima in questo stato di purghe, combattuta da terribili tentazioni, a cui non si sforzi il demonio di persuadere, di esser piena di colpe mortali, e di vivere abitualmente lungi da Dio in sua disgrazia; e che non procuri l'ingannatore di farla cadere con quest'arte maligna nel profondo di qualche disperazione, o almeno di tenerla disanimata, ed abbattuta in qualche gran diffidenza. Se dunque accada, che l'anima afflitta trovi il Confessore dello stesso parere, come farà a stare in piedi la sventurata?

129. Tenga dunque il Direttore questa dottrina comune tra' Teologi, che qualunque volta una persona timorata, che abborre sopra ogni male il peccato, e lo fugge con gran cautela, (e tali sono senza fallo l'anime, di cui qui ragioniamo) teme, sospetta, dubita di aver dato consenso a qualche tentazione, o non vi è tal consenso, o non è tale, che giunga a formare grave colpa. La ragione di questo è il loro stesso sospetto, timore, e dubbio: perchè a costituire un peccato mortale, massime in persone di gran bontà, si richiede un consenso pienamente libero, cioè dato con tutta avvertenza, e ad occhi aperti. Or chi consente in questo modo, non teme, non sospetta, non dubita di aver consentito; lo sa di certo; specialmente che in persone di questo taglio non può ciò accadere senza un molto grande, e sensibile cangiamento di volontà. Aggiungo, che le persone, le quali espone Iddio a questo assedio infernale, benchè sentano al vivo le tentazioni veementi, da cui sono battute, le sentono però con errore; penano in esse, e si eleggerebbero talvolta ogni altra croce penosa, piuttosto che soggiacere a tali assalti. Or io domando, donde nasce una tal ripugnanza, ed una tal pena? Dalla parte inferiore? non certo; perchè questa le riceve con diletto; o almeno, se non le sono dilettevoli, le sono conformi. Dunque proviene dalla volontà, che l'abborrisce, e le abbomina. Ma se l'abborrisce, come dunque vi consente, particolarmente con consenso pieno, e deliberato? Vegga dunque il Direttore, che non ha ragione di sospettare di peccato mortale in tali anime. Anzi se in esse scorge i contrassegni, che ora ho accennati, dee disgombrar loro dalla mente, e dal cuore ogni vano timore, qualora paja loro di acconsentire, e soverchiamente se ne affliggano: perchè questo o proviene dal demonio, che stravolge loro la fantasia per metterle in qualche grave sgomento, o proviene dalla loro stessa fantasia, che confusa da tante tenebre non sa discernere il sentire con merito dall'acconsentire con colpa.

130. Aggiungo due altre ragioni: la prima, che in questi assalti diabolici straordinarj la ragione è molto ottenebrata, e la volontà patisce un non so che di violenza dall'impeto delle passioni: sicchè e per l'uno, e per l'altro capo si può giustamente credere che il consenso (quando ancor vi fosse) non sia pienamente deliberato. La seconda, che Iddio non permette sì grandi, e sì insolite tentazioni per rovina, ma per corona dell'anime: onde non par verisimile, che debba permettere loro gravi mancanze. Non dico questo però, acciocchè il Direttore si fidi soverchiamente di loro quasi fossero impeccabili. Anzi debb'essere persuaso, che duranti le loro purghe, sono in gran pericolo di cadere; e però debbono essere assistite con particolar vigilanza. Ciò che dico è solo a fine, che il Direttore formi giusto giudizio delle loro coscienze, e non le reputi gravemente colpevoli, qualunque volta esse si sforzino di combattere, e mantenersi fedeli a Dio. Parlando poi de' peccati veniali, dico, che se l'anima non sarà dotata di eccellenti virtù, e di non ordinaria santità, non di rado accaderà, che tra sì fieri contrasti cada in colpe leggiere: perchè per queste basta qualunque negligenza, e qualunque consentimento, benchè non pieno. Convien per tanto, che il Direttore la faccia accusare nel Sacramento della Confessione in generale almeno di ogni mancanza. Ma ancora quando potesse esser sicuro, ch'ella non si sia fatta rea di alcun peccato, tanto sarebbe molto espediente, che si facesse render conto de' combattimenti accaduti col suo nemico, almeno per iscemarle con un tale sconoscimento le forze, e per frenare l'ardire.

131. Avvertimento IV. Avverta il Direttore di non procedere con asprezza con tali anime, e molto meno di dare alcun segno di orrore, qualora gli riferiscono le proprie tentazioni, per quanto empie, laide, e scellerate esse sieno: ma mostri loro, che tali cose non gli giungono nuove, e che già l'aspettava, come solite ad accadere a quell'anima, che Iddio vuole purificare. Così darà loro animo ad aprirsi, ed a scoprire tutte le frodi, con cui il nemico tenta tradirle. Dovendole riprendere, lo faccia con carità, e con dolcezza; perchè è cosa troppo pericolosa, ed irragionevole, aggiungere afflizione a chi è pur troppo afflitto. Le occasioni

sioni, in cui dovrà riprenderle, saranno s' essa cominciano a dar retta alle fallacie del nemico, ed avvertite non si emendino: se sieno notabilmente negligenti in discacciarlo da se; sa cominciano a rattiepidirsi nel sodo, e sostanziale della virtù; e. g. se cominciano a cercare nelle creature quel sollievo, che non possono ottenere da Dio: se cominciano a condiscendere un poco troppo al proprio corpo; sa cominciano a divenire inquieta, e moleste agli amici, a domestici: se cerchino con troppa sollecitudine di ricuperare la consolazione perduta, facendo a questo fine penitenze indiscrete, e tutte a proprio capriccio; sa vadano cercando il parere da mille, senza eseguire il consiglio di alcuno, e molto più se si mostrino poco obbedienti agli ordini del suo Direttore, e cose simili. In questi casi dee riprenderle con efficacia, ma con pari dolcezza, e soavità. Siccome neppur dae disanimarsi, o inquietarsi per tali mancamenti; ma proccurare, che quelle si pentano, si umiliino, mettano tutta la confidenza in Dio, e seguitino a servirlo con cuore aperto. Se poi il Penitente proceda nella sua purga con sodezza di virtù, si sforzi, quanto può, di consolarlo in tutt' i suoi travagli, e tentazioni interne co' modi più affabili, e co' motivi più dolci, che gli saranno suggeriti dalla sua carità. Prenda l'esempio dall' Eterno Padre, che vedendo il suo Unigenito desolato nell' Orto di Getsemani, gli spedì un Angelo dal cielo per consolarlo. E prima lo avea spedito a Tobia, per sollevarlo nelle sue grandi tribolazioni; e l' aveva anche mandato ad Elia, per animarlo contra le persecuzioni dell' empia Jezabele. La faccia anch' egli da Angelo consolatore con queste anime tribolata.

132. Avvertimento V. Avverta però il Direttore, che in occasione di consolare le dette anime afflitte dee, quanto più può, astenersi da due motivi di consolazione, che potrebbero esser loro dannosi. Il primo è, cha per sollevarle da' loro affanni non dimostri mai loro vicino il termine delle loro purghe, o delle loro pene (eccettuo qualche caso, in cui non vi fosse altro modo, per rimetterle in pace); e questo per due ragioni: primieramante, perchè niuno può sapere almeno con certezza, quanto tempo voglia Iddio tenerle esposte agli assalti di questo formidabila assedio. Onde non par bene lusingare con queste speranze; perchè, rimanendo poi l' anima delusa, potrebbe entrare in più gravi angustie. Secondariamente, perchè la perfezione di quest' anime, come dice S. Teresa, il Taulero (*Instit. capi 11.*) ed altri, in gran parte consiste in starsene costanti in Croce tutto il tempo, che Iddio vorrà, disposte a morirvi ancora, come per loro vi morì il Redentore: non è dovere, che il Direttore con tali deboli, ed imperfette speranza diminuisca loro una tal perfezione, a tolga un sì gran merito.

133. La seconda cosa, che non conviene proporre per motivo di consolazione, a di conforto a tali anima angustiata, sono le contemplazioni, le delizie, le visioni, e l' estasi, e cose simili, che nel tempo avvenire saranno loro probabilmente concesse in premio delle presenti battaglie. E questo per due altre ragioni; la prima, perchè sebbene dee succedere alle purghe passive del senso una moltitudine di favori soprannaturali, e il dono della contemplazione; questo non sempre accade, almeno non accade con quell' abbondanza di grazie, che la persona erasi figurata di dover ricevere. Io so di una persona, che dopo una rigida purga, non sperimentando in se stessa que' gran favori, che l' erano stati promessi, ne vivea con qualche afflizione. Sebbene avvertita di quel suo sentimento imperfetto, presto lo depose, e se ne rimase in piena calma, conformata anche io questo al divino volere. La seconda ragione si è, perchè non dee l' anima patire, soffrire, e combattere per la speranza di tali consolazioni, a favori spirituali. Questo è un operare troppo interessato, poco perfetto, e molto pericoloso. Ma dee tutto tollerare puramente per Dio, per adempire la sua santissima volontà, e per dar gusto a lui, senza speranza di alcuna retribuzione nella vita presente. Questo è operare con perfezione; questo è un passare la sua purga con sodezza di virtù.

134. Posti dunque in disparte questi motivi di consolazioni poco perfetti, prenda il Direttore a confortara queste anime purganti con altri motivi più sodi. Rappresenti loro il gran piacere, che danno a Dio, patendo, a combattendo per amor suo: perchè in realtà più gli piace un giorno di queste aridità, pene, e contrasti passato con fedeltà, e con pazienza, che se stessero un anno intero nuotando in un mare di amorose dolcezze, e spirituali delizie; perchè in quelle, e non in queste più si esercitano le vere, e sode virtù, tanto gradite agli occhi suoi. Metta loro sotto agli occhi il gran premio, che loro si apparecchia in Paradiso; poichè portandosi generose in questo diabolico assedio, si vanno accumulando fasci di corone, e di palme per la patria bea-

beata. Questi sono i sentimenti, con cui il B. Errico Susone (*Dilag. di amor. c. 22.*) induce la divina sapienza a consolare l'anima sotto tali croci spasimante, ed afflitta. *Certo è*, dic' egli per bocca della divina sapienza, *che se tu abbondassi di ogni consolazione, e soavità spirituale, e per la copia delle rugiade celesti ti liquefacessi di amore, e divozione, non meriteresti tanto, quanto in tolerare l'aridità della tua mente, e questa croce, nella quale io ti tengo. Anzi in queste pene intime, e trafiggenti, non solo io ti amo cordialmente, ma ti rimango obbligata, e debitore di un premio ineffabile.* E poco dopo aggiunge: *Il mondo fugge le afflizioni, e disprezza gli afflitti; ed io li benedico, e gl' incorono. Questi sono i miei carissimi, i più amabili, i più conformi, ed i simili alla mia divinità.* Ricordi loro anche spesso, che per mezzo di questi patimenti, e battaglie soddisfano alle colpe commesse nella vita passata, e cancellano dall'anime le macchie, per quelle già contratte; si raffinano nelle virtù, e divengono a poco a poco perfette: come confessa di se la B. Angela di Foligno, (*In Vita ejus. transl. a P. Hieron. a Capug. Domin. cap. 2.*) la quale dopo aver narrate le sue fiere purghe, conclude dicendo: *Vero è, che ho conosciuto di poi, di essere stata da queste tentazioni messa sossopra, e da quella maledetta umiltà, e perversa gonfiezza, ho esperimentato, dico, l'anima mia aver acquistata molta purgazione, ed esser rimasta purificata; posciachè per quelle ho acquistata la vera umiltà, senza la quale niuno salvar si può; e quanto essa è maggiore, tanto più l'anima viene ad affinarsi, e purgarsi.... E così quanto più l'anima sarà afflitta, umiliata, e travagliata nella parte sensuale, tanto maggiormente sarà purgata.*

135. Avvertimento VI. Avverta finalmente il Direttore, che quest'anime assediate dal demonio, di ordinario sono da lui tentate di diffidenza, anzi di disprezzo, di odio verso il loro Confessore, e talvolta hanno per la mente specie stortissime inverso lui, suggerire loro dal nemico, acciocchè si allontanino da lui, o almeno perdano la confidenza, e non gli si aprano con ischiettezza; onde possa poi illuderle a suo capriccio. Se però esse gli scopriranno questa loro tentazione, non mostri punto di offendersene, anzi mostri di gradire molto la loro sincerità, per dar loro maggior animo di palesargli tutt' i seni delle loro coscienze. Ma perchè vi sono persone timide, che vinte dalla verecondia non osano manifestare quelle specie di suggestioni, che vanno a ferire il proprio Direttore, parendo loro di fargli ingiuria, e di arrecargli disgusto; proceda egli in questo particolare con accortezza: e se vedrà, che il suo discepolo vien più di rado a conferir seco sopra gli affari dell'anima, che dice con timore, e non dice tutto, sospetti ch' egli è tentato di diffidenza, forse ha pensieri spropositati inverso lui; l'interroghi in bella maniera, e lo faccia scoprire: perchè se egli non vince questa tentazione, sta in gran pericolo; non potendo accadere ad un' anima cosa più pericolosa, che avere a combattere col nemico infernale, senza un Padre spirituale, che quasi padrino continuamente l'assista, e la protegga nel feroce combattimento.

CAPO XIII.

Si espone il terzo mezzo purgativo, con cui Iddio perfeziona le purghe del senso, e sono i travagli, che manda per mezzo di cagioni naturali, o sieno libere, o necessarie.

136. Abbiamo già sufficientemente spiegato il primo mezzo purgativo, che Iddio stesso eseguisce per mezzo di grandi aridità, che pone nell'anima. Abbiamo anche dichiarato il secondo mezzo purgativo, ch' eseguisce per mezzo de' demonj, permettendo loro un terribile assedio di tentazioni, e di pene. Resta ora a parlare del terzo mezzo purgativo, consistente in grandi travagli, ed avversità, provvegnenti o da cagioni libere, quali sono gli uomini, o da cagioni necessarie, quali sono tutte le altre cose terrene incapaci di libertà, e sol capaci di travagliarci, e di affliggerci.

137. Premetto due notazioni importanti per l'intelligenza della presente materia. La prima si è, che sebbene i travagli, di cui ora ragioneremo, sono alcune volte mossi da' demonj, o almeno vi hanno gran parte; nulladimeno perchè d'ordinario sogliono provenire da cagioni naturali, ad essi qui assolutamente, e senza alcuna limitazione si attribuiscono. La seconda si è, che questi stessi travagli possono mandarsi da Dio in vendetta de' peccati commessi: e però, acciocchè appartengano alle purghe passive del senso, di cui trattiamo, bisogna, che con provvidenza speciale sieno dati da Dio, ed indirizzati a perfezionare il soggetto, e molto più, se debbono essere disposizione al ricevimento della celeste contemplazione.

138. Dunque per purgare Iddio la parte sensitiva di que' suoi servi, che vuol poi arri-

ricchir di eccelsi doni, si serve frequentemente delle malattie corporali. Così purgò Iddio il S. Giobbe, riempiendolo da capo a piedi di ulcere schifosissime, da cui era costretto a radere la marcia con un ruvido coccio: *Qui testa saniem radebat, sedens in sterquilinio*. Così purgò una S. Liduina, colmandola di dolori, e di piaghe, per cui le marcivano le carni addosso. Così purgò una S. Chiara, tenendola abitualmente oppressa da penose infermità. Così purgò una S. Teresa, a cui (com'ella riferisce di se stessa) per molti anni non lasciò un giorno libero da dolori. Così purgò S. Caterina di Siena, S. Rosa di Lima, e quasi tutt'i Santi contemplativi, se pure non erano destinati ad operare co' prossimi; perchè in tal caso Iddio suol compensare questi mali corporali con altri travagli non meno penosi.

139. Appartiene ancora al compimento di queste purghe la perdita di qualche senso, o di qualche membro: come accadde a Tobia, che rimase privo della luce degli occhi, onde era costretto a dire con molta sua afflizione. *Quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo, & lumen Cœli non video* (*cap.* 5. 12.)! E benchè la sua cecità avesse origine dallo sterco di una rondinella, cadutogli casualmente nelle pupille, non si può però dubitare, che un tal accidente fosse regolato da particolar provvidenza di Dio, che volea purificarlo con una tal cecità; perchè glielo disse l'Angelo di propria bocca: *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te*. Per questo stesso fine fu tolta da Dio la loquela alla Venerabile Madre Anna di S. Agostino, discepola di S. Teresa, a cui, come narra il Padre Filippo della Santissima Trinità (*cap.* 2. *Theol. Myst. p.* 1. *Tratt.* 3. *art.* 4.), era concesso parlare, quando doveva a piè del Confessore accusarsi delle sue colpe, o quando dallo stesso Confessore etale fatto comando di ragionare: ma fuori que' casi era sempre costretta a tacere: segno manifesto, che una tal mutolezza era con ispeciale disposizione da Dio voluta, per trarla per mezzo della privazione di questo senso ad una gran perfezione. Nè diverso da questo è il fatto, che narra il Padre Daniele Bartoli (*In Vit. S. Ignat. lib.* 5. *Mirac.* 7.) di una Dama, a cui Iddio tolse il sentimento dell'udito; ed acciocchè non rimanesse alcun dubbio, che un sì grande travaglio era indirizzato alla purificazione del di lei spirito, glielo restituì per intercessione dal Patriarca S. Ignazio, ma solo per udire le prediche, le orazioni, ed altre parole sante, e profittevoli; lasciandonela sempre priva, per ascoltare ogni altro discorso indifferente, o vano. Circa il perdimento delle membra dirò solo, che la Venerabile Francesca del Serrone (*in Vita*), il di cui spirito era stato approvato da S. Filippo Neri, fu da Dio privata affatto dell'uso de' piedi, e delle mani: onde era costretta ad andar sempre carpone a guisa di animale quadrupede. Bensì Iddio gettandola a terra col corpo, la sollevò collo spirito a molt'alto grado di orazione, e di santità. Accade ancora, che il Signore mandi qualche deformità corporale, massime nel volto, acciocchè la persona si distacchi affatto dal mondo, a cui non si vede più gradita, e dalle sue vanità. Questo suol succedere alle donne, che sono grandemente dominate dalla brama di comparire adorne, e vaghe; ed io varie ne ho trovate, che furono per questa via tirate da Dio a stato di perfezione, e di straordinaria contemplazione.

140. Appartiene alle purghe del senso la perdita inaspettata de' parenti più stretti, e più cari, e la perdita della roba per mezzo di fallimenti, di disastri, ed ingiuste oppressioni, fino a ridursi taluno ad estreme miserie. Così Iddio a forza di gran dolori li separa da tutto il creato, e gli unisce a se solo. Tra mille esempj, che potrei addurre a questo proposito, due soli ne scelgo, come più memorabili: uno sia il S. Giobbe (*c.* 1) a cui furono involati tutti ad un tratto, e figli, e figlie, e case, ed armenti, e possessioni, e servi; e fu lasciato povero, e nudo sul lezzo di un letamajo a piangere le sue estreme calamità. In questo modo divenne tanto più perfetto, quanto più spogliato da ogni bene terreno. Sia l'altro S. Eustachio (*Brev. Rom. in ejus Lect.*) a cui convenne soffrire il doloroso smarrimento della moglie, e de' figli, la perdita luttuosa di tutte le sue sostanze, e ridursi a maneggiare la marra, e l'aratro, qual vile bifolco. Così Iddio a colpi di dolore, e di affanni lo cangiò da Idolatra, ch'egli era, in un gran Santo.

141. Ma il mezzo più ordinario, di cui si serve Iddio per queste purghe del senso, sono le persecuzioni degli uomini: mentre appena si trova anima contemplativa, che o poco o molto non sia passata per questa dolorosa trafila: e la ragione, se lo non erro, si è; perchè siccome siamo tutti per istinto di natura gelosi della nostra riputazione, e del nostro onore, così abbiamo tutti bisogno d'esserne distaccati a forza di mormorazioni, di calunnie, d'imposture, di dispregi, di scherni, e di contumeliosi in-

insulti, per poterci unire con quello, che si fece obbrobrio de' nemici per nostro amora. S. Teresa, parlando della travagliose purghe, che debbono patir quelli, che hanno da salire all' uniona con Dio, incomincia dalle mormorazioni, dicando (*Cast. inter. Mans. 6. cap. 1.*) che *nasce un certo grido, e bisbiglio, che si fa santa, che fa cose stravaganti, ed estreme, per ingannare il Mondo, e per fare, che pajano cattivi gli altri, che sono più buoni Cristiani, senza queste cerimonie; e che si noterà, non essendovi altra cosa, che non ci è meglio, che proccurare di ben attendere all' osservanza di quello, che ricerca il proprio stato. Quelli, che tenea per amici, si allontanano da lei, e sono quelli, che più la mordono.* Talvolta Iddio permette, che questa, ed altre detrazioni più gravi si spargano per tutta la Città, che l' innocente Servo di Dio sia dileggiato anche in pubblico, e che finalmente divenga la favola di tutto il popolo: come si vede accadera a più persone negli anni della loro purgazione. Per questi mezzi dispone Iddio con infinita saviezza, che questi tali voltino affatto le spalla al mondo, da cui si veggono scherniti; nè più si curino del proprio onore, che mirano sanz' alcuna cagiona sì altamente oltraggiato.

142. In alcuni la purga non si ferma qui: ma di più si permettono loro calunnia manifeste, grandi infamia, a persecuzioni orrenda. Ma qui si osservi, che tali travagli il più delle volte si danno a que' Servi di Dio, che il Signore ha destinati a trattare co' prossimi per l' acquisto delle loro anime. Questi di ordinario non sogliono essera molto oppressi da quell' assedio diabolico, che ho descritto ne' capi precedenti; perchè sono loro compensate la persecuzioni da' demonj con le persecuzioni degli uomini. E di fatto osservo nella vita ammirabile dal Beato Errico Susone, eletto da Dio per la conversione de' popoli per mezzo della predicazione Evangelica (*in ejusd. Vit. in plur. loc.*) che nulla quasi in essa si parla delle tentazioni, e molestie de' demonj: ma molto però si dica da' travagli grandi, cha ricevè dagli uomini persecutori; perchè si trova in quelle carta accusato, ora coma adultero, e fornicario infame, ora come ladro sagrilego, usurpatore di cose sacre, ora come ipocrita fingitore de' prodigj, ora come insidiatore al pubblico bene, e macchinatore di grandi stragi a nazioni intere: ed anche vi si trovano Città contra lui tumultuanti, e popoli interi congiurati a dargli morte. Lo stesso dico del mio Patriarca S. Ignazio (*in plur. loc. Vit.*) a cui convenne molto più soffrire dagli uomini, che da' damonj; accusato a' Tribunali con false imposture; processato coma Eratico; condannato ad ignominiose sferzata, bastonato a morte, assalito da sicarj col ferro, schernito, ed insultato dagli empj. Lo stesso potrebbe anche dirsi di S. Gio: Francesco Ragis Missionario Apostolico (*in Vita in plur. loc.*) più volte investito col ferro nudo; molta volte schiaffeggiato, molte volte bastonato, e percosso; spesso ingiuriato, e spesso perseguitato anche da persone di gran bontà. L' esempio però più grande, e più autentico è quallo, cha di se stesso ci dà l' Apostolo delle genti, riferendo quante volte fu dagli uomini lapidato, quante volta flagellato, quante volte cercato a morte; narrandoci le percosse, che spesso ricevea cogli schiaffi, a quelle non men dolorose, che ricevea dalle lingue contra di lui invelenate con maledizioni, e bestemmie: *Colaphis cædimur... maledicimur, & benedicimus.... blasphemamur, & obsecramus*: fino a divenire la mondiglia più vile del mondo: *tamquam purgamenta hujus mundi facti sumus* (*1. Corinth. cap. 4.*).

143. Tanto è vero, che gli uomini Apostolici sono stati sempre il bersaglio di fierissime persecuzioni. Tutto questo Iddio dispona con somma provvidenza: perchè se tali persone stessero sempre investire da demonj, o con dolori corporali acerbissimi, o con grandi offuscazioni di mente, ed agitazioni di animo, nate dalla loro straordinarie suggestioni, non potrebbero attendera alla conversione dell' anima con la predicaziona evangelica, con l' amministraziona de' Santissimi Sacramenti, e con altre grandi fatiche, proprie del loro Sacro Ministero. Però Iddio saggiamenta dispona, che chi vive in solitudine, applicato al suo solo profitto, sia più perseguitato da' diavoli; chi viva tra le genti, intento a proccurare la loro salute, sia più perseguitato dagli uomini, e così compisca ciascuno con perfezione la sua purga, a fa Iddio gli ha destinato qualche grado di contemplazione, l' ottenga ciascuno con mezzi proporzionati a' suoi impieghi.

144. La persecuzione più grande poi, con cui Iddio purga le anime, è quella, che proviene o da' domestici, o pure da' Servi di Dio. Le persecuzioni de' domestici si sentono al vivo per due ragioni: la prima, perchè riesca troppo duro alla nostra fragile natura vederci perseguitati da quelli, che ci avrebbero a difendere, e ci dovrebbero amare: la seconda, perchè questi gli abbiamo sempre presenti; e però sono una croce, che di

di continuo ci affligge. Così fu purgato il S. Giobbe, a cui la moglie, in vece di compatirlo, rinfacciava con amare rampogne le sue pene, ed i suoi disastri, dicendogli: *Benedic Deo, & morere* (*cap. 2.*). Così purgò Iddio il S. Tobia, permettendo, che in vece di essere compassionato da' parenti, e dagli amici per la sua cecità, fosse da tutti dileggiato, e schernito. *Nam sicut Beato Job insultabant reges; ita isti parentes, & cognati ejus irridebant vitam ejus* (*Tob. cap. 2. 15.*). Con queste specie di purghe furono nella nuova legge molto raffinate le virtù di S. Caterina da Siena (*in vita*), che non solo fu dispregiata, non solo fu percossa dal padre, e dalla madre, ma fu posta in cucina, e costretta a servire, in vece di essere servita. Con queste purghe fu anche perfezionata S. Rosa di Lima (*in Vita*) alla cui virtù fece lunga guerra la madre con una continua persecuzione di rimproveri, di battiture, e di oltraggi.

145. La ragione poi, perchè la contraddizione de' buoni riesca tanto penosa, ognuno la vede: perchè chiunque fa guerra al mondo, è già persuaso di aver a ricevere da lui grandi ostilità, già se le aspetta, e ci si prepara con cuore invitto: ma non le aspetta già da' Servi di Dio, che son con lui collegati in servire l'Altissimo; e però le contrarietà di questi riescono tanto più dolorose, quanto giungono meno aspettate, e meno sembrano ragionevoli a chi le riceve. In oltre le opposizioni di questi ingeriscono sempre nell'anime divote scrupoli, sospetti, e timore circa la rettitudine del loro operare: cose tutte, che grandemente l'affliggono. Santa Teresa parlando di S. Pietro d'Alcantara, dice così al nostro proposito: *Mi compatì grandemente, e dissemi, che uno de' maggiori travagli del mondo, che avea patito, era stato la contraddizione de' buoni* (*in Vita c. 30.*). Se poi venga la contrarietà da' Confessori, da' Padri Spirituali, o da' Superiori, riesce quasi intollerabile; tanto grandi sono le angustie, in cui si pone l'anima santa, vedendosi contrarj quegl'istessi, ch'ella tiene in luogo di Dio, ed ama con affetto sincero di figlia. Senta il Lettore ciò, che dice su questo particolare la predetta Santa: *Erano queste cose sufficienti per farmi uscir di cervello, ed alcune volte mi vedeva in termini, che non sapea che mi fare, se non alzar gli occhi al Signore: imperocchè il patire contraddizione di uomini buoni una povera donnicciuola miserabile, fiacca, e tanto timorosa, come son io, par niente il dirlo: ma con aver io patito in mia vita grandissimi travagli, questo è un de' maggiori* (*in Vita c. 28.*). Ed in altri luoghi ancora narrando simili contrarietà da lei sofferte, ne parla sempre con termini di grand'espressione.

146. E qui vogliamo che facciamo una riflessione molto utile, che prima di noi fece il Mistico Errico Arpio; parlando di queste purghe passive. La riflessione è questa, che Iddio per ottenere la purificazione d'una di queste anime predilette, con cui vuole poi aver tratto familiare in alta contemplazione, permette, l'accecamento non solo de' peccatori, ma anche de' Servi di Dio; e de' Confessori stessi: permette molte colpe, permette qualche loro danno spirituale. Tanto è l'amore, che Iddio loro porta: tanta è la premura, che ha de' loro spirituali avanzamenti. *In veritate dico*, sono parole del sopraccitato Autore, *priusquam Deus impræparatam relinqueret animam, quam tam sublimiter elegit, sibique tam singulari cordis amore segregavit, citius centum millia hominum ex hujus animæ occasione damnum aliquod incurrere permitteret: immo etiam potius mille sanctis hominibus occluderet interim oculos ut mille ignorantes vas illud electionis gravibus judiciis suis præpararet* (*Lib. 2. Theol. Myst. cap. 11.*). Siegue poi a dire, che terminata che sia la purga di tali anime, Iddio toglie agli uomini santi, che l'hanno falsamente giudicate, e travagliate, quasi un velo dagli occhi: onde incominciano a vedere l'insussistenza de' loro giudizj, l'ingiustizia delle loro contraddizioni: sebbene però giudica Iddio queste loro mancanze con men rigore, poichè da lui permesse con ispeciale provvidenza per l'altrui bene. Quindi deduca il Direttore, che non può far cosa di maggior gloria di Dio, ed a Dio più grata, quanto attendere con tutto zelo, e con tutta premura al governo di quest'anime purganti, che Iddio ha scelte tra mille, e mille, e ne proccura per mezzi straordinarj la persecuzione. E se mai questo mio libro capitasse in mano di qualche persona, che agognasse con desiderj vani all'infusa contemplazione, la prego a riflettere (ciò che dissi già un'altra volta) alle dure tanaglie, per cui bisogna passare, ed al torchio di tante pene, sotto cui bisogna gemere, prima di giugnervi; perchè forse svanirà dal suo cuore ogni voglia vana: perchè, come dice S. Teresa, parlando di questa specie di purghe (*in Cast. inter. Mans. 6. c. 1.*), *se prima si sapesse, sarebbe difficilissima cosa alla natural fiacchezza il poterlo soffrire, ed il risolversi a patirlo per beni quanto si voglia grandi, che se le rappresentassero.*

CAPO XIV.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i mezzi purgativi esposti nel precedente Capo.

147. AVvertimento I. Qui si rammenti il Direttore de' ricordi dati ne' precedenti capitoli: giacchè debbono anch' essi secondo le contingenze applicarsi alle presenti materie. Il rimedio però più proprio, e quasi specifico de' mali purgativi, che abbiamo dianzi esposti, è il balsamo della santa pazienza: questo gli addolcisce, questo li rende meritori, e cari a Dio: e con questo ha egli da ungere l'anima del suo penitente addolorato, perseguitato, ed oltraggiato, qualunque volta gli si presenta a' piedi. Ma acciocchè questa sacra unzione penetri nel di loro spirito, e vi produca effetti di gran perfezione, ve l'ha da applicare per mezzo di Gesù appassionato, proponendolo in varie forme confacevoli al loro bisogno. Se il penitente è afflitto da dolori, da piaghe, o d'altre infermità, gli faccia spesso contemplare il Redentore, tutto piagato e spasimante in Croce. S'è strapazzato da suoi domestici, glielo faccia vedere tradito, negato, abbandonato da suoi più cari. S'è perseguitato con mormorazioni, e calunnie; s'è oltraggiato con parole villane, glielo rappresenti calunniato, cercato a morte, e divenuto scherno di plebe vile. Miglior medicina non vi è per raddolcire l'asprezza di tali mali, e per condurre a fine con perfezione tali spe-cie di purghe. E la ragione è manifesta; perchè siccome non vi è soldato sì infingardo, che vedendo esposto intrepido il Capitano alla punta delle lancie, e delle spade, non concepisca un gran coraggio, e non ponga anche egli a sbaraglio la propria vita; così non vi è Cristiano, che vedendo soffrire il Redentore con grand' affetto quelle pene, ch' egli soffre, non prenda animo grande a patire per lui con reciproco amore.

148. Abimelecco, dopo aver conquistata la Città di Sichem, non potendo in altro modo impadronirsi della sua Fortezza, risolvette di espugnarla col fuoco: e perchè per ottenere il suo intento, era necessario ammassare a piè di quelle mura boschi interi di tronchi, e rami, condusse il suo Esercito su la cima del Monte Selmon, ov' era una gran selva: qui tacendo con la lingua, ma parlando con l'opere, diede di mano ad una scure, recise un grosso ramo, se lo pose sopra le spalle, ed avviandosi verso la Fortezza di Sichem, andava ripetendo: *Quod me videtis facere, cito facite*. Ad un esempio sì nobile avreste tosto veduto, non solo i Fantaccini, ma i Capitani, e gli altri Ufficiali più ragguardevoli impugnare il ferro, troncare grossi tronchi, caricarsene le spalle, parendo di andare più glorioso a chi ne andava più carico; *Igitur certatim ramos de arboribus praecidentes, sequebantur ducem* (*Judic.* 9. 49.). Ed in questo modo passò la selva in breve tempo dalle cime di Selmon alle mura di Sichem. Questo è quello, che ha fatto Cristo con noi. Ci ha preceduto con l'esempio, non essendovi travaglio, che ci tocchi sul vivo o dell'onore, o del corpo, o della roba, ch' egli non abbia prima sofferto per noi. E però dobbiamo in tempo delle tribolazioni rappresentarcelo oppresso dagli istessi mali, e figurarci che ci va dicendo: *Quod me videtis facere, cito facite*: sopportate di buon cuore per me ciò, che io ho patito con tanto amore per voi. Questo è il rimedio più efficace, che il Medico Spirituale ha d'andare adattando a questa specie di mali.

149. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che la persona perseguitata (ancorchè ciò accada con false imposture) o da domestici, o dagl' estranei, o da' cattivi, o da Confessori istessi, non debb' essere facile a discolparsi, e molto meno a querelarsi di tali ostilità, ma dee mettersi avanti gli occhi, come ora dicea, gli esempj di Gesù Cristo: offerir tutto a lui, collocare in lui ogni speranza, rimettere in lui le sue difese, dicendogli con viva fede: *Pone me juxta te, & cujusvis manus pugnet contra me* (*Job. cap.* 17. 3.) o pure: *si consistant adversum me castra, non timebit cor meum. Si exsurgat adversum me praelium, in hoc ego sperabo* (*Psalm.* 26. 3.). Siate voi in mia difesa, Signore, nè io temerò punto del mondo tutto, se tutto fosse congiurato a farmi guerra. Io non dico, che non possa, e non debba anche scusarsi con umiltà, e con modestia, quando lo richiegga la gloria di Dio: dico solo, che fuori di questi casi dee soffrire, e tacere, se vuol compire con perfezione la sua purga. Tanto più, che con le sue discolpe altro non otterrà, che irritare i suoi avversarj: sicchè dalle sue istesse difese (come suol accadere) prendano argomento di nuove mormorazioni, e di nuove opposizioni, tacciandolo di poco umile, di poco rassegnato, e di poco paziente, e si facciano lecito di perseguitarlo con maggior baldanza: Vinca dunque *in bono malum*: li vinca con l'umiltà, li domi con la soffe-

renza, si faccia tacere o col silenzio umile, e virtuoso, o con parole dolci, e piacevoli: e si assicuri, che operando in questo modo riceverà per tali persecuzioni lo stesso premio, che riportarono i Martiri dalle persecuzioni de' Tiranni, come dice S. Gio: Crisostomo, parlando delle persecuzioni, che il S. Giobbe ricevè da suoi domestici: *Est persecutio magna Martyrum gloria: sed nescio utrum minor gloria fuit Sancto Job. Nec tamen illi dicebantur; Thus pone; idolis sacrifica, & diis alienis; nega Christum. Dicebatur tamen: Si blasphemaveris, putredo omnis abscessura, sanitasque reddita est* (*In Hom. 6. de S. Job.*)

150. Avvertimento III. Avverta il Direttore, che anche a lui converrà molte volte venire a parte delle persecuzioni, le quali soffrono queste anime purganti, e nelle occasioni, in cui sarà disapprovato il loro spirito, sarà anche biasimata la sua condotta, e sarà tacciato d'indiscreto, di poco dotto, di troppo credulo, di mal'avveduto, d'imprudente, e se la persona perseguitata sarà di sesso femminile, sarà forse toccato sul l'onore ancora. S. Teresa parlando di un suo Confessore, ch'era Religioso della Compagnia di Gesù, dice queste parole: *Assai tribolazioni in molte maniere patì egli per causa mia... Temea di non avere a trovare chi mi volesse confessare, e che tutti mi avrebbero fuggito: onde non facea se non piangere. Fu provvidenza di Dio il voler egli dubitare, ed insieme continuare ad ascoltarmi; ma era sì gran Servo di Dio, che per amor suo a tutto si sarebbe posto* (*in Vita cap.* 28.). Prenda per tanto il Direttore questo regolamento; se vedrà, che sia vituperato o il suo sacro ministero, o la sua dottrina, risponda pure con modestia, e giustifichi la sua causa: perchè dice S. Girolamo, che in tali casi non conviene dissimulare: *Non est patientia beata, contra doctrinam, aut catholicam fidem sustinere calumniam, neque Christi discipuli, dissimulare.* (*In Ep. ad Ruf.*). Se poi da tali lingue malediche sarà punto solamente nella sua persona, offerisca tutto a Dio generosamente, e metta la propria causa nelle sue mani, e si fidi di lui; giacchè ha detto di propria bocca: *Mihi vindicta, & ego retribuam.* (*Paulus ad Rom. cap.* 12. 19.). Dia al suo discepolo un nobil' esempio circa il modo, con cui debbe anche egli diportarsi negli stessi travagli. Soprattutto per esimersi da tali contraddizioni, non s'induca mai a lasciare in abbandono la persona, che Iddio ha commessa alla sua direzione; perchè sarebbe questa un'infedeltà e verso l'una, e verso l'altro troppo biasimevole. Si ponga avanti gli occhi la gloria grande, che da Dio può sperare, con attendere alla guida di tali anime a lui sì care: pensi spesso al gran premio, che Iddio ha promesso a que' suoi amici fedeli, che per cagioni giuste, e sante soffrono persecuzioni: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est Regnum Cœlorum. Beati eritis, cum vos oderint homines, & persecuti vos fuerint, & dixerint omne malum adversus vos mentientes propter me. Gaudete, & exultate; quoniam merces vestra copiosa est in Cœlis* (*Matth. cap.* 5. 11.). E con questi santi pensieri alla mente metta in non cale tutte le mormorazioni e vane dicerie e con fortezza degna di un petto Sacerdotale segua intrepido la condotta, che ha santamente intrapresa.

151. Avvertimento IV. Avverta il Direttore di non stancarsi nella direzione di tali anime, le cui purghe sogliono essere non meno lunghe, che moleste. La purga della B. Angela da Foligno non durò più di due anni, e quella di S. Maria Maddalena de' Pazzi, non più di cinque: di altre persone sante però si sa esser le loro purgazioni durate un tempo assai più lungo. Il Padre Michele Godinez, (*Lib.* 3. *cap.* 11.) riferisce aver avuto in cura anime, le cui purificazioni si distesero allo spazio di 14. di 15. e fino di venti anni. Ho conosciute persone, che hanno proseguito a penare in questo stato purgativo, quali dodici, quali dieci nove anni continui. Nè tocca a noi indagar la cagione di tanta lunghezza, e di tale diversità: Iddio lo sa. A noi basti sapere, che Iddio il tutto dispone per la maggior perfezione, ed esaltazione di quell'anime, che prende a coltivare con tali mezzi, altrettanto amorosi, quanto tormentosi. Si armi dunque di gran costanza il Direttore, per non lasciarsi attediare dalla lunghezza di tali cure, nè dalla loro molestia. Così giungerà insieme col suo discepolo all'acquisto di quella gloria, che ad ambidue stà preparata nel Cielo; ed avrà anche in questa vita la consolazione di vederlo innalzato a gran perfezione, ed anche a qualche grado di sublime contemplazione.

152. Avvertimento V. Per ultimo avverto, e prego il Direttore, che prendendosi la cura di tali anime chiegga spesso lume a Dio per non errare. E' vero, che le regole, che finora abbiamo date, molto gli gioveranno per la loro buona condotta, non sempre però basteranno: perchè tante, tali, e sì strane sono le cose, che accadono in questo sta-

to di purghe, che se Iddio non assistesse con la sua luce, sarebbe facile prendere abbagli con pregiudizio altrui. Aggiungo, che molte anime vi sono, le quali tra le tempeste di tante tentazioni, e travagli fanno naufragio, se non della loro eterna salute, almeno della loro perfezione: e sebbene questo proviene dalla loro debolezza, nasce ancora talvolta (come osservano bene i Dottori Mistici) dall'imperizia de' loro Direttori, che non le fanno guidare per questo mar procelloso: ma a guisa di nocchieri inesperti, in vece di condurle al porto della perfezione, le fanno tornare indietro, o le lasciano arenare nelle sirti di qualche tiepidità, o non le fanno allontanare dagli scogli de' peccati, a cui vanno miseramente ad urtare. Dunque il Direttore, dopo aver posta ogn'industria per abilitarsi con lo studio, ricorra spesso a Dio, e chiegga luce, che il Signore di certo lo esaudirà, essendo questa una preghiera giusta, come di cosa molto conveniente al suo impiego, e molto doverosa.

CAPO XV.

Si espongono i frutti che risultano dalle purghe del senso, che abbiamo fin qui spiegate.

153. NEl capo quinto parlando de' frutti salutari, che si producono nell'anima dalle aridità purgative, dissi, che tali frutti, benchè derivino principalmente da quelle desolazioni, che allora gli avea dichiarate; risultano però ancora dagli altri mezzi purgativi, di cui aveva a ragionare, cioè dell'assedio diabolico, da' travagli cagionati da altre cagioni, qualunque esse sieno. Poichè non meno per mezzo dell'aridità, che per mezzo di questo assedio fiero, ed ostinato, e da altre grandi tribolazioni, si va ingerendo nell'anima una profonda, e sincera umiltà, ed un totale distacco da ogni consolazione sensibile, o sia celeste, o terrena. Non meno per gli uni, che per gli altri mezzi va Iddio raffinando, e radicando nell'anima le virtù teologali, la Fede, la Speranza, la Carità; e va perfezionando tutte le virtù morali, specialmente la pazienza, che tra tante opposizioni, contrasti, e pene si esercita in grado eroico. In somma tutti e tre i mezzi purgativi, che ho dichiarati ne' precedenti capitoli, tendono ad abbattere le passioni ribelli, a domare l'appetito orgoglioso, a soggettare il senso allo spirito, ed a partorire nell'anima quella pace serena, ch'è tanta necessaria per lo conseguimento della divina contemplazione. E questi appunto sono i frutti preziosi, che infallibilmente si riportano od in maggiore, od in minor quantità da quelli, che costantemente, e virtuosamente passano per tali purghe.

154. Oltre questi frutti tanto salutari, e pregevoli, altri ne riferisce S. Giovanni della Croce molto dilettevoli (*in Noct. Obscur. lib. 2. cap. 1.*) con cui ricompensa Iddio a' suoi Servi fedeli le pene sofferte, e li dispone alle afflizioni maggiori della seconda purgha. Poichè, trascorse le purghe del senso, come dice il Santo, l'anima (a modo di chi esce libero da un'angusta, ed oscura prigione), si trova con gran libertà, ampiezza, e soavità di spirito non più legata all'immaginazioni, ed al discorso, e non più soggetta, come prima, allo stancamento delle potenze; e gode ordinariamente una molto serena, e soave contemplazione. Il senso stesso, stato per lungo tempo oppresso dal peso di tante croci, respira una bella pace, e prova una dolcezza più pura, e maggiore di quella, ch'esperimentasse prima di entrare nella sua purga; sì perchè il diletto ora non gli proviene da una luce bassa, ma dal lume di una pura contemplazione; sì perchè essendo in gran parte purgato, meglio si adatta all'impressioni dello spirito. Qui incomincia l'anima a provar quella sete propria de' proficienti, di cui parlai nel Capo XIII. del Trattato secondo: poichè le si destano nel cuore certe ansie di Dio, che non sa donde nascono, insieme con un grand'amore infuso; e quanto più cresce questo incendio d'amore, tanto più accese si svegliano quell'ansie amorose; e talvolta la penetrano tanto al vivo, che si sente tutta consumare, e mancar le forze in un dolce languore. In questo stato ad alcuni si donano visioni in gran copia, ed immaginarie, ed intellettuali, si danno loro locuzioni molto soavi, e rivelazioni molto favorite. Ad altri si compartono anch'estasi, e ratti, con elevazione di corpo, e con lo smarrimento de' sensi: in somma par, che l'anima passi da un rigido verno di siccità, e di pene, ad una fiorita, ed amena primavera di celesti consolazioni. Sebbene non vanno tali persone affatto esenti da ogni aridità; ma di tanto in tanto sono assalite da certe folte tenebre, e da certe angustie, quasi messaggiere dell'altra purga tenebrosa, che già le aspetta. Vero è, che queste presto passano; ed esse presto tornano alla loro dolce serenità. Tutto questo però vale in supposizione, che le pur-

 ghe

ghe del senso di cui abbiamo parlato, e le purghe dello spirito, di cui parleremo, si facciano separatamente in tempi diversi, e che tra l'una e l'altra interceda questo intervallo di pace. Il che però non credo che accada in tutte le anime, come vedremo in appresso.

155. Qui si noti, che in questo stato di consolazioni i favori più grandi non si ricevono senza lesione corporale. Poichè veggiamo, che mentre l'anima in questo tempo riceve forti comunicazioni soprannaturali, il corpo talvolta dà in tremori, talvolta palpita il cuore con veemenza, il petto s'indebolisce e langue. Anzi ne' ratti stessi, che in tale stato accadono, rimane il corpo pesto, indebolito, e quasi fracassato. Per intendere la cagione di questo, bisogna supporre con S. Giovanni della Croce (*In Nott. Oscur. lib. 2. cap. 3.*) che nella purga del senso non rimane mai perfettamente purgata la parte sensitiva, nè mai svelte dalle radici le sue imperfezioni. Per ottener ciò, è necessario che sopraggiunga la purga dello spirito, per mezzo di cui si compisca la purificazione dell'una, e dell'altra parte dell'uomo. La ragione di questo è chiara, perch' essendo il senso, e lo spirito parti di un stesso soggetto, tiene l'uno radicate nell'altro le sue imperfezioni, e debolezze: onde non può l'uno purgarsi con perfezione, se non sia l'altro purificato. Quindi è facile il dedurre, perchè ricevendo l'anima dopo la prima purga favori molto straordinari, vi provi il corpo penosi effetti, perchè non essendo esso ancora ben purgato, non ha per anche acquistata quella tempra forte, e robusta, ch'è necessaria per ricevere le gagliarde impressioni dello spirito forte di Dio, e però vi rimane sotto in mille modi debilitato, fiaccato, ed oppresso. Ma non accade già questo dopo la seconda purga: poichè allora riceve la persona ogni ratto, e qualunque altro favore sublime, senz'alcun danno del corpo; anzi con suo gran conforto; perchè ha già deposto ogni sua debolezza, ed ha già conseguita fortezza bastevole, per ricevere con pace qualunque più forte comunicazione di spirito, come accennai altrove.

156. Ma acciocchè il Direttore proceda con giusto discernimento circa le predette dottrine, bisogna che io gli dia qualche limitazione. Dissi con S. Giovanni della Croce, che terminate virtuosamente le purghe del senso, entra l'anima in possesso d'una molto favorita contemplazione. Ma questo non debbe intendersi in senso stretto, e rigoroso, sicchè non accada mai il contrario, potendo Iddio (come qualche volta succede) indirizzare tutta la purga a rendere la persona perfetta, e non già a farla contemplativa; e però dee prendersi questo detto in senso morale, in quanto che ciò il più delle volte accade. Il Direttore dunque, per intendere se la purga del senso abbia a finire in perfetta contemplazione, si serva de' tre contrassegni, che demmo nel capo IV., e specialmente osservi, se rischiarandosi di tanto in tanto (come suole accadere per conforto dell'anima afflitta) l'oscura notte dell'aridità, delle tentazioni, e de' travagli, torni la persona alle immaginazioni, a' discorsi, ed alla meditazione; o pure si trovi fissa in Dio con uno sguardo placido, amoroso, e soave. Se la cosa passa nel primo modo, segno è, che la purga si va facendo col lume della fede, e della meditazione: se succede nel secondo modo, è segno che la purga si va perfezionando con la luce della contemplazione. Nel primo caso la purificazione andrà a finire in perfetta meditazione: nel secondo caso andrà a terminare in contemplazione soprannaturale, ed infusa. Osservi ancora, se i mezzi purgativi, che Iddio adopera per l'affinamento dell'anima, sieno ordinarj, e comuni, o pure assai straordinari: poichè può da questo di leggieri arguire, qual debba esser l'esito di una tal purificazione, essendo Iddio solito a premere molto la mano sopra i contemplativi, come quelli che hanno bisogno di particolar mondezza.

157. Dissi, che dopo la purga del senso, riceve l'anima visioni, locuzioni, rivelazioni, ed anche estasi, e ratti, e gode per lungo tempo una molto ordinaria, e soave contemplazione. Ma questo stesso non accade già a tutti nello stesso modo. Io ho trovata una persona, ch'era passata per una purga la più atroce, che dir si possa; ed un'altra, che avea trascorsa una purga molto più mite: ed ambedue aveano retto con molta virtù al cimento di tali prove: e pure questa rimase colma di più favori, che quella. Nè questo dee recar maraviglia: perchè queste sono grazie gratisdate, che non cadono sotto alcun merito, ma si danno da Dio a chi vuole, e come vuole, secondo i disegni della sua provvidenza, noti a lui solo. Onde voglio inferire, che sebbene abbia a finire la purga in contemplazione straordinaria, niuno però può indovinare qual debba essere il grado di contemplazione, a cui voglia sublimarla la divina bontà.

158. Avverta per ultimo il Direttore, che i frutti salutari, che abbiamo enumera-

ti, si riportano solo da quell'anime, che passano con fedeltà per tali vie spinose. Che se un'anima procedesse con trascuratezza, combattesse con lentezza contra le tentazioni diaboliche, e soffrisse le aridità, ed i travagli con molta imperfezione, non solo non giungerebbe all'acquisto della contemplazione, ma nè pure a quel grado di perfezione, che Iddio le avea per tali mezzi preparato: se ne rimarrebbe la meschina in uno stato imperfetto, ed in qualche basso grado di orazione per tutto il tempo di sua vita. E questo basti aver detto, acciocchè il Direttore prenda giuste idee di queste strade scabrose, per cui conduce Iddio le anime più dilette, affinchè non metta mai i suoi penitenti in isperanze mal fondate, che non possono produrre buoni effetti.

CAPO XVI.

S'incomincia a parlare delle purghe dello spirito. Si mostra la necessità, che vi è di esse, per giungere a' più alti gradi di contemplazione unitivi, e trasformativi dell' anima in Dio. Si dice quanto sieno tormentose, ed in qual tempo accadono.

159. Siccome un pannolino più si purga dalle sue macchie, e più diviene candido, se sia più forte, e replicato più volte il ranno, che in lavarlo si adopra; così l'anima si purifica più, e diviene più bella, se più rigide, e duplicate sieno le purghe, che si adoprino per farla monda. La purga del senso, che abbiamo già dichiarata, non può dirsi piena, e perfetta purificazione della parte sensitiva: *ma più tosto*, se vogliamo parlare con le parole istesse di S. Giovanni della Croce (*in Nott. Oscur. lib. 2. cap. 3.*) *si può, e dee chiamare una certa riforma, e ritenimento dell' appetito, che purgazione*. Ne apporta la ragione: perchè con la detta purga si ottiene di togliere i difetti, in cui la persona soleva incorrere; ma non già di sbarbare fin dalle radici ogni abito difettoso: si ottiene di frenare l' appetito sensitivo, acciocchè si accomodi allo spirito, e non l'impedisca nelle sue tranquille contemplazioni; ma non già di abbattere quasi affatto le sue ribellioni, e di domare quasi affatto il suo orgoglio, sicchè non torni, come suol dirsi, a far delle sue. Posi quella particola limitativa *quasi*: perchè non è possibile in questa vita estinguere in modo le passioni, sicchè mai più non si risentano. Per ottener dunque questo, è necessaria la purga dello spirito, in cui lo spirito si faccia mondo, e puro, e si dia ad un tempo stesso compimento alla purga del senso ribelle. Se dunque terminata la purga del senso, non voglia Iddio innalzar l' anima a' gradi più alti dell'infusa contemplazione, la lascia in quello stato, avendo acquistata già tanta purgazione, che basta per una contemplazione più bassa, e per un tratto non tanto intimo, nè tanto stretto con Dio. Ma se debba ella ascendere all'unione mistica, e trasformativa con Dio; massime a quella perfetta, stabile, e quasi insolubile, che dichiarammo nel Trattato quarto, le convien passare per quest' altra strettissima trafila della purga dello spirito, in cui tanto si raffini e nella parte sensitiva, e nella parte razionale, che divenga (per quanto comporta la sua misera condizione) simile a quel Dio, con cui dee sì altamente unirsi.

160. Ma perchè potrebbe parere ad alcuno cosa strana, che una persona passata per tanti travagli, e tante pene, quante sono quelle, che abbiamo descritte ne' precedenti capitoli, abbia ancor bisogno di maggior purificazione, è necessario che io esponga i pregiudizi, che restano in tali anime, per salire alla predetta unione perfetta di amore. In primo luogo rimangono in esse gli atti imperfetti, le inclinazioni difettose, e le macchie dell' uomo vecchio, che non furono bene sradicate, e rimangono ancora le passioni non abbastanza abbattute nella prima purgazione, come ora dissi; nè conviene, che l' anima si accosti a Dio con queste dissomiglianze, per farsi un' istessa cosa con lui. In secondo luogo sono ancora nella persona molti difetti proprj dello spirito, e naturali, e morali, che non furono tolti con la prima purga: dalla parte dell' intelletto e.g. vi è una certa evagazione di mente, per cui si lascia facilmente distorre da Dio, per andar vagando sopra le creature: vi è ancora una certa innata cecità, per cui vi si lascia incautamente ingannare nelle visioni, nelle locuzioni, e nelle profezie, ed è facile a giudicare il vero per falso, ed il falso per vero. Dalla parte della volontà vi è molto amor proprio, e soverchia adesione alle grazie, ed a' gusti di Dio, e ciò ch' è peggio, vi è qualche compiacenza, vi è qualche stima di se stessa, ed una tal quale presunzione in vedersi favorita, ed accarezzata da' personaggi del Cielo. Nè tali superbiole, come che vestiti di sentimenti umili, da cui vengono sempre accompagnati i favori di Dio, sono conosciute da tali persone spirituali, nè punto da loro apprese: e però riescono loro tanto più nocive, quanto più occulte. Or chi non

non vede, che non conviene all' anima entrare con queste macchie in fronte nel talamo de' divini sponsali, per unirsi tutta, e trasformarsi per amore con Dio? In terzo luogo sono in lei alcune indisposizioni naturali, che nè furono, nè poterono esser tolte dalle purghe del senso, come improporzionate ad introdurre tanta mondezza. Queste consistono in una certa attività delle potenze, ed in un certo loro istinto a produrre or questi, or quegli atti, ed a produrgli in questo, o quel modo conforme alla loro naturale inclinazione. E di questo ancora bisogna che l' anima sia spogliata, acciocchè stia passivamente nelle mani di Dio, e possa essere da lui mossa senza resistenza agli atti unitivi; tanto superiori alla sua naturale capacità. Acciocchè dunque l' anima sia svestita da tutti questi pregiudizj rimasti dopo le prime purghe, bisogna ch' entri nell' altra purga dello spirito, senz' alcun paragone più rigida, più dolorosa, e stetti quasi per dire spietata: e così si renda abile all' unione trasformativa perfetta, e specialmente a quella, che chiamano *matrimoniale*.

161. E qui io già mi avveggo, che sorgerà in mente al divoto Lettore una nuova maraviglia, sentendo che vi sieno purghe più rigorose di queste, che abbiamo già descritte: perchè forse in vedere un cumulo di tante, e sì gravi penalità, erasi figurato non poter accadere in questa vita cosa di maggior tormento. E pure si assicuri, che tutte le pene de' tre mezzi purgativi già riferiti, non hanno che fare con le afflizioni atroci, che si soffrono nella purga dello Spirito. Io qui non farò altro, che rapportare ciò che ne dicono i Mistici più autorevoli. Sia il primo S. Giovanni della Croce, che ne parla, non per altrui relazione, ma per proprio esperimento. Ragionando egli delle pene, che sente l' anima in queste purghe di spirito, ora dice, che sono immense: (*in Nott. Oscur. lib.* 2. *cap.* 5.) *Questa pena nell' anima, per causa della sua impurità, è immensa, quando da vero è investita da questa divina luce*. Ora dice, (*in eod. lib. c.* 6.) che sono pene di morte le più crudeli: *L' anima si sente star disfacendo, e struggendo a vista delle sue miserie con morte di spirito crudele: siccome se inghiottita da qualche gran bestia, si sentisse nel suo ventre tenebroso star digerendo*. Ora dice, che a paragone di tali pene sarebbe all' anima di non lieve conforto l' istessa morte: (*in eod. lib. cap.* 5.) *Il senso, e lo spirito, come se stessero sotto di qualche immenso, ed oscuro peso, stanno penando, ed agonizzando tanto, che piglierebbero per partito, e per alleviamento il morire*. Ora dice, che la meschina dà in gemiti profondi; ed in ruggiti orrendi per l' acerbità del suo dolore: *L' entrò nello spirito un dolore, ed un gemito così profondo, che le causa forti ruggiti, ed urli spirituali, esprimendogli alcune volte con la bocca, e risolvendosi in lagrime, quando ci è forza, e virtù di poterlo fare: sebbene poche volte vi è questo alleviamento*. E porta a questo proposito quel detto del Salmista: *Afflictus sum, & humiliatus sum nimis, rugiebam a gemitu cordis mei* (*Psal.* 37. 9. *in eod. lib. cap.*). Ora paragona tali pene a quelle del Purgatorio, ed ora a quelle dell' Inferno, allegando quelle parole del S. David: *Circumdederunt me gemitus mortis, dolores Inferni circumdederunt me; in tribulatione mea clamavi &c.* (*Psal.* 17. 5. 6. 7.). Vegga il Lettore la seconda parte delle sue Notti Oscure, e la troverrà piena di simili detti espressivi dell' estreme afflizioni, che prova l' anima in questa purga. Il Padre Filippo della SS. Trinità, Dottore Mistico degno di molta stima, dice, che le persone istesse, che hanno esperimentato le pene di questa seconda specie di purghe, non hanno parole, con cui esprimere la loro atrocità; *Vix sermone potest etiam ab expertis exprimi, quantæ sint hujus noctis angustiæ, quantus horror, & quam intima spiritus afflicti tribulatio: hæc possunt utcumque declarari, propositis Sacræ Scripturæ testimoniis, & similitudinibus* (*Theol. Myst. p.* 1. *tract.* 3. *disc.* 3. *art.* 1.). Ed apporta molti passi de' Salmi, in cui pare che il Profeta Reale alluda agli acerbi dolori di questa purga. Il Cardinal Bona conviene con S. Giovanni della Croce, assomigliando i tormenti di questa fiera purificazione alle pene dell' Inferno: *Hæc mentis obtenebratio, & voluntatis ægritudo est, adeo terribiliter excrucians animam, ut pœnis Inferni similis esse videatur* (*de disc. Spir. c.* 15.). E poco dopo torna a confermare lo stesso, dicendo: *Hoc horribile tormentum pœnis Inferni assimilant, qui experti sunt*. E per non allungarmi soverchiamente in questa materia, dico, che quasi tutti gli Autori, che trattano delle purghe dello spirito, parlano delle sue grandi afflizioni con somiglianti formole, ed espressioni.

162. Non è però mia intenzione l' andar ora indagando la ragione, e l' origine di pene tanto atroci; perchè dovrà questo essere la materia de' seguenti capi. Solo voglio in questo luogo dare al Direttore qualche lume circa il tempo, in cui accadono tali purghe, acciocchè non erri in questa circostan-

za

za importantiſſima, che potrebbe farlo sbagliare anche circa la ſoſtanza del ſuo regolamento. San Giovanni della Croce dice, che Iddio pone l'anima, che vuole innalzare alla contemplazione, nella notte del ſenſo: (con queſto nome di *Notte* chiama egli le purghe, di cui ragioniamo) dice, che terminata queſta notte bruna, ſorge il giorno ſereno d'una ſoave contemplazione, in cui gode l'anima quelle delizie di ſpirito, che noi riferimmo nel precedente capo, e che poi quando meno ſe l'aſpetta, l'aſſorbiſce un'altra notte, che chiamaſi dello ſpirito, di gran lunga più oſcura, e più tormentoſa. Dice, che Iddio dà all'anima queſto intervallo di conſolazione, e di pace, acciocchè il ſenſo debole acquiſti forze baſtevoli, per poter ſoffrire inſieme con lo ſpirito le afflizioni tremende della ſeconda purga. Tutto queſto è vero, perchè in queſto modo fu egli raffinato, e ſogliono eſſere da Dio purificate altre anime elette.

163. Ma non dic'egli già, che Iddio ſiaſi obbligato a tenere queſto ſtile, e che non proceda mai con diverſo ordine con l'anime, che vuole purgare. Anzi egli ſteſſo afferma, che difficilmente ſi troveranno due perſone, che per metà convengano nella loro condotta; per ſignificarci, che tante ſono le vie, quante ſono le anime, che Iddio conduce alla contemplazione. E di fatto abbiamo, che la B. Angela da Foligno fu nel tempo ſteſſo purificata da Dio con ambedue le purghe e del ſenſo, e dello ſpirito, ſi legga la ſua Vita, e ſi vedrà, che la coſa in lei paſsò così (*in Vita dict. B. in actis SS. per PP. Antuerp. p. 4. Januar. cap. 2.*). Nel capitolo ſecondo ella riferiſce le purghe, che continuamente, e ſenza alcuna interruzione di ſoprannaturali conſolazioni ſoſtenne per più di due anni: Quivi ſi veggono manifeſtamente eſpreſſe le purghe dello ſpirito, indiſtintamente da lei ſofferte per lo detto ſpazio di tempo. Poichè nella prima parte di quel capitolo ella racconta i mali, che ſoffriva nel corpo, dicendo così: *Datus eſt mihi multiplex tentator, qui multiplici tentatione, & afflictione me affligat: affliger enim tam in corpore, quam in anima ab iiſdem. Corporis enim ſunt tormenta innumerata a multis dæmonibus multipliciter excitata. Vix enim credo, quod ſcribi poſſunt paſſiones; & infirmitates mei corporis; nam non remanet in me aliquod membrorum, quin horribiliter patiuntur: nunquam enim ſum ſine dolore, ſine languore, continue ſum debilis, & fragilis, plena dolore, ſic quod continue oportet me jacere; non eſt in me membrum, quod non ſit percuſſum, tortum & panatum a dæmonibus, & ſemper ſum infirma, ſemper tumefacta, & plena doloribus in membris meis; ſic quod cum magna pœna poſſum me movere, & ſum fatigata jacere, nec etiam comedere ad ſufficientiam poſſum.* Indi ſiegue a deſcrivere le fiere paſſioni d'ira, da cui era ſorpreſa, e le tentazioni orrende, con le quali era da' demonj aſſediata in ogni ſpecie di vizio, e maſſime nel brutto vizio della diſoneſtà. Fin qui (come potrà il Lettore facilmente arguire, da quanto abbiamo di ſopra detto) non ſi paſſano i termini delle purghe del ſenſo.

164. Nella ſeconda parte poi del detto capitolo evidentemente deſcrive le purghe dello ſpirito, che nello ſteſſo tempo ſopportò con ſuo eſtremo cordoglio. Poichè in tutto il reſiduo di quel capo è ella tutta intenta a deſcrivere gli effetti d'una certa cognizione profondiſſima, che ſpeſſo avea de' ſuoi peccati, imperfezioni, e miſerie, per cui le parea che Iddio ſi foſſe da lei naſcoſto, anzi partito, e che foſſe decaduta dalla ſua grazia, e queſto con afflizione sì intima, e con sì gran diſpregio di ſe ſteſſa, che avrebbe voluto rimanere aſſorbita dalla terra, ed avrebbe voluto andar nuda per le pubbliche ſtrade con carne, e peſce al collo (com' ella eſprime) a pubblicarſi per peccatrice, a dir di ſe mille improperj, come di fatto li dicea co' ſuoi famigliari, infamandoſi appreſſo di loro in mille guiſe: anzi bramava, che altri ve l'aveſſe ſtraſcinata con fune al collo, caricandola di obbrobrj. Finalmente dopo mill'eſpreſſioni delle ſue afflizioni orrende, concolde con dire, che queſt' erano sì ſpietate, che l'avrebbe di buon grado commutate con tutte le infermità, tutt' i dolori, e tutt' i mali, che ſoffrono ne' loro corpi tutti gli uomini inſieme, e con ogni ſpecie di più crudo martirio: *Unde pro commutatione prædictorum tormentorum, & tentationum, & ut Deus auferat a me prædicta, ego libenter eligerem, & vellem omnia mala, & infirmitates omnes, & omnes dolores, qui ſunt in omnibus corporibus hominum, ſuſtinere; & crederem, quod leviora, & minora mala mihi eſſent, quam prædicta tormenta. Unde pluries dixi, quod pro commutatione prædictorum tormentorum ego eligerem omne genus martyrii ſuſtinere.* Or chi non vede, che a riſvegliare nell'anima pene di queſta fatta, ſono affatto ſproporzionati tutt' i mezzi purgativi del ſenſo, che abbiamo già dichiarati; ma ſi richiede una luce afflittiva, quanto alta, altrettanto intima, che penetri l'anima al vivo con la viſta delle ſue miſerie, e la riduca ad eſtreme anguſtie: qual' è appun-

to la luce purgativa dello spirito, come vedremo in breve; e meglio intenderà il Direttore? Sicchè voglio inferire con ogni certezza, che questa Beata fu da Dio purificata ad un tempo stesso con ambedue le purghe e del senso, e dello spirito, senza che tra l'una, e l'altra intercedesse interrompimento, e ristoro di celesti comunicazioni.

165. Lo stesso può dirsi non con tanta sicurezza, ma solo per conghiettura di S. Maria Maddalena de' Pazzi. Poichè sappiamo, che questa fu molto straordinariamente favorita da Dio col dono dell'infusa contemplazione; e però par verisimile, che giungesse a' più alti gradi della divina unione. Dall'altra parte, altro che una purga non trovasi nell'Istoria della sua Vita, ed è quella, per cui fu posta nel lago de' leoni, per essere bersaglio della loro fierezza, come ho altre volte rammemorato. Onde par probabile, che passasse allora per la trafila dell'altre purghe ancora; benchè ciò dall'Istorico non si esprima. Quando poi tali purghe si perfezionano divisamente in tempi diversi, o unitamente nell'istesso tempo, potrà il Direttore arguirlo da quelle notizie, che abbiamo date ne' capi precedenti, parlando delle purghe del senso, e da quelle che daremo ne' capi seguenti, parlando delle purghe dello spirito.

166. Mi è paruto bene trattenermi un poco circa la dichiarazione di questo punto: perchè non formando il Direttore una giusta idea circa il tempo, in cui possono accadere tali purificazioni, potrebbe facilmente accadere, che sbagliasse in intendere lo stato di qualche anima, e per conseguenza in applicarle un giusto, ed opportuno regolamento. Avverta egli però a ciò, che dice S. Giovanni della Croce, cioè che molte sono l'anime, che passano per le purghe del senso, ma pochissime sono quelle, ch' entrano nelle purghe dello spirito. E la ragione credo che sia quella, che apporta S. Teresa, quantunque non l'applichi a questo nostro proposito. Dic'ella, che molti giungono all' orazioni di quiete; ma che rarissimi sono quelli, che passano avanti, ed arrivano all' orazione di unione (*In Vita cap.* 15.). *Perciocchè vi sono di molte, e molte anime, le quali giungono a questo stato*, (parla dell' orazion di quiete) *e poche quelle, che passano avanti, e non so chi ne abbia la colpa.* E poco dopo aggiunge: *Sento gran compassione; poichè, come ho detto, conosco molte anime, che arrivano qua, ma che passino poi avanti, come dovrebbero passare, sono sì poche, che mi vergogno a dirlo.* Or siccome le purghe del senso sono indirizzate a' gradi di contemplazione più bassi, qual è la quiete infusa, e le purghe dello spirito sono ordinate all' acquisto de' più sublimi gradi di contemplazione, qual' è l'unione mistica, massime perfetta, (come va ripetendo S. Giovanni della Croce per tutta la seconda parte della Notte Oscura) quindi non è maraviglia, che dovendo sì pochi salire a quest' altezza, pochissimi altresì sieno quelli, che si conducano da Dio per la penosissima strada di questa seconda purga. Contuttociò, perchè un' anima sola, che trascorse tutte queste vie penose, giunga felicemente all' unione trasformativa con Dio, gli dà più gloria, che mille e mille anime spirituali deboli, ed imperfette: perciò importa molto, che il Direttore, se mai gliene capitasse alcuna, abbia tutt' i lumi necessarj per lo di lei buon regolamento; e che io glieli dia, secondo la mia tenuità, e secondo la dottrina de' Mistici più accreditati, specialmente di S. Giovanni della Croce, e di S. Teresa, che sono stati forse i primi a parlare di queste purghe passive dello spirito con diffusione, ed hanno recata loro gran luce.

CAPO XVII.

Si dice in termini generali, quali sieno i mezzi purgativi dello spirito.

167. Dico che il primo mezzo purgativo dello spirito è l'aridità spirituale, consistente nella privazione di ogni consolazione di puro spirito. Già dissi sul fine del Capo III. insieme con l'Angelico, che la divozione, in quanto alla sua sostanza, consiste in una volontà pronta di dedicarsi a Dio, ed alle cose di suo servizio, e di suo onore. Dissi, che questa pronta volontà può produrre un certo affetto dolce, e soave nell' appetito sensitivo; che chiamasi divozione sensibile accidentale, e nella privazione di questa divozione consiste l'aridità sensitiva, ch'è propria delle purghe del senso. Dissi ancora, che questa pronta volontà, in cui sta tutta la sostanza della divozione, benchè non discenda nel senso, può cagionare una certa refezione, e conforto nello spirito, che si chiama divozione spirituale accidentale. Nella privazione di questa divozione consiste l'aridità spirituale, ch' è propria delle purghe dello spirito. Conciossiacosachè l'anima, posta in questo stato, è pronta a tutto ciò, ch' è di ossequio, e di servizio di Dio; nè punto si ritiene dall' eseguire quanto a lui piace. Ma questo stesso le accade senz' alcun sentimento, senza minimo allettativo, non

solo

solo della parte sensitiva, ma anche della parte spirituale, anzi con molte tenebre, difficultà, e ripugnanze. Si aggiunge a questo la privazione del lume riflesso, per cui l'anima operando il bene, e facendo il suo dovere, punto non se ne avvede, e servendo fedelmente a Dio, non lo conosce: con quanta sua afflizione, ciascuno può immaginarselo. In conferma di questo dice San Giovanni della Croce, che l'anime, le quali si trovano nelle purghe dello spirito, hanno un amor di Dio appreziativo grandissimo, per cui darebbero mille vite per lui, e piuttosto che offenderlo in minima cosa, si esporrebbero ad ogni più atroce martirio. Ecco l'amor di Dio, e la divozione sustanziale, che in questo stato non manca. Contuttociò nulla gustano di Dio nel senso, e nulla ne godono nello spirito; anzi provano nel senso, e nello spirito tedj, affanni, e grandi afflizioni. Ed ecco l'aridità sensitiva, e spirituale in ambedue le parti. *L'anima*, dice il Santo (*in Nott. Oscur. lib. 2. cap. 7.*) *in questa purgazione, ancorchè paja, che ami Iddio, e che per lui darebbe mille vite (come in vero è ; perchè quest'anime in tali travagli aman efficacemente il loro Dio) ; contuttociò di questo non sente alleviamento*. In un altro luogo dice, che se tali anime conoscessero di servire a Dio con le gran pene, che soffrono, sarebbero contente di patirne altrettante; ma il male loro è, che nol conoscono. Ed ecco la privazione del lume riflesso, che aggiunge peso alle loro pene.

168. Ma per procedere con giusta intelligenza in materia di sì gran rilievo, bisogna riflettere, che se la purga dello spirito sia indirizzata da Dio all'acquisto di qualche grado di contemplazione inferiore, qual sarebbe e. g. l'orazione di quiete infusa, può bastare quest'aridità spirituale, e questa mancanza di lume riflesso; molto più se queste pene di spirito sieno accompagnate con le purghe del senso sopra spiegate: perchè per una comunicazione più bassa con Dio non si richiede una tanto sopraffina purificazione. Ma se debbe ella essere sublimata all'unione mistica, e perfetta di amore, tutto ciò non basta: debbe in oltre passare per gli altri mezzi purgativi, di cui ora parlerò, (intendo se Iddio non voglia dispensare nelle leggi ordinarie della sua provvidenza). La ragione è manifesta: perchè, acciocchè l'anima, si faccia un'istessa cosa con Dio per trasformazione di amore, bisogna che tolti tutt' i difetti, e tutti gli attacchi verso le cose naturali, e soprannaturali, non solo in quanto agli atti, ma anche in quanto alle loro radici, quanto è più possibile nella presente vita, bisogna che le sieno spogliate le potenze di ogni loro inclinazione, e modo naturale di operare, acciocchè possano essere sollevate ad operare in altro modo, più divino, che umano: nè questo scorticamento, dirò così, di potenze può ottenersi senza pene interiori acerbissime, simili a' tormenti, che si soffrono nell'altra vita, come ho già detto di sopra. Or se le purghe dello spirito più oltre non si distendono, che ad aridità purgative, e privazione di lume riflesso, e cose simili, non possono, come ognun vede, partorire nell'anima sì grandi effetti. E' necessaria qualche altra causa interiore afflittiva, che la penetri tutta, intimamente la trafigga, e tutta la rinuovi.

169. Dico dunque in secondo luogo, che se la purga dello spirito è indirizzata all'unione mistica, e perfetta di amore, l'altro mezzo purgativo consiste in una luce altissima, che investendo l'anima in modo penale, e sconfortativo, la pone in afflizioni estreme, ed in pene interiori di morte. In queste poche parole si contiene la sustanza di quanto abbiamo a dire ne' capi seguenti: e perciò bisogna procedere a passo lento a poco a poco, affinchè il tutto distintamente s'intenda. Per ora spiegheremo tuttociò in termini generali; ne' capi seguenti poi l'andremo sminuzzando, con discendere alle cose particolari. Dice San Giovanni della Croce, che ponendo Iddio un'anima in purga di spirito, per sollevarla all'unione mistica, e trasformativa, le infonde quell'istessa luce di contemplazione alta, e sublime, con cui dovrà alla fine congiungerla seco in perfetta unione di amore (*In Nott. Oscur. lib. 2. cap. 10.*) *E prima possiamo intendere*, dice il Santo, *come l'istessa luce, e sapienza amorosa, che ha da unire, e che ha da trasformar l'anima, è la medesima, che al principio la purga, e la dispone*. E lo stesso va ripetendo con varj termini per tutta la seconda parte della Notte Oscura. Ma perchè questa luce trova sul principio l'anima indisposta a sì alta unione, e l'investe in modo purgativo, ed in vece d'illuminarla, l'oscura; in vece di consolarla, l'addolora, riempiendola di grandi pene nell'appetito sensitivo, ed in tutte le potenze spirituali di gravi angustie, e di afflizioni orrende. Quando poi la detta luce ha per tali mezzi purgata l'anima, l'investe in modo illuminativo, l'innalza alla vista, ed all'unione perfetta con Dio.

170. Di tutto questo però poco si trova in tutte l'opere di S. Teresa; ma vi si trova

va bensì dichiarata a lungo un'altra purga di spirito efficacissima, consistente in una luce purissima di contemplazione, che le facea vedere Iddio in lontananza, senza dargliene alcun possesso; onde ella rimanea trafitta da dolore sì acuto, che si riduceva al punto della morte. E questa luce appunto fu quella, che dopo aver purificato il di lei spirito con sì acute trafitture, l'unì finalmente a Dio con perfetto amore. Queste sono le due purghe di spirito dispositive all' unione perfetta, anche di matrimonio spirituale, che io ho potuto trovare ne' Dottori Mistici, e l'una, e l'altra si perfezionano, come ognun vede, per mezzo di un lume purissimo di contemplazione, penoso per lungo tempo, ed alla fine gaudioso. Di queste due purgazioni parleremo nel residuo di questo Trattato, spiegando i loro effetti, e le loro proprietà. Prima ragioneremo della purga, in cui fu purificato lo spirito di S. Giovanni della Croce, e poi dell'altra purga, in cui fu raffinato lo spirito di S. Teresa: nella prima però ci tratterremo più lungamente, perchè intese le qualità dell'una, già rimangono quasi dichiarate le qualità dell' altra.

171. Ma per procedere con tutto rigore scolastico in ciò che dovrà dirsi, voglio prima premettere con insegnamento dell'Angelico Dottore (2. 2. *quæst.* 82. *art.* 4.) in che si fondano ambedue le dette purghe, e sarà quasi la base, ed il fondamento di tutte le seguenti dottrine. Dice il Santo, che la divozione per se stessa, e principalmente partorisce allegrezza, e gaudio nello spirito; ma può per accidente cagionare tristezza, e dolore: *Devotio per se quidem & principaliter spiritualem lætitiam mentis causat; ex consequenti autem, & per accidens causat tristitiam.* Poichè in due modi, siegue a dire il Santo Dottore, può procedere la luce della divozione: primieramente può mostrare all'anima la bontà di Dio, ed approssimargliela in modo che la volontà con una certa compiacenza se ne impossessi: ed allora risulta subito il gaudio, e l'allegrezza, affetti, che sempre nascono dal possesso del bene presente. *Dictum est enim, quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psalmi 76. Memor fui Dei, & delectatus sum.* Può ancora la luce della divozione rappresentare in tal modo la divina bontà, che non possa l'anima goderne con possedimento d'amore, ma solo sospirarne da lungi un tal possesso con desiderj penosi, come faceva il Real Profeta, che anelava a Dio fonte di ogni bene, e con un profluvio di lagrime palesava la pena delle sue brame. *Sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his, qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psalmi 42. Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum: quando veniam, & apparebo ante faciem Dei? Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: Ubi est Deus tuus?* Secondariamente può la luce della divozione partorire dolore, tristezza, e pena, svelando all'anima i suoi peccati, ed i suoi mancamenti, con cui si è allontanata da Dio, acciocchè torni col pentimento a soggettarsi a lui. *Secundario vero causatur devotio, ut dictum est, ex consideratione propriorum defectuum. Nam hæc consideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis recedit, ut scilicet non in se sistat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio e converso se habet ad primam: nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus; per accidens autem lætitiam, scilicet propter spem divinæ subventionis.* Quindi conclude ciò, che avea detto nel principio, che alla divozione dee seguire, come effetto proprio, allegrezza, e diletto; ma spesso ne siegue per accidente tristezza, e dolore: *Et sic patet, quod ad devotionem primo, & per se consequitur delectatio; secundario autem, & per accidens tristitia.*

172. E per restringere in breve tutta questa preziosa dottrina, vuole il Santo significare, che se la divozione con la luce approssimi l'amabilità di Dio all'anima in modo, ch' ella se ne impossessi con compiacenza di amore, produce in lei diletto, e gaudio; se poi con quella luce le mostri la divina amabilità sì lontana, che ella non possa giungerne al possedimento co' suoi affetti, le cagiona pene di ardenti desideri; se finalmente detta luce altro non faccia, che discoprire i suoi peccati, e le imperfezioni, per cui si allontana da Dio, partorisce in lei dolore, tristezza, ed afflizione. Ed ecco già dichiarate le cagioni, donde prendono la loro origine ambedue le predette purghe di spirito tormentosissime. Dice S. Gio: della Croce, che quell' istessa luce di contemplazione, che debbe unire l'anima a Dio in tempo della sua purga, le cagiona tenebre, ed afflizioni, e dice bene: perchè conviene, che quella luce, la quale sul fine della purga debbe avvicinare l' anima a Dio, già ben disposta a metterla in possesso con unione d'amore dilettevole e gaudioso, trovandola nel principio sì mal disposta, la fissi profondamente nella vista del-

delle sue colpe, de' suoi mancamenti, e delle sue miserie, e conseguentemente l' immerga in un abisso di tenebre, e di penosissimi affanni. Nè in questo, attesa la dottrina dell' Angelico, vi è ripugnanza alcuna, potendo l' istessa luce di divozione, secondo la diversità degli oggetti, produrre amore, e dolore, allegrezza, e tristezza. Dice S. Teresa, che prima del matrimonio spirituale spesso trovavasi in una contemplazione tormentosissima, in cui Iddio con mirabile notizia facendosele vedere lontano, le svegliava nello spirito un dolore sì acuto, che la riduceva ad agonie di morte: e dice bene anch'ella; perchè quella istessa luce, dimostrandole Iddio in lontananza gliene vietava il possesso, purificata ella poi per mezzo di queste istesse pene, l' appressò a Dio e l' unì con lui col vincolo soave del santo matrimonio. E neppure in questo, stante la predetta dottrina, vi può essere alcuna difficoltà, potendo l' istessa luce di divozione partorire ora amore unitivo gaudioso con l' approssimamento dell' anima al sommo bene, ed ora dolore di desiderio con la vista della sua essenza.

173. Da tutte queste dottrine si deduce, che l' anime, collocate da Dio in queste due specie di purghe, sono sicure (purchè procedano con virtù, e si portino con fedeltà verso Dio), terminate le loro purificazioni, di giungere alla perfetta unione di amore. La ragione secondo me è evidente: perchè elleno già hanno appresso di se il principio produttivo di tale unione nella predetta luce di contemplazione sublime, che opera continuamente in loro, e rimovendo i contrarj, e ponendo le debite disposizioni. Sicchè non par probabile, anzi neppur verisimile, che avendo Iddio loro donato questa luce purissima a fine di disporle all' unione trasformativa perfetta d' amore, quando poi le vede ben preparate, e disposte, la voglia toglier da loro; tanto più, che alcuni effetti di detta luce sono di loro natura indirizzati all' introduzione di questa santa unione; come e. g. il legamento delle potenze, e lo spogliamento degli atti loro, ed altri simili. È vero, che tale unione è dono gratisdato, che non si può da noi meritare: ma posto che Iddio s' impegni a darlo a qualche anima (come par che accada nel caso nostro) non dee credersi, che senza positiva sua colpa voglia negarglielo. Ma passiamo avanti; e dopo avere spiegato in termini generali, in che consistano le purghe dello spirito, veniamo a dichiarare in particolare i loro penosi effetti, incominciando dalle purghe di S. Gio: della Croce.

CAPO XVIII.

Si spiega come la luce purgativa dello spirito produca folte tenebre nell' intelletto; afflizioni, ed angustie nelle potenze spirituali; grandi pene nell' appetito sensitivo; e finalmente, come la detta luce leghi tutte le potenze circa l' esercizio de' loro atti.

174. PAr cosa strana, che la luce di questa contemplazione purgativa, la qual è pura luce di divina sapienza, ed alla fine ha da unir l' anima con Dio in istretto vincolo d' amore, sul principio produca nel intelletto tenebre più folte, e più palpabili di quelle, da cui furono circondati gli Egizj in quella prodigiosa notte. Eppure non se ne può dubitare, se vogliamo credere a S. Giovanni della Croce, e ad altre anime passate per queste vie tenebrose. La ragione di questo bisogna derivarla da due estremi contrarj; dalla purità, ed eccellenza della luce, che investe l' anima, e dall' impurità dell' anima, che viene da questa pura luce investita. La luce, che Iddio infonde nell' anima in tempo della sua purga spirituale, è pura, è alta, è chiara: l' anima, che la riceve, è ancora debole, ed imperfetta: e però cadendo lume sì sublime sopra soggetto tanto sproporzionato, in vece d' illustrarlo, l' oscura. Per ben intendere questo, si prenda la parità dalla luce materiale, e si riflette, che se questa superi con la copia, e con la vivacità de' suoi splendori la potenza visiva, in vece d' illuminarla, l' offusca; anzi se la detta potenza, oltra l' essere incapace di tanta luce, fosse per qualche infermità positivamente indisposta a riceverla, non solo rimarrebbe offuscata, ma anche ricoperta di folte tenebre. Così veggiamo con l' esperienza, che fissando noi lo sguardo nella faccia del Sole, restano i nostri occhi abbacinati in modo, che non possiamo poi mirare alcun altro oggetto, perchè non sono le nostre pupille proporzionate ad un sì gran chiarore. Se poi volesse alcuno con gli occhi viziati da mali umori porsi a contemplare quel luminoso Pianeta, non solo rimarrebbe nella vista appannato, ma accecato ancora in una profonda oscurità. E questo è appunto quello, che accade nel caso nostro. Scende una luce celeste in un' anima impura, che non solo non è ancora proporzionata a riceverla, ma n' è affatto indisposta per le molte imperfezioni, e debolezze, in cui si trova involta: che maraviglia è dunque, che questa in vece di rischiararla, la profondi in un abisso di tene-

bre? Aggiungete a questo gli oggetti, che per mezzo di quella luce all'anima si discuoprono; quali altro non sono (come ora dirò) che peccati, e miserie; oggetti di sua natura oscurissimi, che molto giovano per addensare nel di lei intelletto sì oscure tenebre. In somma si può giustamente questa luce purgativa chiamare raggio di tenebre, come io fatti la chiama il Principe de' Mistici S. Dionisio Areopagita. Dicesi raggio, perchè è in se stessa chiarissima; ma dicesi però raggio di tenebre, perchè sveglia nelle menti indisposte, che la ricevono, grandi oscurità.

175. Dalle tenebre dell'intelletto passiamo alle afflizioni della volontà. La detta luce non solo non solleva l'anima alla vista delle divine grandezze, (come sarà sul fine della sua purga) ma gliene impedisce la contemplazione, fissandola, anzi sprofondandola nella cognizione delle sue colpe, e delle sue miserie; sicchè in vece di darle conforto, le arreca afflizioni atroci. Conciossiacosachè vede l'anima con profonda penetrativa tutt' i suoi peccati passati, tutte le sue imperfezioni presenti, anche vede quelle, che mai non conobbe, e con gran vivezza le apprende; vede la sua somma povertà, per cui è per se stessa impotente ad ogni cosa buona; vede la sua estrema miseria, che la rende capace di ogni gran male; sente dentro di se un profondo voto di ogni bene, ed è costretta a vista di tanti suoi mali a starsi consumando; e disfacendo per lo dolore.

176. Questo è lo stato infelice, in cui si trovava il Profeta Geremia, quando piangea la sua somma povertà, scopertagli chiaramente da Dio tra le tenebre luminose di questa purga, in cui l'avea confinato: *Ego vir videns paupertatem meam in virga indignationis ejus. Me minavit, & adduxit in tenebras, & non in lucem; tantum in me vertit, & convertit manum suam tota die* (*Thren. cap.* 3. 1.). Questo è il misero stato, in cui stava la B. Angela di Foligno, allorchè trovavasi subissata da Dio per mezzo di questa luce in una profondissima umiltà, che le facea vedere in se stessa tante malizie, e tante iniquità, che non l'era possibile spiegarle con qualsisia esagerazione, com' ella stessa protesta con le seguenti parole: *Unde humilitate frequenter sum abyssata, & facit me videre peccata mea, & superabundantiam malitiarum mearum, & iniquitatum, ita quod non video, me posse manifestare, nec discooperire per aliquod medium* (*in Vita loco supracitato*). Quindi le nascea quel gran disprezzo di se, per cui avrebbe potuto in mille guise pubblicarsi per la più infame peccatrice del mondo, e di essere da tutti derisa, schernita, e calpestata, come ho già detto di sopra. E finalmente ella conclude, che a vista delle sue colpe, gli occhi le si oscuravano per la moltitudine delle lagrime, e per lo dolore le langiva il corpo, le si spezzava il capo, e le si slogavano tutte l'ossa: *Caput meum dividitur, corpus deficit, oculi mei caligaverunt præ multitudine lacrymarum, & omnia membra mea disjunguntur, quia non possum manifestare malitias meas, & mendacia animæ meæ.*

177. La cagione principale però di afflizioni sì strane, si è il credere l'anima, che Iddio le si sia fatto contrario, che l'abbia scacciata, e rigettata da se, ed il temere che mai più non la ripiglierà nel suo seno; parendole impossibile, che possa il sommo bene amare una cosa tanto mala, e tanto vile, qual'ella investita da quella luce purgativa vede se stessa. Sicchè amando grandemente Iddio queste anime con amore apprezzativo, debbono per necessità essere inesplicabili l'interne afflizioni, che provano per queste si profonde, e sì penose persuasioni. Basti dire, che questa pena da S. Giovanni della Croce è chiamata pena immensa: *Questa pena*, dic' egli, *nell' anima per causa della sua impurità, è immensa, quando da vera è investita da questa divina luce: imperocchè investendo questa pura luce l'anima, affine di scacciare l'impurità di essa, si sente l'anima tanto impura, e miserabile, che le pare, che Iddio stia contra di lei, e ch'ella sia fatta contraria a Dio: il ch' è di grandissimo sentimento, e pena per l'anima, parendole qui, che Iddio l'abbia rifiutata, e scacciata . . . . . E quello, che più le dà pena è il temere, che mai non ne sarà degna, e che già sono finite le sue consolazioni, e beni. Ciò viene causato, per tener essa la mente profondamente immersa nella cognizione, e nel sentimento de' suoi peccati, e miserie* (*Nott. Oscur. lib.* 2. *cap.* 5.).

178. Questo dolore acerbissimo, che nasce, come ora diceva, in tali anime dall'intima persuasione di non esser degne di Dio per le loro miserie, di avere Iddio contrario, d'esser da lui rifiutate, insieme con una gagliarda apprensione, e timore, che ciò debba esser per sempre, è chiamato dal Padre Filippo della Santissima Trinità col termine di disperazione (*Theol. Myst. part.* 3. *discor.* 3. *art.* 2.). Con lo stesso vocabolo è anche nominato dalla sopraccitata Beata, e tale par che debba essere, se si consideri il suo oggetto

getto; ma in realtà tale non è: perchè amando queste anime in mezzo alle loro tenebre fortemente Iddio, tutta la loro passione sta rivolta, ed occupata in Dio, che veggono di aver offeso, senza punto curarsi del loro danno, benchè fosse sempiterno: e però non discendono mai all' atto di positiva disperazione, e quantunque sentano qualche volta agitarsi da questa passione, non vi acconsentono; anzi ciò, che par disperazione, è d'ordinario in loro un atto eroico di doloroso amore. E di fatto dopo aver detto la B. Angela, che si vedea dannata, soggiunge subito, che questo non le importava punto; ma tutta la sua pena consisteva in aver disgustato Iddio, che non vorrebbe aver offeso per tutt' i beni, o mali temporali, ed eterni: *Videndo me damnatam, non curo de damnatione mea, quia plus curo, & doleo, quod offendi Creatorem meum, quem nollem offendisse pro omnibus bonis, & malis, quæ possunt nominari*. Quindi arguisca il Lettore, quanto abbiano ragione gli Autori Mistici di assomigliare queste afflizioni alle pene dell' Inferno, come le paragonava il S. David, vedendosi per mezzo di questa purga assorbito in un torrente d' iniquità: *Circumdederunt me dolores mortis, & torrentes iniquitatis conturbaverunt me. Dolores Inferni circumdederunt me; præoccupaverunt me laquei mortis* (*Ps.* 17. 5. 6.).

179. La memoria ancora in tempo di questa fiera purga è angustiatissima: perchè la luce purgativa, investendo fortemente anche questa potenza, le toglie, cioè nasconde le specie di tutte quelle cose, che potrebbero esserle di conforto, e solo le lascia deste, e vive le specie di quegli oggetti penosi, che possono angustiarla. Donde siegue la penosa ricordanza de' suoi mali presenti, e la rimembranza de' favori soprannaturali goduti per lo passato, voglio dire delle grandi comunicazioni, che prima di entrare in questa purga di spirito, aveano da Dio ricevute. Questa memoria de' beni passati, congiunta con una forte persuasione che sieno già finiti, e non sieno per ritornare mai più, pone l' anima in penosissime angustie. Ed appunto in queste dolorose ricordanze si ritrovava il S. Giobbe, allorchè ripetea piangendo: *Ego ille quondam opulentus, repente contritus sum; tenuit cervicem meam, confregit me, & posuit me sibi quasi in signum; circumdedit me lanceis suis, convulneravit lumbos meos, non pepercit, & effudit in terra viscera mea: concidit me vulnere super vulnus, irruit in me quasi gigas. Saccum consui super cutem meam, & operui cinere carnem meam; facies mea intumuit a fletu, & palpebræ meæ caligaverunt* (*Job. cap.* 16. 13. & *seqq.*). Queste memorie afflittive, dice, S. Giovanni della Croce, fanno prorompere l' anima in ruggiti di dolore (*Nott. Oscur. lib.* 2. *cap.* 9.): *Con l' apprensione, e sentimento delle miserie, nelle quali si vede, sospetta, e teme di esser perduta, e che i suoi beni sono finiti per sempre. Quindi è, che l' entra nello spirito un dolore, e gemito così profondo, che le causa forti ruggiti, ed urli spirituali. Questo ruggito è cosa di gran dolore: perchè alcune volte con la repentina, ed acuta memoria di queste miserie, nelle quali l' anima si vede, sente tanto dolore, e pena, che non so come si possa dare ad intendere, se non per la similitudine, che il S. Giobbe, stando nel medesimo travaglio, adduce con queste parole: Tamquam inundantes aquæ, sic rugitus meus* (*cap.* 3. 24.). Non andò esente la B. Angela da queste memorie angosciose, perchè la rimembranza de' beni ricevuti da Dio cagionavano anche ad essa in questo un' amarezza somma: ma con questa diversità, che la luce purgativa, immergendola nell' abisso de' suoi peccati, e miserie, le facea parere possibile, che Iddio avesse compartito tanti beni ad una creatura sì misera. Quindi le si svegliavano nell' animo mille veementissime passioni, ch' ella per non saperle spiegare, chiama ira, superbia, tristezza, amarezza, dolore, pena; ma io credo, che non soffero tali nominatamente, ma solo soffero (come suole accadere ad altri) angustie, e dolori inesplicabili. Dice ella così: *Aliam amaritudinem maximam recipio de bonis, quæ fecit mihi Deus: quia non recordor eorum ad remedium, sed ad injuriam, & ad admirationem dolorosam; videlicet quomodo in me umquam poterit esse aliqua virtus; & dubito, quod numquam fuerit in me verax; & etiam non video aliquam rationem, quare Deus hoc permiserit. Et tunc in ista tentatione omne bonum est mihi clausum, & absconditum, quia efficior in tantum tota ira, tota superbia, tota tristitia, tota amarissima, & inflata, & pœnata, & dolorosa, plusquam possim dicere* (*in supracit. cap.*).

180. Dell' appetito sensitivo dirò solo, che in tempo di questa purga è il ricetto di tutte le pene, da cui è cruciata la parte superiore dell' uomo. Le tenebre dell' intelletto vanno ad opprimerlo: l' afflizioni della volontà vanno a trafiggerlo: le angustie della memoria vanno a dargli strette tormentosissime. E' vero, che queste pene fanno il primo, e più forte colpo nelle potenze razionali, che sono immediatamente investite da quel-

quella luce penale; ma alla fine vanno tutte a scaricarsi nella parte sensitiva; essendo ella quella stanza inferiore, in cui tutto lo strepito, che si fa nella stanza superiore dell' anima, va a ripercuotere. Sicchè, essendo ella per una parte priva di ogni consolazione ed umana, e divina, e per l'altra parte essendo oppressa dal peso di tanti affanni, pensi ciascuno il misero stato, a cui si trova ridotta.

181. Resta ora a dichiarare, come per mezzo di questa luce, e contemplazione purgativa, restino tutte le potenze razionali, e sensitive dell' uomo spogliate degli atti loro connaturali: il che è appunto quello, che dà l'ultimo compimento alle sue pene. Dice San Giovanni della Croce, che, quando questa luce di oscura contemplazione investe l'anima con tutta forza, e le fa tanta violenza, la poverina vi riman sotto quasi schiacciata (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 5.*): *Sicchè il senso, e lo spirito, come se stessero sotto di qualche immenso, ed oscuro peso, stanno penando, ed agonizzando tanto, che piglierebbero per partito, ed alleviamento il morire.* Quindi proviene, che l'intelletto, fissato potentemente dalla forza di questa luce nella vista de' suoi mali, e miserie, non può innalzarsi alla considerazione delle cose divine, nè può divertirsi con la cognizione delle cose umane, ed in questo modo rimane spogliato delle cognizioni e naturali, e soprannaturali. La volontà ancora immersa profondamente, in virtù di quella oscura contemplazione, negli affetti cruciosi, che ho di sopra descritti, non può sollevarsi ad altri affetti celesti, nè occuparsi in altri affetti terreni: onde resta da tutti denudata, ed in una estrema povertà. E però dice il soprâccitato Santo, che ad una tal anima *son impedite le potenze, e l'affezioni; non può innalzare, come prima, l'affetto, e la mente a Dio, nè lo può pregare, parendole che le succede quello, che a Geremia, cioè che Iddio s'abbia posto innanzi una nuvola, acciocchè non passi l'orazione a lui: Opposuisti nubem tibi, ne transeat oratio* (*Thren. 3. 14.*): *E se alcune volte fa orazione, è con tanta aridità, ed insipidezza, che le pare, che Iddio non l'ascolti, nè se ne curi* (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 8.*). Lo stesso dice la B. Angela: *Et video defectus in anima, & corpore, & est mihi clausus Deus, & absconditus in omni parte; & gratia, ita quod, nullo modo possim recordari Dei, nec ipsius habere memoriam, quia nec ipse permittit* (*in cit. cap.*). Aggiunge S. Giovanni della Croce, che tali persone sono anche poco atte a trattare negozj temporali, per mancanza di attenzione sopra le proprie operazioni.

182. Ma avverta però il Lettore, che tutto questo dee prendersi in giusto, e sano senso. Non vogliono già significare questi santi contemplativi, che l'anima posta in purga di spirito abbia impotenza fisica a far orazione, e ad esercitarsi con l'intelletto, e con la volontà in atti santi, o indifferenti, perchè in realtà non ha già ella in questo stato perduta la sua libertà. Vogliono solo indicarci un'impotenza morale, o per dir meglio, una molto notabile difficoltà, che provano queste due potenze in praticare i loro atti, per la veemente fissazione, che immerge l'uno nella considerazione, e l'altra nell' afflizione de' propri mali. E però può la persona, facendo violenza a se stessa, sollevarsi co' pensieri, e con gli affetti in Dio, pregando, chiedendo, sperando, e conformandosi al suo santo volere; e benchè tali atti sembrino allora freddi, insipidi, e violenti; contuttociò sono di gran valore, nè debbono lasciarsi sotto qualunque pretesto. Nello stesso senso s' hanno a prendere le parole della B. Angela. Dicendo, che Iddio se l'era nascosto, nè poteva avere memoria di lui, s' intenda in quanto alla presenza, e ricordanza di Dio facile, sensibile, e soave, che soleva avere di prima; ma non già di quanto alla memoria di lui secca, arida, e difficoltosa, che non si toglie mai ad alcuno, che abbia fede, in qualunque stato egli si trovi. Ed in fatti, soggiunge la Beata immediatamente, ch'ella punto non si curava di tutte queste pene spirituali; solo le dolea di aver offeso Iddio. Dunque, ripiglio io, se tra tante tenebre, ed occultamenti di Dio, tanto si dolea delle sue offese, l'aveva intimamente presente, non con presenza di amore dolce, e dilettevole, ma di amore doloroso, ed afflittivo. Tutto questo sia detto, acciocchè non si prenda abbaglio nell' intelligenza di tali dottrine.

183. Ma procediamo avanti a considerare il legamento della memoria. Anche questa potenza, fermata gagliardamente, per mezzo della detta luce nella ricordanza delle proprie miserie, viene alienata da tutte le altre specie di cose naturali, e soprannaturali. Perciò le persone, che sono in questa purga, sono smemorate; cadono frequentemente, in grandi balordaggini, ed in istrane dimenticanze; passano l'ore intere senza saper ciò che fecero, ciò che fanno, e ciò che vogliono operare: nè giova loro, per impedire tali astrazioni, lo stare sopra

pra di se stesse, ed il proccurare la debita attenzione su le proprie operazioni, perchè preoccupando quelle specie penali tutta la memoria, e predominandola con la loro forza, riman questa potenza indebolita, nè ha più virtù bastevole a risvegliare la specie di questa, o di quella cosa: donde nasce la scordanza, e la balordaggine nell' operare.

184. Finalmente anche nell' appetito sensitivo si fa uno spogliamento totale di tutti gli affetti: poichè verso le cose sante resta egli arido, secco, asciutto, nè mai cade stilla di consolazione dal Cielo, (eccetto in quei casi, in cui Iddio fa all' anima qualche favore, per darle animo a più patire, come dirò poi) per temprare le sue siccità, e per arrecarle conforto. Verso le cose terrene poi rimane affatto insipido, sì perchè esso punto non le cura in questo stato, sì perchè le grandi afflizioni, che patisce, ne lo tengono affatto distaccato. E qui potrà agevolmente il Lettore formare una giusta idea dello stato compassionevole, in cui si trovano queste anime purganti. Conciosiacosachè tutta la felicità delle nostre potenze dipende dall' esercizio de' loro atti, quale tolto, rimangono tutte in uno stato violentissimo. Se poi si diano loro per esercizio gli atti più penosi, che si possano mai immaginare, (come accade nel caso nostro) il loro vivere si riduce ad una immagine d' Inferno. Così dice il Mistico Enrico Arpio, parlando di queste purghe spirituali (*Theol. Myst. 2. cap. 47.*): *Potest autem illud vocari languor infernalis, in quo decumbit anima, non pro amore, sed pro angustia, & afflictione, numquam inveniens consolationem neque in Deo, neque in creaturis.*

185. Si aggiunga a tutto questo, che lo stesso conferire co' Padri spirituali, che alle persone tribolate suol essere di gran sollievo, all' anime che sono in questa purga riesce di gran tormento: perchè se i Direttori procurino di consolarle, rappresentando loro i gran beni, che risulteranno al loro spirito da tali pene, esse non se lo possono persuadere a cagione di quel gran sentimento de' propri mali, in cui si trovano sprofondate, e par loro che i Direttori non veggano ciò, ch' esse veggono, non intendano ciò, ch' esse provano, e perciò parlino così; ma che in realtà non sia quello il rimedio delle loro afflizioni. Onde in vece di riportare consolazione da tali conferenze, ne ricevono un nuovo dolore, riputando irremediabile il loro male. E certamente è tale: perchè Iddio vuole, che queste anime patiscano; ed a questo fine permette che tutt' i lenitivi, che si adoprano per raddolcire i loro dolori, riescano inutili, finchè non resti compita la purificazione del loro spirito. Dice S. Giovanni della Croce, (*in Noct. Obscur. lib. 2. cap. 7.*) che queste purghe non procedono tutte con lo stesso rigore, nè durano uno stesso tempo; ma sono più o meno lunghe, e più, o meno acerbe, secondo il grado di unione, a cui dovrà esser l' anima sublimata; durano però d' ordinario alcuni anni, specialmente se spesso vi si frappongano dolci, e soavi comunicazioni, le quali fanno, che più volte torni a ripigliarsi la purga, e che questa giunga più tardi al suo compimento.

186. Per intelligenza di questo convien sapere, che in tempo di tali purgazioni suole Iddio di tanto in tanto dare allo spirito afflitto alcuni soavi conforti, per di cui mezzo prenda egli animo a patire, e concepisca una nuova lena, per proseguire la dolorosa carriera della sua purga. La cosa passa così. Fa Iddio, che quell' istessa luce di contemplazione, che investiva l' anima in modo tenebroso, e purgativo, operi in lei diversamente, e l' investe in modo illuminativo, amoroso, e soave. Allora l' anima muta stato: poichè passa dalle tenebre alla luce, dalle afflizioni alla quiete, dalle amarezze alle dolcezze dello spirito; siccome un prigioniero, che spezzati i ceppi e sciolte le catene, esce di una oscura prigione, respira aura di libertà; così ella sciolta dalle angustie della sua purga, in cui si trovava incatenata, e ristretta, gode una molto soave libertà di spirito. Quivi Iddio le comparte contemplazioni assai dolci, favori molto dilettevoli, quiete intima, e soave serenità; le quali cose sono tutte un saggio, ed insieme un pegno di altri beni maggiori, che l' aspettano. L' anima allora non cape in se stessa per la contentezza, ed alle volte crede già finite le sue pene, e quasi va ripetendo seco stessa: *Jam hiems transiit, imber abiit, & recessit*: persuasa, che in avvenire godrà sempre una primavera di celesti delizie: come appunto diceva il Real Profeta in un simile stato di consolazione: *Ego dixi in abundantia mea: Non movebor in æternum* (*Psal. 29.7.*). Ma siccome si trovò egli poco dopo in un mare di tribolazioni, come egli stesso confessò: *Avertisti faciem tuam a me: & factus sum conturbatus*: così ella, quando meno vi pensa, si trova nuovamente precipitata in un abisso di tenebre, di afflizioni, e di angustie forse più penose, e che forse dureran-

tanno più lungamente.

187. La cagione di questo si è, perchè sono in tali anime rimaste, (benchè esse non se ne avveggano) alcune imperfezioni, e certe indisposizioni sottili, e minute, che hanno bisogno di una purgazione, più acuta, e più penetrante, per isradicarle. Elleno allora tornano a sprofondarsi nella cognizione de' loro mali, tornano a persuadersi d'avere Iddio contrario, e di essere rigettate da lui; tornano a credere, non ostante l'esperienza avutane altre volte in contrario, che tutt' i loro beni spirituali sieno già terminati, ed a tenersi poco men che perdute. Conseguentemente tornano le oscurità, le afflizioni, le angustie, le pene, che abbiamo di sopra esposte; e spesso accade, che tornano con maggior acerbità. Sebbene però rare volte accade, che in questi intervalli di consolazioni l'affluenza della grazia sensibile, e soave sia tale, che nasconda all'anima il bisogno, ch'ella ha di maggior purga. D' ordinario sentono esse nel loro interno un non so che, che loro manca, nè le lascia godere in pace quelle contentezze di spirito. Seguono, dice San Giovanni della Croce, dentro di se quasi un nemico addormentato, di cui temono che tornerà a destarsi, ed a far delle sue, come di fatto accade.

188. Posto questo, veniamo al nostro proposito. Dico, che se all'anima spesso accadono questi dolci interrompimenti, la sua purga andrà a lungo: perchè le delizie spirituali, che Iddio le dona, non tendono a purificare, ma a consolare lo spirito addolorato. Ma se poi la purga proceda con uno stesso tenore di afflizioni, e di pene, senza mescolamento di spirituali conforti; anzi nel progresso del tempo cresca nell' acerbità, o nel rigore, sarà una tal purga più breve, perchè in poco tempo otterrà l'effetto della bramata mondezza. E tale par che fusse la purga spirituale della B. Angela, in cui non si fa menzione di alcuna consolazione, ma parla solo di pene, e però ebbe in poco più di due anni il suo compimento.

CAPO XIX.

Si dichiara, come le predette tenebre, afflizioni, angustie, pene, e legamento di potenze purghino lo spirito, e lo rendano disposto all' Unione Mistica, e perfetta di amore.

189. Spiegati già gli effetti penosi della luce purgativa, ci resta a vedere, come per mezzo di questi risulti nello spirito quella perfetta purificazione, che lo rende atto alla divina unione. Secondo quella regola, che un contrario si cura con l'altro contrario, potrei presto sbrigarmi da questo capo, dicendo che con le tenebre si dispone l'intelletto al ricevimento di un'altra luce; con l'afflizioni, con le angustie, e con le pene si prepara la volontà, e tutto l'uomo interiore all' accoglimento di quel gaudio, che porta seco la mistica unione; e col legamento delle potenze, si rende lo spirito agile, e snello per volare nel seno di Dio, e per trasformarsi in lui. Ma perchè questo modo di spiegare troppo compendioso non basta per intendere il bel lavoro, che Iddio per mezzo di questa purga va facendo nell'anima, che vuole ammettere a' dolci amplessi del suo amore, discenderò a dichiarazioni più particolari, senza però conservare quell' ordine, che tenni nel capitolo precedente.

190. Qui bisogna rammentarsi di ciò, che dissi altrove; cioè che alla esaltazione (secondo la dottrina de' Dottori Mistici, anzi di Gesù Cristo stesso) dee precedere un'omiliazione proporzionata. Onde potè Santa Teresa attestare, che non ricevea mai da Dio favore straordinario, se prima non le fosse preceduto un profondissimo abbassamento, che l'avesse tenuta annichilata nell' estimazione di se. Quindi siegue, ch' essendo l'unione mistica di amore il più alto posto, a cui può ascendere un'anima in questa vita mortale, dee precederle, come disposizione necessaria, un abbassamento il più intimo, ed il più profondo, che sia possibile. E questo è appunto quello, che v'introduce la luce purgativa con la vista del suo nulla, e de' suoi peccati, de' suoi difetti, e delle sue miserie: perchè essendo questa penetrantissima, ne stadica fin dall' ultime barbe ogni stima, ogni concetto, che l'era rimasto di se stessa, ed ogni compiacenza o palesa, od occulta, ch' ella avea delle proprie operazioni: e ciò, ch' è più da stimarsi, v' imprime profondamente una cognizione giusta di se, ch'è quanto dire, una cognizione bassissima, e grandemente annichilativa. E' vero, che nella purga del senso, come già dicemmo, acquista l'anima per mezzo di molti travagli interiori, ed esteriori un concetto umile, e basso: ma non è questo da paragonarsi con ciò, che accade nella purga dello spirito: perchè qui l'anima con altra luce, senza paragone più penetrante, vede quasi intuitivamente il suo niente, tutt' i suoi difetti, e tutte le sue debolezze; e però il concetto vile di se le penetra fin all' intimo, e vi si radica sì altamente, che non se ne

me parte mai più; ed è poi la persona molto da lungi dall' attribuire a se stessa cosa alcuna, fuorchè le proprie miserie. Questo è tanto vero, che la B. Angela da Foligno, dopo aver riferita la sua purga spirituale, pare che tutto il buon effetto di essa lo riponga in questa cognizione umile, in cui si trovò stabilita. Dice così *Et propter cognitionem offensionum, & defectuum, quam per prædictam humilitatem anima adipiscitur, anima purgatur a superbia, & a dæmonibus; & propterea quanto anima magis complanata, & depauperata, & humiliata est inferius, tanto magis aptatur, & purgatur, & purificatur, ut magis elevetur: quia nulla anima potest aliter, nec plus elevari nisi quantum humiliatur, & profundius in humilitate complanatur, & radicatur* (*in supracit. cap.*).

191. In oltre per mezzo di questa purga di spirito si sbarbano fin dalle radici tutti gli abiti imperfetti, già contratti nella parte spirituale, e sensitiva; il che non fece, nè potè fare la purga del senso, ma al più al più li potè indebolire. Eccone la ragione: l' anima penetrando con la luce purgativa profondamente ogni suo mancamento, ne concepisce, come già dissi, un sì vivo dolore, un' afflizione sì intima, per cui non solo si monda da tali difetti, ma distrugge ancora ogni facilità, ed ogni inclinazione, che avea già contratta in commetergli; onde ogni abito dee cader disfatto. Poichè se è vero ciò che dicono i Filosofi, che basta un atto intenso a formare un abito; bisogna dire, che un atto contrario all' abito, se sia anch' esso molto intenso, e veemente, possa bastare a distruggerlo, secondo quel principio, che *contrariorum eadem est disciplina*. Quanto dunque dobbiamo dire, che sieno potenti a disfare gli abiti cattivi, ingenerati da' mancamenti passati, tanti atti intensissimi, e veementissimi di dolore, che si fanno continuamente in tempo di questa purga?

192. Lo stesso dico delle affezioni imperfette, ed attacchi tanto verso le cose terrene, quanto verso le divine, che dopo la prima purga rimasero nel senso, e nello spirito. Accade in queste purghe dello spirito ciò che suol succedere nelle purghe materiali del corpo, in cui a forza di lunga, e di rigorosa dieta, si consumano gli umori nocivi, e si restituisce il corpo in perfetta sanità. Così qui pone Iddio in rigidissima dieta lo spirito, e vi pone anche l' appetito sensitivo, privando l' uno e l' altro, per mezzo della luce di quella penosa contemplazione, di ogni sentimento verso le cose sante, e verso le cose basse di questa terra, e con questo rigido, e tormentoso digiuno da qualunque affetto diffecca tutte le inclinazioni imperfette, consuma gli attacchi, pone l' anima nella debita perfezione, ed in ottima disposizione alla mistica unione. Tutto questo non potè effettuarsi dalla prima purga: sì perchè la dieta, che si pratica in quella, non è tanto severa; sì perchè è dieta per lo senso, che rimane arido, e desolato, ma non già per lo spirito, che spesso gode un principio di quieta contemplazione in una certa attenzione amorosa, che trova in Dio, come già dichiarai a suo luogo.

193. Il frutto però più stimabile di questa purga, è il trionfo ch' ella riporta dell' amor proprio da lei in mille guise abbattuto. Tutte quelle afflizioni orrende, tutte quelle grandi angustie, tutti quei dolori atroci, che abbiamo dichiarati, sono tutti saette, e strali, che vanno a ferir l' amor proprio: sono tutte ferite, e piaghe, che lo conquidono: sicchè s' egli a tanti colpi di dolore non riman morto, resta certamente affatto mortificato, e dà luogo all' amor santo, acciocchè venga vittorioso a rapirsi lo spirito per unirlo a Dio.

194. Ma a dire il vero, il compimento di quest' opera di amore dipende molto dal legamento delle potenze. Conciossiacosachè l' unione mistica è un' opera divina, consistente in atti più divini che umani, a cui l' anima non può concorrere, se non che mossa passivamente da Dio, cioè consentendo all' opera, che in lei fa Dio. Or siccome accade nelle cose terrene, che può una forma introdursi in qualche soggetto, se non ne sia discacciata l' altra forma, che ne stava in possesso, specialmente se questa sia a quella in qualche modo contraria, così non può Iddio (parlando di legge ordinaria) introdurre nella memoria specie divine, nell' intelletto cognizioni divine, e nella volontà amor divino, per cui si formi la divina unione, se prima queste potenze non sieno spogliate del loro modo di operare basso, ed imperfetto. Or tutto questo compitamente si ottiene per mezzo di una pura luce di contemplazione, che investendo l' anima in modo purgativo, offusca la memoria, ed in onesto modo la distacca, e l' aliena dalle sue specie: donde provengono poi quelle strane dimenticanze, che ho detto di sopra. Assorbisce l' intelletto in profonde tenebre, e così l' oscura attualmente nel suo lume naturale, e lo ritarda nell' operare; e però tali persone sono poco attente, e poco abili in trattare negozj, ed in occuparsi in cose esteriori: lo impedisce ancora nelle cognizioni sopranatu-

naturali (nel senso già spiegato) e però trovano elleno molta difficoltà in sollevarsi in Dio, ed alle cose celesti co' loro pensieri. Finalmente pone in secco, anzi in grandi afflizioni la volontà ; e così la sveste di tutt' i suoi affetti , anche soprannaturali (non però in quanto alla sostanza). Quando poi vede Iddio , che con questo legamento, o per dir meglio, ritardamento delle potenze , si sono elleno spogliate del loro modo di operare imperfetto, ed hanno deposta una certa attività importuna in operare a suo modo ; allora le riempie di specie, di cognizioni alte , e di fino amore , con cui operando l'anima alla divina, va a trasformarsi in Dio.

195. Nè faccia specie al Lettore questo legamento di potenze, quasi che Iddio voglia togliere all'anima il merito di operare. Primo perchè l'anima non ostante tali impedimenti, può innalzarsi a Dio. (sebbene con molta difficoltà) con atti santi, i quali quanto sono più secchi, e stentati , tanto sono più meritorj, come ho detto un' altra volta . Secondo perchè merita ella grandemente nelle sue acerbissime afflizioni, e standosi pazientemente consumando in questo fuoco di pene, fa a Dio un olocausto il più accetto, che gli si possa mai fare ; giacch' è pur troppo vero, che *cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*. Terzo, quando ancora vi fosse qualche diminuzione di merito, le sarà poi a mille doppj compensato in istato di unione, a cui un tal legamento serve di prossima disposizione.

196. Vi è ancora un'altra cagione, dianzi accennata , per cui si mostra necessario questo spogliamento delle potenze , ed è, che nulla giova , anzi nuoce molto per l' acquisto della divina unione la nostra attività , e le nostre industrie . Solo giova per quest' opera di amore , che le potenze della nostr' anima se ne stiano indifferenti , spogliate, ed abbandonate nelle mani di Dio, come la creta in mano del vasajo, acciocchè egli la possa muovere ad atti tanto improporzionati. Perchè siccome , se la creta volesse muoversi con moto diverso da quello che le imprime il vasajo , mentre la tiene su la ruota , in cui va formando di lei un bel vaso , disturberebbe quell' opera, così se l'anima non voglia stare passivamente nelle mani di Dio, e voglia secondare il suo modo imperfetto di conoscere, ed il suo basso modo di amare, mai non si perfezionerà in lei la mistica unione, che richiede altro modo d' intendere, e di amare più puro, e più sublime, a cui ella è affatto sproporzionata, nè le può essere infuso se non che da Dio. Or quest' attività, vivacità, ed arbitrio delle potenze, debb' essere mortificato in questa purga ; e questa loro naturale inclinazione ad operare in questo, od in quell' altro modo, debb' esser loro tolta, cioè stabilmente impedita col predetto spogliamento, o ritardamento de' loro atti ; acciocchè si abbandonino in Dio, e lasciano fare a lui quell' opera grande di amore , che non possono far essi.

197. Ma se mai sorgesse in mente al Lettore qualche maraviglia, in vedere tanti raffinamenti sottilissimi, che debbono introdursi nello spirito da questa dolorosa purga, di sradicamento di tutti gli abiti cattivi contratti, sbarbamento di tutti gli attacchi imperfetti verso le cose non solo terrene, ma divine ; annichilamento intimo, e radicato di profonda umiltà ; abbattimento d'amor proprio , ritardamento di atti in tutte le sue potenze, e fino spogliamento delle loro inclinazioni, ed arbitrj nell' operare : basta che rifletta, che per unirsi una persona con Dio per unione perfetta trasformativa di amore, bisogna che il suo spirito tanto si purifichi, e si assottigli tanto, che possa farsi un' istessa cosa con lo spirito istesso di Dio : *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est*. Con questo solo cesseranno tutt' i suoi stupori : polchè intenderà, che siccome non può un' anima giungere all' unione perfetta con Dio nella patria beata, se non, sia stata prima ben mondata in un terribile purgatorio ; così non vi può ella giungere in questa vita, benchè in grado meno perfetto, se non sia stata prima ben raffinata in un simile purgatorio.

CAPO XX.

Si dichiarano le infiammazioni di amore, che l'anima incomincia a sentire nel progresso di questa Notte purgativa : e finalmente con una similitudine si spiega tutto il sistema di questa purga.

198. L'Anima in tempo di questa Notte di spirito, non ostante le folte tenebre, ed afflizioni orrende, che patisce, sta sempre infiammata dal divino amore . E' vero ch' ella nel principio non sente queste fiamme d'amore, anzi le pare d'esserne più da lungi , che il Cielo dalla terra : ma ciò proviene, perchè l' infiammazione amorosa allora è solo in quanto alla sua nuda sostanza. Le sente però nel progresso della purga anche in quanto agli accidenti d' un ardore ansioso, vivo, e penetrante . E qui bisogna

gna ridursi alla memoria quella dottrina di S. Tommaso, ch'esposi nel Capo terzo, e tornai a ripetere nel Capo decimo settimo; circa la divozione ed in quanto alla sua sostanza, ed in quanto a' suoi accidenti, che possono ridondare nello spirito, ed anche nella parte sensitiva. Poi applicando l'istessa dottrina all'altre virtù, specialmente all'amore di Dio, convien sapere, che l'infiammazione d'amore, in quanto alla sua sostanza, consiste in una grande estimazione della bontà di Dio, che rende pronta la volontà a fare qualsivoglia gran cosa per lui, sol per piacergli, per dargli gusto, e per incontrare la sua volontà. Questa fiamma d'amore non manca all'anima fin dal principio della sua spirituale purgazione, benchè non ne senta gli ardori. Così dice S. Giovanni della Croce: (*in Nott. Oscur. lib. 2. cap. 13.*) *Ma qui bisogna notare, che quantunque ne' principj, quando incomincia questa notte spirituale, non si senta questa infiammazione di amore, per non aver ancora operato questo fuoco d'amore, nulladimeno in luogo suo dà subito Iddio all'anima un amore estimativo tanto grande di Dio; che (come si è detto) quanto mai patisce, e sente ne' travagli di questa notte, è un'ansia di pensare, se ha perso Dio, e se è abbandonata da lui.... Imperocchè è tanto grande l'amore estimativo, che ha di Dio, ancorchè all'oscuro, senza ch'ella lo senta, che non solamente si contenterebbe di questo, ma si rallegrerebbe molto di morir mille volte, per dargli gusto.* Quindi chiaramente si deduce, che nel principio di detta purga vi è, in quanto alla sostanza, tutto il fuoco d'amore, ma non si sente: ma col progresso del tempo, quando l'anima già si va purificando dalle macchie, e dalle sue indisposizioni per mezzo del forte ranno di tante pene, ed angustie, quella fiamma di amore, che tutta si conterea nella volontà, comincia a farsi sentire nell'intimo dello spirito con vivacità, con ardore, e con ansie verso Dio, le quali noi coerentemente alla dottrina dell'Angelico chiamiamo infiammazioni accidentali di amore. Allora questo sacro fuoco penetra tutt'i sensi dell'anima, vi accende una gran passione di amore, da cui ella ferita va dietro al suo Diletto: lo desidera in mille modi: lo cerca in mille guise: in tutto ciò che opera, in tutto ciò che pensa, in tutto ciò che dice; in ogni tempo, in ogni luogo sempre lo brama, in niuna cosa trova riposo; ma sempre è in moto co' suoi affetti, e sempre aspira ad unirsi al sommo bene.

199. Ma acciocchè meglio s'intenda la veemenza di queste ansie amorose, convien sapere alcune cagioni, che concorrono in questo stato di purga ad accenderle, e quasi ad irritarle. La prima cagione si è, che questa infiammazione di amore allora appunto accade, quando le potenze dell'anima, ed anche gli appetiti sensitivi si trovano più spogliati di ogni affetto, aridi, secchi, asciutti, ed incapaci di gustare qualunque cosa o celeste, o terrena: sicchè infondendo allora Iddio nell'anima questo fuoco divino; la volontà, che si trova affatto digiuna, con tutte le sue forze l'abbraccia: però la fiamma di amore vi fa gran presa. La seconda cagione si è perchè accade quest'accensione di amore in tempo, in cui continua la purga, e siegue l'intelletto a stare in tenebre fisso nella vista de' suoi mali, e l'anima in timore di essere abbandonata da Dio. Donde proviene, che sentendosi l'anima altamente tocca dall'amore di un gran bene, che non conosce, senonchè oscuramente, spasima, muore di ritrovarlo; e tanto più cresce questa pena ansiosa di amore, quanto più teme tra le sue tenebre, che amando, non sia riamata da lui. Abbiamo di ciò un bel simbolo nel sacro Epitalamio. Sorge in tempo di notte dal suo letto la sacra Sposa, e piena di ansie di amare va in cerca del suo Diletto, ne fa richiesta per le pubbliche strade, ed impotente a contenere l'affetto, palesa a tutti la passione del suo cuore amoroso: *Adjuro vos, filiæ Jerusalem, si inveneritis Dilectum meum, ut nuntietis ei, quia amore langueo* (*Cant. cap.* 5. 8.). Non altrimenti ferita l'anima, in mezzo alla notte della sua purgazione da un tocco del divino amore, si alza co' suoi affetti in circa del suo Amato: per ogni parte si raggira, per ogni verso si ravvolge con le sue brame: ma perchè tra le tenebre, in cui è involta, non può trovarlo, pena per lui; e perchè sospetta di non essere da lui amata, muore d'amore. Questo è l'amore impaziente, in cui non può durare lungamente il soggetto; ed a cui non può resistere lungamente l'Amato, senza congiungersi con l'amante in unione d'amore.

200. Conviene però spianare due difficoltà, che circa la precedente dottrina possono occorrere. La prima si è, come l'anima in mezzo a questa purga si accenda in ansie di amore verso Dio, se trovandosi in tenebre, non lo conosce? La seconda, se l'anima, offuscata da queste oscurità, si reputa indegna di Dio, come poi lo cerca con si fervide brame, per unirsi a lui? Rispondo alla prima difficoltà, che io non ho detto mai, che l'anima, sorpresa da quest'ansie di amo-

 re

re in mezzo alle sue tenebre, non conosca Iddio: perchè in questo modo sarebbe certo impossibile, che l'amasse: lo conosce, ma oscuramente. Laonde può dirsi solo, che l'ama più di quello che lo conosca: mentre lo conosce all'oscuro, e l'ama con vivezza, e con ardore. Ma in questo non vi è difficoltà alcuna: giacchè è opinione de' Filosofi, che quantunque non possa la volontà amare senz' alcuna previa cognizione, secondo quel principio: *Nil volitum, quin praecognitum*; può però più conoscere l'oggetto, che amarlo; e più amarlo, che conoscerlo. Il che è tanto più vero nel caso nostro, quanto che l'infiammazione, di cui parliamo, non è un amore, che la persona possa procacciarselo con le sue considerazioni, e con le sue industrie: è amore infuso da Dio, il quale accendendo l'anima, non è tenuto a mantenere alcuna proporzione con le sue cognizioni. Alla seconda difficoltà dico, che ciò proviene da una proprietà dell'amore, la quale è render l'amante animoso, ed ardito, per unirsi alla persona amata: questo fa, che sebbene la persona, che ancor si trova in purga, in quanto all'intelletto si conosca miserabile, e sospetti di essere rigettata da Dio, in quanto alla volontà però sia spinta dalla forza dell'amore a cercarlo con ansia, e ad aspirare con santo ardore i suoi divini amplessi.

201. Durante l'istessa purga, accade, che mentre l'intelletto si va sempre più purificando con la pressura delle sue tenebre, all'infiammazione della volontà si unisca qualche placida, e serena illustrazione nell'intelletto: ed allora con l'unione di ambedue le potenze si produce un amore forte, e soave, per cui lo spirito sente altamente, e saporitamente di Dio. Questo è già un principio dell'unione mistica, che gli va preparando; e però non si concede, fenonchè verso il fine della purga, quando l'anima comincia già a scoprire da lungi il termine delle sue pene.

202. Ma qui si avvertano tre cose. La prima, che l'infiammazione amorosa suol precedere nella volontà: poi perfezionandosi sempre più la purga, siegue l'illuminazione nella parte intellettiva. La seconda, che queste accensioni di amore non son continue, ma accadono con intervalli di tanto in tanto; poichè alle volte Iddio sospende per breve tempo la purga atroce; ed allora l'anima sente il fuoco d'amore, e vede con suo diletto il bel lavoro, che in lei si va facendo: il che prima scorgere non potea. Non altrimenti che un fabbro, il quale, cavando dal fuoco il ferro rovente, vede il lavoro che ha fatto, che tra le fiamme della fornace rimirar non potea. La terza, che l'ansie accese d'amore, che accadono nella purga dello spirito, sono diversissime da quelle, che sogliono esperimentarsi dopo la purga del senso, di cui parlammo nel capo XV., poichè quelle si accendono nella parte sensitiva, e sono di bassa lega; anzi hanno bisogno di essere temperate, acciocchè non riescano nocive alla sanità corporale; ma queste trafiggono lo spirito con una pena amorosa, tanto più penetrante, quanto più spirituale; mentre lo spirito è quello, che qui sente vivamente in se stesso la mancanza di un gran bene, che non può compensarsi con qualunque altro bene. E' vero, che il senso partecipa per ridondanza di una tal pena; ma lo spirito non fa alcun caso di quel suo penoso sentimento, perchè egli n'è la cagione, e lo prova assai più al vivo.

203. Concludo con una similitudine apportata da S. Giovanni della Croce, (*Nott. Oscur lib. 2. cap. 10.*) con cui si mettono in chiaro tutt'i sopraddetti effetti, e proprietà di questa purga. Volendo il fuoco trasmutare e. g. qualche legno nella propria sostanza, l'investe co' suoi ardori, e con la sua attività si sforza di rimuovere da quello tutte le qualità a se contrarie, e. g. il freddo, l'umido, ed altre cose simili: al moto di questi accidenti contrarj il legno si annerisce, si oscura, e si fa tutto tenebroso, comincia a scoppiare, e stridere, e gettando fuora a stille, a stille, quasi lagrimando, tutta la sua umidità, par che peni sotto quell'azione violenta, da cui è investito. Discacciati quegli accidenti, che contrastava al fuoco l'ingresso nella sostanza del legno, questo entra vittorioso, l'accende tutto, ed attorno attorno l'infiamma. Ma perchè nelle viscere del legno vi sono altre qualità nemiche, profondamente nascoste, non si quieta il fuoco dopo quella prima infiammazione; ma penetra più addentro, finchè purgatolo da tutto ciò, che si oppone alla sua natura, lo trasforma nella sua sostanza; e quello ch'era legno, divien anch'esso tutto acceso, tutto splendido, e tutto luminoso.

204. Applichiamo ora la similitudine al nostro proposito; giacchè vi quadra a maraviglia. Incominciandosi la purga dello spirito, s'infonde nell'anima un'alta, e pura luce di contemplazione, la quale dee trasformare l'anima in Dio con perfetta unione di amore. Ma perchè vi trova nel principio molte qualità contrarie a se, ed a Dio, le investe per discacciarle, le mette tutte in moto, e le

le presenta tutte alla vista dell' anima con gran chiarezza. L'anima allora si vede tutta nera, tutta fosca, tutta torbida, tutta vile, e tutta immonda; si reputa abbominevole su gli occhi di Dio, si stima indegna del suo amore, e teme di essere rigettata da lui: non già che l'anima sia in questo stato peggiore di quel che fosse prima; ma perchè vede ad occhi aperti, e con gran penetrativa ciò, che prima in se stessa non rimirava. Qui i timori affannosi, i sospetti angosciosi, le afflizioni, le angustie, i pianti, i gemiti, i sospiri, se pure lo stesso eccesso del dolore non le vieti il sospirare, ed il piangere. Quando poi questa luce di contemplazione, operando nell' anima nel detto modo purgativo, ne ha discacciate le indisposizioni contrarie, almeno le più grosse, e le principali, comincia ad infiammarla di amor di Dio. Questi accendimenti divini qualche volta sono un fuoco di amore placido, e soave, ma il più delle volte però (durante l'anima in questo stato) sono un fuoco di amore ansioso, impaziente, e sitibondo. Ma perchè non ostante tali infiammazioni amorose, restano nell' intimo dell' anima altre, ed altre qualità difettose altamente nascoste, torna sempre la luce purgativa ad investirla, ad oscurarla, ad affliggerla; finchè purgata perfettamente, la trasformi tutta in amore, e la faccia divenire un' istessa cosa con Dio. Ecco le tracce amorose, con cui Iddio conduce l'anime dilette alla perfetta unione di amore. Qui più, che in qualunque altra cosa, si verifica, che Iddio *mortificat*, & *vivificat*; *deducit ad Inferos*, & *reducit* (*lib.* 1. *Reg. cap.* 2. 6.); mentre mette l'anima in afflizioni di morte, per darle perfettissima vita: la pone in un Inferno di pene, per donarle poi un picciolo Paradiso di gloria.

205. Intanto si deducano quattro conseguenze da questa similitudine. La prima, che siccome quel fuoco stesso, che nel principio tormenta il legno, e lo fa fosco, e nero, alla fine lo trasmuta nella sostanza del fuoco, e lo rende risplendente, e chiaro; così la luce divina, che nel principio riempie l'anima di tenebre, e di pene è quell' istessa, che alla fine la trasforma in Dio. Nè questo proviene per colpa di detta luce, ch'è un raggio della divina sapienza in se stesso limpido, e puro, proviene per difetto dell' anima, che, trovandosi imperfetta, non è capace di ricevere sì alto lume, senonchè in modo purgativo, secondo quel principio, che *quidquid recipitur*, *per modum recipientis recipitur*. La seconda, che siccome il legno si va infiammando a proporzione che si va purgando dalle qualità contrarie; così a proporzione che l'anima si va purificando da' suoi difetti, si va accendendo in amore. La terza, che siccome il fuoco non lascia di operare nel legno, benchè lo vegga andare in fiamme, perchè non è ancora ben purgato al di dentro; così torna la luce purgativa a tormentar l'anima, che già ha concepute fiamme di amore, perchè trova altri difetti minuti radicati addentro nel di lei spirito. La quarta, che siccome il fuoco, applicato che sia al legno, è sicuro d'accenderlo, e trasmutarlo in fuoco, se non ne sia rimosso, e non gli manchi virtù per un tal effetto; così è certo, che la luce purgativa trasformerà in Dio l'anima, che si mostrerà costante, e fedele nella sua purga, sì perchè ha virtù di produrre un sì nobil effetto, sì perchè non vi è ragione, per cui debba essa esser rimossa dall' anima, quando l'abbia già ben preparata, e disposta.

CAPO XXI.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra la predetta purga dello spirito.

206. Avvertimento I. In vedere il Direttore anime ripiene di tenebre, di timori, d'angustie, e di pene, non sia facile a credere, che si ritrovino nella purga dello spirito, che abbiamo descritta, se non vuole prendere molti, e gravi abbagli; come sappiamo averli presi altri Maestri di spirito, riputando giunto già a questo stato chi n'era molto da lungi. Proceda dunque, come suol dirsi, con piè di piombo: perchè le oscurità, le angustie, le afflizioni interne son travagli, che si soffrono quasi da tutti quelli, che camminano per la via dell' orazione: dove che rarissimi sono quelli, che Iddio espone a' rigori di questa purga spirituale, come dice S. Giovanni della Croce. La ragione ognun la vede. Questa purga, se sia condotta a fine con la debita perfezione, pone sicuramente l'anima in possesso dell' unione mistica, e trasformativa d'amore, come abbiamo già dimostrato. Or siccome sono pochissimi quegli, a cui Iddio tien preparato sì alto posto: così pochissimi debbono anch' esser quelli, che Iddio pone su la via, che vi conduce. Acciocchè dunque non erri il Direttore in cosa di sì gran rilievo, stimo bene esporre qui alcuni contrassegni, che gli diano lume per conoscere, se i travagli interiori, che l'anima soffre, appartengono alla detta purgazione.

207. I contrassegni potrà prendergli il Direttore e da ciò, che precede alla purga, e da ciò, che l'accompagna. Di ordinario accade, che l'anime, che Iddio mette nella purga dello spirito, sieno già passate per le purghe del senso con acquisto di sode virtù, e che sieno poi entrate in un altro stato molto diverso, voglio dire in istato d'illuminazione, in cui per qualche tratto di tempo hanno godute dolcissime comunicazioni di spirito, e col dolce de' divini favori si sono meglio stabilite nelle Cristiane virtù. Ma perchè qualche volta accade, come mostrai nel Capo XVI. che Iddio perfezioni in un tempo stesso l'una, e l'altra purga, senza frapporre alcuno intervallo di consolazioni, e di pace, bisogna in questo caso osservare, se l'anima, ajutata da una grazia non ordinaria, siasi per lo passato esercitata virilmente nella perfezione, e siasi ben assodata in virtù. In somma o la cosa succeda in un modo, o nell'altro, è necessario, che l'anima prima di entrare nelle purghe dello spirito, sia molto avvantaggiata nella perfezione, ed acciocchè possa reggere agli asprissimi rigori di una tal purificazione. Ecco dunque il primo segno, a cui debbe aver l'occhio il Direttore. Ma questo non basta.

208. Osservi in oltre, in qual disposizione si trovi l'anima in tempo delle sue tenebre. Quindi prenda lume ad intendere la qualità del suo presente stato, giacchè la purga dello spirito, secondo la dottrina di S. Gio: della Croce, ha alcuni caratteri suoi proprj, che molto bene la distinguono da ogni altra purga. Osservi dunque, se l'anima tribolata sia sì profondamente fissata nella vista delle sue imperfezioni, e miserie, che non possa alzarsi alla meditazione, o contemplazione delle cose divine, e se da questo a lei ne provenga una pena spirituale sì fiera, che qualche volta (parlando senza esagerazione di parole, ma con tutta verità) la riduca a pericolo di morte: giacchè a questo giungono le afflizioni di tali anime, come dice il sopraccitato Santo (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 6.*): *Umilia qui Iddio molto l'anima, per innalzarla poi molto: s'egli con la sua provvidenza non facesse, che questi sentimenti, quando si avvivano nell'anima, presto si addormentassero, in pochissimi giorni abbandonerebbe il corpo: ma sono interpolate le ore, o parte del tempo, nelle quali si sente la loro intima vivezza.* O pure se tali sieno le pene interne, che quella soffre, che superino tutte le infermità de' corpi cagionevoli, e i dolori stessi de' Martiri, come dice la Beata Angela di Foligno. Secondo osservi, se queste grandi afflizioni principalmente derivino dal dolore di aver offeso Iddio, o dal timore, ed intima persuasione di averlo contrario, e di esser abbandonate da lui. Terzo se l'anima fra sì acerbe pene, ed in mezzo a tenebre sì profonde di spirito, abbia un amore estimativo di Dio sì grande, che patirebbe altrettanto, e darebbe mille vite per Dio, se sapesse con questo di dargli gusto. Quarto, se l'anima benchè involta in dense caligini, sia grandemente attenta di non disgustare Iddio in cosa alcuna, benchè minima, e sia sommamente sollecita di dargli piacere in tutto. *Perciocchè fin da principio*, dice lo stesso Santo (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 16.*) *vede l'anima in se una vera determinazione, ed efficacia di non far cose, che conosca essere offesa di Dio, nè di lasciare di far quello, che le par cosa di suo servizio: e perciocchè quell'amore oscuro se le attacca con un molto vigilante pensiero, e sollecitudine interiore di quello, che farà, o lascerà di fare per lui, per contentarlo mirando, e rimirando diligentissimamente, se è stata causa di disgustarlo: e tutto questo con molto più pensiero, e sollecitudine di prima.* Quinto, se ricevendo la persona dolori, ed infermità corporali, o persecuzioni, e calunnie dagli uomini, non ne sente punto l'aggravio: perchè nella purga dello spirito tutte le pene esteriori vengono rintuzzate, ed assorbite dalle pene acerbe, che martirizzano internamente lo spirito. Sesto, se nel progresso della sua purga senta l'anima quelle infiammazioni di amore ansioso, e vulnerante, che nel Capitolo precedente furon descritte; ma però avverta, che la ferita di amore non stia fitta nel senso; ma nello spirito, quantunque anche il senso venga a parte del suo dolore. Se il Direttore troverrà nella persona, che si lagna, de' travagli interni, co' predetti contrassegni, potrà con tutta prudenza persuadersi, anzi con certezza assicurarsi, che ella si trovi nelle purghe dello spirito. Ma se poi non vi rinvenga tali caratteri, potrà credere, ch'ella sia nelle purghe del senso: se pure non si desse il caso, che tutto ciò, che dal Penitente si attribuisce a cagioni soprannaturali, sos'effetto di malinconia, o di passioni immortificate, come potrebbe accadere in qualche persona molto imperfetta, o ipocrita.

209. Avvertimento II. Dopo che il Direttore avrà conosciuto, che il suo discepolo sia stato già posto da Dio a mondarsi in questo crogiuolo, osservi s'egli sia amante del patire, se si soggetti volentieri a questa croce, benchè pesantissima. Se tutto ciò ritrovi in lui, non tema, perchè procede

sicu-

sicuro nella sua purga. Conciossiacosachè non sono le purghe dello spirito pericolose, come quelle del senso: quantunque si ritrovi l'anima in una gran tempesta di tenebre, di dubbj, di timori, di orrori, di afflizioni, di angustie, perchè ha sempre seco nella sua luce purgativa un gran principio regolativo di tutte le sue azioni, da cui non solo vien cautelata da ogn' inconveniente, ma è condotta con grand'efficacia al più alto, ed al più fino della perfezione. Questa sicurezza, con cui procede l'anima in tempo di questa fiera purga, è dimostrata lungamente da S. Giovanni della Croce con molte sode dottrine, le quali noi brevemente restringeremo ad alcune poche ragioni: Cammina dunque l'anima sicura per le tenebre di questa purga. Primo perchè Iddio fin dal principio le infonde quel grand'amore estimativo, di cui abbiamo parlato più volte, e le dona una volontà fortissima, ed efficacissima, di non disgustarlo in cosa alcuna, benchè picciola, e di non mancare in alcuna cosa, che riguardi al suo divino servizio. Secondo per lo legamento, che Iddio fa di tutte le sue potenze e razionali, e sensitive. Si rifletta, che tutt' i peccati, e difetti, che in questa vita si commettono, provengono dal mal uso, che facciamo delle nostre potenze. Pecchiamo, o perchè ci serviamo male del discorso dell' intelletto, o dell' arbitrio della volontà, o perchè ci lasciamo trasportare dalle inclinazioni dell' appetito sensitivo. Quindi siegue, che ottenebrato l' intelletto, impedita la fantasia, e seccata la volontà, afflitta, ed angustiata ne' suoi affetti, senza trovare appoggio in cosa alcuna, inaridito affatto l'appetito sensitivo in tutte le sue affezioni e divine, e terrene (cose, che tutte accadono in questa purga) riman tolta la radice, e l'origine di tutt'i peccati, e mancamenti, che nascono dallo sconvolgimento di dette potenze. Ed in fatti dice il Santo, appoggiato alla propria esperienza, che in questo stato le potenze sensitive assai poco si divertono in cose inutili, e vane; e che le potenze spirituali stanno molto lontane da ogni vanagloria, da ogni vano godimento, e da ogni altro difetto: Sicchè si vede manifestamente, che Iddio acceca l'anima, e poi la conduce per mano per queste vie tenebrose, acciocchè proceda sicura nel suo cammino. Nè ciò dee sembrare strano, perchè queste non sono tenebre, che provengano da grande abbondanza, e da gran chiarezza di luce, la qual essendo sproporzionata alla potenza intellettiva non ancora purgata, l'oscura co' suoi chiarori, come il Sole offusca le pupille degli occhi nostri. E però son tenebre, che oscurando mostrano all' anima il cammino, e per esso la guidano con sicurezza. Terzo, perchè l'anima, quando più è ottenebrata con questa purga di caligini, tanto è più vicina a Dio, e da lui più è protetta. Dice il Santo David, che Dio abita nelle tenebre: *Et posuit tenebras latibulum suum* (*Psal.* 17. 12.): non già perchè in Dio vi sia alcuna oscurità, anzi ch'egli è la luce vera: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem:* ma perchè la sua purissima luce all'occhio dell' umane menti, massime se sia per le sue molte imperfezioni immondo (come accade nel caso nostro) fa dense tenebre. Donde siegue, che quanto sono più profonde le oscurità, in cui è involta l'anima in tempo della sua purgazione, tanto stia più vicina a Dio, come appunto sarebbe più offuscato quell' occhio, che più si accostasse al Sole; e stando più vicina a Dio, è più da lui protetta, e più difesa da tutto ciò, che non è Dio. Quarto, perchè l'anima durante questa purga, cammina quasi sempre per la via del patire, ch' è la più sicura di ogni altra per andare a Dio: mentre con niuna cosa più, che co' patimenti (massime se sieno acerbi) ella si monda, si purifica, divien più cauta, più virtuosa, e più cara a Dio.

210. Avvertimento III. Acciocchè però passi l' anima la sua purga con sicurezza, bisogna che volentieri si sottoponga alla croce di quel gran patire interno, che abbiamo descritto; bisogna che l'abbracci con pace, e la stringa al seno: altrimenti non andrebbe punto sicura nel suo cammino; nè giungerebbe al termine della divina unione. Oda il Direttore ciò, che dice a questo proposito S. Giovanni della Croce: (*Nott. Oscur lib.* 2. *cap.* 7.) *L'anima può sì poco in questo stato, a guisa di colui, che si trova carcerato in oscura prigione sotterranea, con mani, e piedi legati, senza potersi muovere, nè vedere nè sentire ajuto veruno di sopra, o di sotto, fin tanto, che non si acquieti, umilii, e purifichi lo spirito, e divenga tanto sottile, semplice, e delicato, che possa farsi uno con lo spirito di Dio, conforme al grado, che la sua misericordia vorrà concedergli di unione di amore.* Ecco il modo, con cui l'anima si assicura di giungere per mezzo di questa purga all'unione d'amore: umiliarsi avanti a Dio; quietarsi nel suo santo volere; sopportare con rassegnazione i suoi interni martiri, finchè il di lei spirito sia divenuto sì inutile, sì delicato, che possa farsi un' istessa cosa con lui. Questo è quello, che il Direttore dee rammen-

mentare a tali anime: a questo debbe indirizzare tutta l'arte del suo spirituale magistero: perchè l'anima, ottenuto quest' umile soggettamento (non ostante i suoi timori, i suoi sospetti, le sue angustie, e le sue angoscie) cammina sicura al termine della sua divina unione.

211. A questo fine metta loro spesso avanti gli occhi il Redentore appassionato, massime nell' Orto di Getsemani, pieno di malinconie, di timori, di affanni, d' angustie, e di dolori interni, fino a ridursi all' estrema agonia, fino a trasudare da tutte le membra rivi di sangue; e con questo grand' esempio gli animi a patire internamente, ed a bere ad imitazione di Gesù, e per suo amore l' amaro calice de' loro patimenti. A questi, ed altri forti motivi, che addurrà il Direttore, risponderà il discepolo, afflitto per la profonda ponderazione de' suoi difetti, che non può trovar pace nella sua croce, perchè se l'è fabbricata da se con le sue colpe. Risponda egli, che quantunque sia egli stato la cagione delle pene, che presentemente soffre; contuttociò è certo, ed infallibile, che le tenebre, ed afflizioni presenti gliele manda Iddio, perchè egli è quello, che in lui si sveglia con la memoria, e viva apprensione de' suoi peccati. Dunque si umilj, si conformi, si rassegni, e si accomodi su la croce delle sue pene.

212. Il Mistico Taulero parlando di questa specie di purghe, dice, che dalla mancanza di questa rassegnazione proviene, che ad alcune anime si prolungano tali afflizioni oltre il tempo destinato, e che per lo loro poco soggettamento non si conseguisce da esse internamente il frutto della divina illustrazione, e della mistica unione. Ecco le sue parole che meritano di essere ben ponderate: *Nascitur autem hic in eis mœstitia, & dolor, quod nondum verbi illos cognoscant fructus, qui hinc proveniunt; aut certe ex sui ipsorum irresignatione, quod ad patiendum minime sint resignati, vel quod nimirum eis molestum, & diuturnum videatur, ad finem usque istas pressuras, & afflictiones tolerare. Sed certum habeant, nisi ad finem usque pertulerint, se ipsas prolongare, multoque amplius exaggerare, seu aggravare, vero quoque illo fructu privare se ipsos, qui hinc propediem exoriretur, si tamen innocenter, animoque voluntario sufferre, & ex amore se resignare possent. Quod quo facerent simplicius, tanto nobilius fructum illum mererentur, longeque excellentius illustrarentur. Enim vero post hanc noctem obscuram, ac tenebrosam, lux profecto clarissima succedit, (si tamen recte se gerat homo) quæ universum illius fundum intus æterna veritate illustrabit. Atque hinc non [illegible] in oculis hominum, sed intus coram Deo certus efficietur, ad summum illum, atque purissimum se posse amorem pertingere, ubi se ipsum perdit homo, & abnegat, atque relinquit propter Deum cum omnibus, quæ sua sunt, simulque unus cum Deo fit amor* (*in serm. SS. Mart.*).

213. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, che quantunque sieno queste anime guidate da Dio per via sicura, non sono però senza pericolo di cadere in disperazione, non per cagione della luce purgativa, la quale mettendo loro sotto gli occhi i propri peccati, e miserie, altro non fa, che trafiggerle con un eccessivo dolore delle offese di Dio, ed annientarle con profondissima umiliazione; ma per istigazione del demonio, che può dar loro qualche urto violento, pervertendo la loro umiltà in disperazione, perchè alla fine la sicurezza di questa vita non è tale, che renda l' uomo impeccabile. Però il Direttore abbia sempre l' occhio a tenerli fermi, e forti nella speranza. Comandi loro, che facciano sempre atti di speranza con la nuda volontà almeno: e quantunque paja loro di essere i più grandi peccatori del mondo, ed i più abbominevoli su gli occhi di Dio; quantunque sembri loro di vedere ad occhi aperti la propria dannazione, come accadeva alla B. Angela da Foligno; non lascino mai di far atti di speranza, al meglio che possono, quantunque riescano loro secchi, ed insipidi, e di ripetere con l' afflitto Giobbe: *Etiamsi occideris me in te sperabo*: non son degno del vostro amore, Signore; merito la dannazione per le mie colpe; ma il torto di diffidare della vostra bontà non vel farò mai, non mai in eterno. A questo fine non permetta loro di far Confessioni generali, sì perchè non ve n'è bisogno alcuno, sì perchè riuscirebbero in questo stato dannose. Ne pure permetta loro di dubitare circa la frequenza della Santa Comunione; nè dia loro retta, quando gli dicono di non potersi accostare a sì gran Sacramento, conoscendo la loro grande indegnità; ma li costringa a vincere ogni difficoltà, ed accostarsi ne' giorni consueti alla Mensa Eucaristica; anzi li faccia comunicare più spesso del consueto, acciocchè acquistino robustezza di spirito per tollerare le afflizioni della loro purga, ed acciocchè giungano felicemente con la fortezza di questo Angelico Pane all' altezza della divina unione, come col pane dell' Angelo giunse Elia alla cima del monte Oreb: *Et ambulavit in fortitudine cibi illius usque ad mon-*

montem Horeb (Reg. lib. 3. cap. 19. 8.).

214. Avvertimento V. Avverta il Direttore di procedere con queste persone afflitte con molta carità, e piacevolezza, compassionando le loro pene, e disgombrando dalle loro menti il timore di essere rigettate da Dio. E' vero, che a queste anime purganti poco giovano tali conforti, come ho detto un'altra volta, perchè Iddio vuole che penino nel crogiuolo della loro purga. Contuttociò le leggi dell'umanità, e della carità richieggono, che con persone grandemente tribolare si vada con tutta dolcezza e soavità. Se però saranno inferme, (come spesso accade a chi si trova in questo stato, non potendo reggere la natura umana al peso di sì gravi pene) le visiti spesso, e le consoli. Se goderanno buona sanità, non permetta loro di accrescere le penitenze corporali, ma piuttosto proccuri che le diminuiscano; e questo per più ragioni. Primo, perchè a chi sta in questa purga la penitenza glie la dà Iddio, e glie la dà atroce. Secondo, perchè non sarà poco a mantenersi in sanità, soffrendo i martirj interiori dello spirito, di cui partecipa molto anche il corpo, ancorchè non aggiunga molte austerità esteriori. Terzo, perchè le penitenze del corpo poco si sentono in questo stato, in cui lo spirito è trafitto da più acerbo dolore. Alcuni consigliano a tali persone addolorate di prendersi qualche onesta ricreazione. Il consiglio è buono, se con esso si ottenga l'intento di dare qualche sollievo allo spirito oppresso. Ma io credo, che di rado sortirà questo effetto, perchè le cose esteriori non sono bastanti a cavar fuora lo spirito da quel penoso assorbimento, in cui la luce purgativa con gran forza lo tiene immerso.

215. Avvertimento VI. Dissi, che nel corso di queste purghe di spirito talvolta la luce divina lascia d'investire in modo purgativo, oscuro, e tormentoso, ed all'improvviso investe l'anima in modo illuminativo, e soave. Accade questo, quando Iddio per dar qualche conforto allo spirito afflitto, attempera la sua luce, e l'accomoda alla capacità della potenza: in oltre infonde, o pure eccita nella memoria Intellettiva qualche specie delle sua bontà, e della sua grandezza e della sua amabilità. Allora l'anima riceve quella luce a se proporzionata con illustrazione, e con soavità; e con maggior soavità s'innalza alla contemplazione di quelle cose divine, di cui ha ricevuta la specie intelligibile. Quindi risulta una gran serenità, una gran pace, ed un gran diletto in tutto lo spirito. In questi casi però avverta il Direttore, che passando l'anima da un gran patire ad un gran godere, non s'immerga con avidità in quel pascolo spirituale, ma lo riceva con sobrietà; ne stia affatto distaccata; si faccia superiore a quel dolce sentimento, indifferente a lasciarlo, o riceverlo, come Iddio vorrà. Poichè operando ella altrimenti, formerebbe materie di nuove purghe.

216. Avvertimento VII. Terminate le purghe dello spirito; se il Direttore vedrà che il suo discepolo siasi portato in esse con sodezza di virtù, specialmente con piena rassegnazione, e con profonda umiltà, ed annientamento di se stesso (ch'è quello, a cui conviene principalmente aver l'occhio) potrà rimaner contento di lui; ed avergli piena fede, quando gli dirà di ricevere da Dio grandi favori in comunicazione di puro spirito. Ma però non lo creda divenuto affatto impeccabile, e vedendolo cadere in qualche impazienza, od altro simile difetto non se ne maravigli, non inquieti se, e non inquieti lui con sospetti mal fondati, e con ombre vane: perchè sappiamo, che anche i Santi, vivendo in questa carne mortale, non erano esenti da ogni leggiero mancamento. Proccuri bensì che prenda da' suoi difetti motivo di umiliarsi, di diffidare affatto di se, di mettere tutta la speranza in Dio; e che poi seguiti a correre con cuore aperto l'arringo dalla perfezione.

CAPO XXII.

Si spiegano altri mezzi purgativi dello spirito

217. L'Altro mezzo, di cui si serve Iddio per raffinare l'anime di quelli, che vuole elevare a' supremi, e più eminenti gradi di unione, che si compartono in questa vita all'anime contemplative, sono certe ferite amorose, che non si fanno nel cuore, ma nello spirito, ed hanno forza di purificarlo, e renderlo atto a favori sì eccelsi. Queste però non sono quelle ferite di amore piene di dolcezza, e di soavità, che il Divino Sposo vibra alle anime, che si trovano in quello stato di unione stabile e perfetta, e che i Mistici spiegano con l'allegoria allo stato di matrimonio. Sono ferite di amore, ma dolorosissime, che con acerbità del dolore mondano lo spirito, e lo dispongono a quegli alti gradi di unione con Dio.

218. S. Tommaso attribuisce queste ferite all'amor cauto, per cui l'amante con una cognizione sottilissima penetra fino all'intimo dell'amato, e per mezzo di tal cognizione vien da lui fin all'intimo penetrato: *Amans quodammodo penetrat in amatum, &* *secun-*

secundum hoc amor dicitur acutus: acuti enim est dividendo ad intima rei devenire: & similiter amatus penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens. Et propter hoc dicitur, quod amor vulnerat, & quod transfigit jecur (*in* 3. *Sent. dis.* 27. *q.* 1. *art.* 1. *ad* 4.). Varie, dice S. Giovanni della Croce, sono le ferite dolorose, con cui il divino amore trafigge l'anime. Noi una ne riferiremo apportata dal detto Santo nel suo Esercizio di amore (*stanz.* 1.) e da S. Teresa nel suo Castello Interiore (*mans.* 6. *cap.* 11.), ed è una delle più penose, e più acute, con cui suole Iddio piagare, e purgare l'anima, e che più di ogni altra merita il nome di ferita di amore. Consiste questa *in un tocco infocato, ed acceso di amore, per cui Iddio eleva in un subito l'anima al possesso di se, facendosele sentire in quel tocco; e subitamente le si nasconde*. A quel tocco ardente se ne va l'anima tutta in fiamme di amore; ma a quel ritiro subitaneo, e veloce, che fa di se lo Sposo Divino, rimane ella trafitta da un dolore sì acuto, che non si può esprimere: a quel raggio di Dio arde l'anima di un grande amore; ma a quella sottrazione di Dio resta ferita da un gran dolore, e quanto è più acceso, e vivo l'amore, che si destò a quella sensazione spirituale di Dio, tanto è più penetrante il dolore, da cui è piegata in sentirne prestamente l'assenza. Sicchè rimane la poverina, quasi da un colpo di saetta di fuoco, come la chiama S. Teresa, ed infiammata, e ferita.

219. Acciocchè meglio questo s'intenda, convien sapere, che in due modi Iddio si comunica all'anima diletta: alle volte per farla godere, altre volte per farla penare. Quando Iddio si comunica all'anima per darle piacere, le si manifesta con molta soavità; e con un amore dolce, e soave, e dilettevole seguita a ricrearla tutta, ed a saziarla. Ma quando si comunica all'anima per darle pena, le si manifesta, e subito le si nasconde; acciocchè con quella sottrazione veloce dell'oggetto amato, ed intimamente gustato, resti ella da un acutissimo desiderio di lui acutamente trafitta.

220. Questo è il primo colpo dello strale amoroso. Si accresce poi a dismisura il dolore della ferita per una notizia tanto viva, che Iddio in quel tempo dà all'anima di se, che, come dice S. Teresa, *la fa prorompere a grandi gridi, e con tutto che sia persona paziente, ed assuefatta a patire dolori grandi, non può allora far altro*. Questa notizia viva, che esacerba la piaga di amore, altro non è che una luce penetrantissima del dono dell'intelletto, che scopre all'anima con gran chiarezza l'infinita amabilità di Dio; ma non glie la fa godere: giacchè dice S. Tommaso, che questo dono è una vista acuta delle cose divine: *Donum intellectus est quædam acuta perspectio divinorum* (2. 2. *quæst.* 49. *art.* 2. *ad* 2.), ma però senza dilettazione in quest'istesso oggetto divino, come insegna altrove l'istesso Santo Dottore. Sicchè l'anima avendo saporeggiato Iddio in quel tocco infocato d'amore, ed intesane la dolorosa trafittura nella di lui sottrazione; in contemplarlo poi con quella luce d'intelletto speculativa, ed acuta, ma non già dilettevole, prova una pena sì intima, sì penetrante, sì atroce, che la riduce a pericolo di morte. E S. Teresa riferisce di aver veduta una persona (qual'era senza fallo ella stessa) di cui ella veramente pensò che avesse per eccesso di dolore a finire la vita. Ed in fatti rimane il corpo senza senso, senza polsi, senza calore, tutto freddo, e conquassato; e rimane per più giorni sì debole, e sì addolorato, che non è quasi capace di alcuna operazione: e pure questa ferita di amore non si fa nel corpo, nè arriva a toccare alcuna delle sue potenze; tutta è nello spirito: esso solo, che sente in un subito la privazione del sommo bene da lui gustato, sente ancora il colpo dello strale infocato, e l'acerbità della ferita. Contuttociò, perchè il corpo per quella unione, che ha con l'anima, partecipa qualche poco del suo dolore, quella poca partecipazione basta a ridurlo a termine di morte, che alle volte effettivamente seguirebbe, se Iddio con qualche visione non confortasse l'anima a vivere, benchè lungi da lui in questa valle di pianto.

221. Ma il più ammirabile si è, che un dolore sì grande, e sì strano riesce all'anima piagata sì saporito, e sì soave, che non vorrebbe mai starne senza; onde dice per esperienza la sopraccitata Maestra: *Sopporta assai volentieri questa pena, e la sopporterebbe tutta la sua vita, se così piacesse a Dio; ancorchè non sarebbe morire una sola volta, ma star sempre morendo, che veramente non è manco* (*in loco citat.*). E con lei il suo compagno S. Giovanni della Croce (*loc. cit.*): *Queste si chiamano saette di amore, che sono all'anima saporitissime, per le quali vorrebbe ella star sempre morendo mille volte l'ora di queste lanciate*. E con gran ragione parlan così questi Santi esperimentatissimi: perchè sebbene queste ferite vengano aperte da strali acutissimi, sono però questi temprati nella fornace del divino amore in fiamme soavissime di carità, che sempre sono soavi.

222.

222. Intanto mentre l'anima sta trafitta languendo in questi spasimi mortali, brucia tutta nel tempo stesso in fiamme di carità: poichè a quel primo tocco infocato di amore, che di sopra accennai, si accende in lei subito una fiamma, che tutta la consuma; ed incenerisce quanto è in lei di terreo, di caduco, di fragile, e per usare i termini di S. Teresa, *quanto trova di questa terra della nostra naturalezza, tutto lascia incenerito*. Consumata poi da fiamma così cocente, esce ella di se stessa, passa ad un nuovo modo di essere, e qual fenice rinasce più bella dalle sue ceneri, ch'è appunto l'espressione di S. Giovanni della Croce. Sicchè disse bene la nostra Santa Maestra, che questa ferita *è un colpo di saetta di fuoco*, mentre ferisce, e brucia, impiaga, ed incenerisce: il che tutto è ordinato, come ognun vede, ad abbattere affatto l'amor proprio, a spogliar l'anima quasi del suo essere naturale, e a darle una tempra divina, per cui sia resa disposta, e degna di unirsi a Dio col più stretto vincolo di amore, che si conceda in questa vita, qual'è l'unione di spirituale Matrimonio con Dio.

223. Ma ciò ch'è più ammirabile, suole l'anima per piccciolissime occasioni rimaner colpita con questo dardo di fuoco, senza che ella possa declinare il colpo. E. G. in sentir dire una parola, che non si finisce mai questa nostra vita, o pure che verrà il tempo di godere Iddio, o cose simili; rimane l'anima in un istante ferita, bruciata, ed incenerita con questo strale di amore. Perde subito i sensi esterni: riman sospesa nelle potenze interne, incapace di pensare a tutt'altro, che alla cagione del suo dolore: perchè la luce del dono dell'intelletto, come ho già detto, la tiene altamente fissa nella già detta contemplazione di quel sommo bene, che non può godere, nè le permette il divertirsi a qualunque altro oggetto.

224. Il dolore di questa ferita alle volte passa in breve tempo, alle volte dura per ore intere, secondo che Iddio ora presto, ora tardi la medica col balsamo di qualche comunicazione soave. Intanto finchè sta aperta la piaga, l'anima languisce per un desiderio acuto, e spasimante di andarsene a godere Iddio nella patria beata: e perchè vede, che solo la morte può metterla in possesso di tanto bene, muore per desiderio di morire. E pure (cosa ammirabile!) se il desiderio di morire, dice S. Teresa, stringa tanto, che la persona si trovi in pericolo prossimo di rimanervi estinta, brama che rallenti un poco, per non morire. Questo però è un moto della natura fragile, come osserva bene ella stessa: perchè ciò non ostante la volontà sta ferma nel suo desiderio, ed ancorchè vegga la morte presente, punto non se ne rimuove, non curandosi di vivere senza il suo Dio.

225. A questa ferita di amor doloroso, che finora ho descrittta, non v'interviene opera alcuna di fantasia, nè alcuna sua immaginazione: perchè si fa nel solo spirito, come già dissi. Contuttociò ha voluto qualche volta Iddio, per più favorire qualche sua diletta sposa, ch'ella vedesse con visione immaginaria quest'opera di amore, mentre invisibilmente si effettuava nel di lei spirito. Come accadeva a S. Teresa, allorchè vedevasi appresso un Serafino con volto acceso, e con un lungo dardo in mano infocato nella punta, che le trafiggeva il cuore, e le viscere, e traendo fuora lo strale, portavane seco parte, quasi trofeo di una eroica carità. *Era sì grande il dolore*, dic'ella, *che mi facea dare in alcuni piccioli gridi lamentevoli: ed era sì eccessiva la soavità, che mi porgea questo grandissimo dolore, che non si può desiderare che si parta, nè l'anima si contenta meno, che di Dio*. Tutto questo altro non era, che una rappresentazione immaginaria di ciò, che in quello stesso istante spiritualmente si operava nella di lei anima: poichè aggiunge tosto la Santa, *che non era dolore corporale, ma spirituale*. E così non corporale, ma spirituale era la ferita di amore, benchè con vista corporale gliela rappresentasse il Signore, per più accarezzarla, e favorirla.

226. Passiamo ora a parlare di un altro mezzo purgativo dello spirito, con cui raffinò Iddio lo spirito di S. Teresa, e lo rese prossimamente disposto al divino Matrimonio. Questo altro non è, che *un desiderio acutissimo, e penosissimo di Dio assente, che riduce l'anima amante in agonia di morte*: e però è da me chiamato languore mortale di amore. Per intender questo, è necessario che io spieghi ciò, che accade all'anima, che si trova in questo grado di orazione penosa, ma insieme dilettevole. E perchè non vi è chi l'abbia meglio dichiarato di S. Teresa, che ne parlò per esperienza; perciò io non farò altro, che rappresentare con maggiore spicciatezza, che mi sia possibile, ciò ch'ella dice (*in Vita cap. 20.*). Si muove nell'anima un desiderio di Dio, che l'anima stessa non sa donde nasca, perchè è infuso, nè dipende da alcuna sua industria. Questo desiderio innalza potentemente l'anima sopra se stessa, e sopra tutto il creato; e la costituisce

ruisce in una vasta solitudine, in cui non trova creatura alcuna, che le faccia compagnia, nè ella la vuole; anzi la rigetta da se, e la rifiuta, perchè vuol solo Iddio. Ma ciò, che accresce a dismisura la sua solitudine, e gliela rende tormentossima, si è, che stando ella in questo deserto solitario, Iddio le si rappresenta lontanissimo: onde non ha la compagnia delle creature, nè vuole averla; e la compagnia, ed il possesso di Dio, che tanto brama, non può averlo. Sicchè si trova la poverina come sospesa fra il Cielo, e la terra in uno stato violentissimo. *Qui le comunica Iddio*, dice la Santa, *le sue grandezze in un modo più strano, che si possa pensare . . . imperocchè la comunicazione non è per consolare, ma per mostrare la cagione, che ha di affliggersi di stare assente da quel bene, che in se contiene tutt' i beni*. Questa comunicazione accresce fuor di modo il desiderio di Dio, fa nascere una pena sì sottile, che mette l' anima in agonia di morte: ed afferma la Santa, che la persona veramente si trova in gran pericolo di morire; e dice saperlo per esperienza, essendosi ella trovata più volte nelle sue grandi infermità vicina alla morte. Poi dice, che mentre trovavasi in questo languore mortale, smarrivano tutt' i sensi per la gran pena, le mancavano i polsi, le si slogavano l' ossa delle braccia, le s' irririzzavano le mani, e rimanea per qualche giorno addolorata da capo a piè; ed aggiunge, che continuando una tale orazione, credeva alla fine di avervi a perdere la vita, ed a conseguire l' oggetto di que' penosi desiderj. Contuttociò afferma, che questa pena mortale, non altrimenti che l' altre pene di amore, come abbiamo più volte detto, è grandemente dilettevole all' anima; e trovandosi in essa, non vorrebbe mai uscirne. Anzi arriva a dire, ch' ella amava più quest' agonia amorosa, che tutte le altre grazie, fin allora compartitele da Dio, quantunque eccelse.

227. Spieghiamo ora le cagioni di questi acutissimi desiderj, che riducono l' anima all' estrema agonia. Il trovarsi l' anima in quella gran solitudine, proviene dal rifiuto, ch' ella fa di tutte le cose create per lo desiderio efficace di Dio, che in lei si desta. Il rappresentarsele Iddio lontano, e con tali notizie di lui, che la trafiggono, fino all' agonia di morte, da altro non proviene, senonchè da tutta questa contemplazione, in cui Iddio non concorre punto col dono della sapienza, ma solo col dono dell' intelletto, ma in grado molto eminente. Già dicemmo più volte con l' Angelico, e con altri Dottori, esser proprio della sapienza rendere Iddio presente e godibile all' anima con molta soavità. Or siccome in quest' orazione non opera in alcun modo questo dono, così non si rappresenta qui Iddio all' anima vicino, ma se le mostra quasi in prospettiva lontano. Dicemmo pure altrove, che non è officio del dono dell' intelletto dare all' anima diletto, appagamento, e sazietà; ma solo un' acuta penetrazione delle cose divine: e però trovandosi l' anima, mentr' è in questa contemplazione, in una penetrazione intellettuale sottilissima della bontà di Dio, senza dilettazione in lui, altro effetto non glie ne può risultare, che un desiderio, ed una pena sommamente penetrativa, e sottile, (che sono l' istesse parole della Santa) in vedersene lontana, la quale a poco a poco la riduca ad agonia di morte. Si avverta però, che questo languore di amore non è sempre in un grado sì intenso, quale si è finora descritto; ma ora è maggiore, ed ora è minore: sempre però è un gran martirio di spirito.

228. Ma acciocchè il Direttore sappia ben distinguere fra le ferite dolorose, ed i languori mortali del santo amore, stimo bene assegnare la diversità, che passa tra l' une, e gli altri. La prima diversità consiste in questo, che la ferita si fa in un istante, come abbiamo veduto, il che è proprio delle ferite; ma il languore, sebbene viene all' improvviso, si accresce a poco a poco, il ch' è proprio delle languidezze. Prima l' anima si mette in solitudine, poi in desiderio ansioso, finalmente in agonia mortale. La seconda diversità proviene, che a formare la ferita d' amore non vi concorre solo il dono dell' intelletto, ma anche il dono della sapienza; mentre per questa, come già dicemmo, si richiede un tocco infocato di amore, per cui l' anima sente Iddio con soavità, e con ardore: il che non può farsi senza il dono della sapienza, a cui si appartiene dar sapore, ed accendimento circa le cose divine; quanto poi a formare il languore mortale di amore, vi concorre solo il dono dell' intelletto: e però in questo non succedono quelle infiammazioni di amore, che dicemmo accadere in quella.

229. Al compimento di queste dottrine restano a stabilirsi tre cose. Primo, che le dette ferite, e languori, o desiderj mortali, sono veri mezzi purgativi. Secondo, che sono mezzi purgativi dello spirito. Terzo, il modo con cui l' anima per tali mezzi si purga, e si dispone all' unione perfetta, e stabile con Dio. Abbraccio tutto insieme e ferite, e languori, perchè gl' istessi sono di ambidue gli effetti. Che queste contemplazioni trafittive siano

sieno mezzi purgativi del soggetto, che le riceve, non se può dubitare: perchè Iddio stesso lo disse a S. Teresa (*in loc. supracit.*) mentre stava languendo in queste penose orazioni: *Stando io*, dice la Santa, *ne' principj con timore (come suol accadermi quasi in ogni grazia, che Iddio mi fa, finchè camminando avanti il Signore mi assicura) mi disse, che io non temessi, e che facessi più conto di questa grazia, che di quante mi avea fatte, che in questa pena l'anima si purifica, si lavora, si raffina; a guisa dell'oro nel crogiuolo, per potervi meglio porre gli smalti de' suoi doni; e che quivi scontava quello, che aveva a pagare in Purgatorio.*

230. Ciò, che Iddio disse con tanta chiarezza alla Santa, torna ella a ripeterlo, come sentimento proprio, nel Castello interiore, dove parlando di queste specie di tormentosa contemplazione, dice così: *Gesù mio, che strette date voi a chi vi ama! Ma tutto è poco per quello, che poi date loro: ed è ben ragionevole, e giusto, che il molto costi molto; massime se questo è un purificare quest'anima, acciocchè entri nella settima mansione, come quelli, che devendo entrare nel Cielo, si purificano in Purgatorio.*

231. Secondo, nè pure si può dubitare, che questo mezzo purgativo sia indirizzato al raffinamento dello spirito: perchè dice la Santa, che questo sentimento tanto doloroso non è nel corpo, (quantunque il corpo ne partecipi molto per ridondanza, essendo parte dello stesso soggetto) ma nello spirito, anzi nel più intimo di lui: ed aggiunge, che con l'esperienza di questa gran pena ella comprese, come le anime separate da' corpi penino sì acerbamente nel Purgatorio. Ecco le sue parole: *Questo sentimento non è nel corpo, ma nell'interno dell'anima. Di qui congetturò questa persona* (la persona è ella stessa) *quanto più aspri sono i sentimenti, e pene di lei, che quelle del corpo; e se le rappresentò essere di questa maniera quelle, che si patiscono in Purgatorio, dove a quelli, che vi stanno, non è d'impedimento il non aver corpo, per lasciar di patir molto più, che tutti quelli, che l'hanno, e vivono in esso.* Dunque se la luce di questa contemplazione va a trafiggere con le sue acute pene lo spirito, nello spirito (principalmente almeno) debbe operare l'effetto della sua purgazione.

232. Per intendere in terzo luogo il modo, con cui questa contemplazione purga lo spirito, bisogna rammentarsi di ciò, che dicemmo ne' precedenti Capi, parlando di quell'altra luce purgativa. Dicemmo, che uno degli effetti principali della purificazione dello spirito, si è lo sradicare dalla parte spirituale, ed anche dalla sensitiva tutti gli attacchi, e tutte le affezioni verso le cose terrene, e celesti. E questo a maraviglia si ottiene con la detta contemplazione: poichè quella gran solitudine, e quel gran deserto, in cui l'anima si trova, altro non è che un ammirabile, e strano distaccamento da tutto ciò, che non è Dio; e perchè gli stessi gusti soprannaturali, e celesti non sono Iddio, anche da questi si separa lo spirito con gran fortezza, come accenna la Santa, dicendo, che l'anima posta in quella solitudine nè pur vuole la compagnia delle cose celesti senonchè in Dio. L'altro effetto delle purghe dello spirito si è lo svellere, quanto è più possibile, dallo spirito, e per concomitanza anche dal senso tutte le passioni, le inclinazioni, e gli abiti imperfetti; in una parola, dar morte all'uomo vecchio. Ed a questo più presto, e meglio si giunge con questa dolorosa contemplazione, che con quell'altra, che abbiamo di sopra esposta. La ragione è chiara. Tutt'i nostri appetiti, propensioni, ed abiti difettosi sono radicati nell'amor proprio; da questo sono partoriti, da questo sono nutriti, da questo ricevono alimento, e vita. E però tolto l'amor proprio bisogna che quelli cadano tutti estinti: come appunto tolto il terreno, è necessario che l'albero, ch'era in lui profondamente radicato, cada a terra inaridito. Or tutte quelle trafitture mortali, e quelle agonie di morte, quelle disgiunzioni di ossa, que' fracassamenti di corpo, che dice la nostra Santa accadere in quest'orazione, non sono già indirizzati a dar morte al soggetto; anzi che dee questo, dopo queste passioni mortali, risorgere ad una vita divina: solo sono ordinati a dar morte all'amor proprio. Sicchè tornando questo a ricevere frequentemente queste trafitture, e questi colpi fatali, non è possibile che alla fine non muoja, o per dir meglio non rimanga affatto mortificato. Morto lui, o affatto mortificato, forza è che muojano con lui i suoi abiti, le sue passioni, e le sue inclinazioni difettose. E però dice bene S. Teresa, che questo raggio di contemplazione, *quanto trova di questa terra della nostra naturalezza, tutto lascia incenerito* (*in cast. inter. supracit. cap.*). E parlando delle ferite, dice, che *la saetta vien temperata con un veleno di far odiare se stesso, per amor di quel Signore, e che volentieri perderebbe la vita in suo servizio* (*in Vita cap. 9.*).

233. Da questa contemplazione nasce anche quel legamento di potenze, di cui parlammo

lammo di sopra. Lo dice a chiare note la nostra Santa. *Perciocchè in un punto* (questa contemplazione) *lega le potenze di maniera, che non restano con alcuna libertà, per cosa che sia, se non per quello, che s' hanno da far crescere questo dolore* (*in Cast.inter.eod.cap.*). Nel libro della sua Vita dice lo stesso (*cap.* 9.) *: L' immaginativa non rappresenta cosa veruna, nè, a mio credere, per molto tempo di quello, ch' ella sta così, operano le potenze: che siccome nell' unione, e ratto il godimento, così qui la pena le sospende*. Da ciò proviene, che le potenze in questo modo coartate, e ristrette dalla divina luce, si vadano spogliando di quella inclinazione naturale, che hanno di operare a loro arbitrio, si abbandonino nelle mani di Dio, e si lascino muover da lui, cosa troppo importante per la formazione di quella mistica, e perfetta unione, a cui sono esse di loro natura tanto improporzionate.

234. Da tutto ciò, che abbiamo detto nella seconda parte di questo Trattato, si deduca, che la purga perfetta dello spirito si fa principalmente con due luci di contemplazione: una, che oscura l'anima con forte tenebre, e fissandola nella vista de' suoi peccati, e miserie, la riempie di gravissime afflizioni: l'altra, che rappresenta all'anima vivamente l'amabilità di Dio, non per dargliene possesso di amore, ma solo per eccitare in lei desiderj acutissimi, che la trafiggano, e la riducano a pene di morte. Con questi mezzi Iddio spoglia, e quasi scortica l'anima di tutte le indisposizioni, anche più intime, che ella ha o per sua colpa, o per natura contratte per lo conseguimento della mistica, e perfetta unione: quando poi è già ella ben disposta, e preparata, quell'istesse luci divine, investendola in modo soave, l' uniscono perfettamente, e la trasformano in Dio, quanto però è compatibile con lo stato presente della nostra vita. Alcune anime Iddio purga con una di dette luci, altre con l'altra, altre con ambedue.

235. Prego per ultimo il Direttore a riflettere, che l'opera più ardua, e più utile del suo magistero è la buona condotta di quell' anime, che si trovano nelle purificazioni, di cui abbiamo parlato in questo Trattato. E' ardua una tal' opra, perchè sono molte, sono varie, e tutte aspre, e tenebrose le vie, per cui camminano tali anime, come si è già veduto: e però si richiede molta perizia nel Direttore, per giudicarle con sicurezza. E' utile una tal' opera, perchè passando l'anima felicemente per queste strade pericolose, giungono finalmente a gran perfezione, ed a gran famigliarità con Dio. E però essendo quest' opera ardua, procccuri il Direttore di rendersi esperto, ed abile con lo studio: essendo utile, l'abbracci con tutto lo zelo, e con tutta la carità: nè perdoni a fatica per la gloria di Dio, e sopra tutto si raccomandi sempre al Signore, e chiegga sempre lume per non errare.

236. Concludo questo Mistico Direttorio, con avvertire il Direttore, che quantunque io mi sia industriato di dichiarare nel modo più facile, che mi sia stato possibile, le opere straordinarie della grazia, che sogliono accadere all'anime contemplative; con aggiungere anche alle notizie speculative avvertimenti pratici, ed opportuni per lo loro buon regolamento; ciò non ostante credo, che tutto questo non basterà per formare giudizio retto di alcuni spiriti, se Iddio a' lumi, che io dati, non aggiungerà qualche raggio della sua celeste luce. La ragione è chiara. Gli spiriti degli uomini sono come le loro facce, che sono tutte tra loro simili, e tutte dissimili: sono simili, perchè tutt' i volti sono composti di fronte, di ciglia, di occhi, di labbra, di mento, di gote, di narici: nè pure sono tutte dissimili, perchè queste istesse parti, benchè in tutti sieno l' istesse in quanto alla sostanza, non sono però l'istesse in quanto alla grandezza, al colore, alla forma, alla configurazione. Così la contemplazione, i suoi gradi, le sue purghe sono quelle, che io ho descritto; ma il tempo, il modo, l'ordine, l'incremento di tali cose, non è in tutte le anime lo stesso. Iddio varia la sua condotta. E però, per avere di tali cose un giusto discernimento, oltra gl' insegnamenti dati in quest' Opera, è necessaria la divina luce, la quale non gli sarà negata, se egli instantemente la chiederà nelle sue orazioni; massime quando abbia a giudicare su lo spirito di anime singolari. Vero è, che l'esperienza, maestra di tutte le cose, con lungo esercizio del suo sacro ministero faciliterà l' intelligenza di tali cose straordinarie, e gli suggerirà i modi più prudenti, e più proprj per regolare quelle anime, che le ricevono.

F I N E.

DISCERNIMENTO
DEGLI SPIRITI

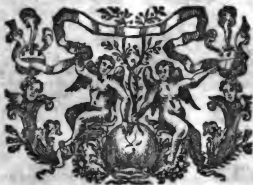
PER LO RETTO REGOLAMENTO DELLE AZIONI PROPRIE, AD ALTRUI.

OPERETTA

UTILE SPECIALMENTE A' DIRETTORI DELLE ANIME

DEL PADRE

GIO: BATISTA SCARAMELLI

DELLA COMPAGNIA DI GESÙ.

IN NAPOLI, MDCCLXXIII.

NELLA STAMPERIA DI VINCENZO MANFREDI.

A SPESE DI DOMENICO TERRES.

CON LICENZA DE' SUPERIORI.

INDICE

Delle cose più notabili contenute in questo Volume.

A

AMore naturale, e spirituale che cosa sieno. n. 246. indizj dell'uno, e dell'altro. n. 247. come l'amor santo diventi a poco a poco profano. n. 248.
Amor proprio, che cosa sia. n. 260. e seg. spesso si finge virtù. n. 266. si spiega in pratica più distintamente. n. 267. 268. da che si conosce. n. 269. rende imperfette le operazioni. n. 270. 271. Rimedj. n. 271. e seg.
Apparizioni finte causate dal demonio n. 77. *Vedi* Visioni.
Aprimento di coscienza con sincerità è carattere di Spirito buono. n. 106. il demonio cerca d'impedirlo. n. 132. Vantaggi di chi tutto scuopre. n. 133. 134. e rimedio contra gl'inganni, ed illusioni. n. 203. 232.
Asprezza è effetto d'illusione. n. 227.
Attacchi a' Penitenti, ed al guadagno temporale dannosi al Direttore. Esempj riferiti da S. Bernardo a questo proposito. n. 49.
Attacchi nelle cose dello spirito sono segni di spirito malo. n. 145.

B

BEnignità segno di spirito buono. n. 119.

C

CArità obbliga sotto peccato un Direttore a studiare. n. 34.
Carità fraterna è segno di spirito buono. n. 119.
Carità falsa, e falso zelo segno di spirito diabolico. n. 147. è vera ira, e vera invidia. n. 244. 245.
Carne, quale sia il suo spirito. n. 10. *Vedi* Spirito della carne.
Chiesa Cattolica, e sue definizioni, regole del giudizio retto. n. 30.
Consiglio necessario anche a chi ha la discrezione infusa specialmente nelle cose proprie, se non vuole errare n. 26.
Consolazioni sensibili, specialmente non interrotte, sono sospette. n. 164. 165. Dottrina di S. Bernardo, e di S. Teresa. n. 166.
Cose piccole non sono da disprezzarsi. n. 242.

D

DEmonio muove lo spirito dell'uomo o per se stesso, o per mezzo dello spirito della carne, e del mondo, e sempre porta o al falso, o al male. n. 10.
Demonj, che stanno nell'atmosfera terrestre, invidiosi del bene degli uomini. n. 13. modo, con cui li tentano. n. 14.
Demonio facilmente vince, se non stiamo vigilanti. n. 73. 74. insegna il falso. n. 62. 75. e come l'insegna. n. 76. esempj a questo proposito. n. 77. suggerisce cose inutili, ed impertinenti. n. 78. cagiona tenebre, e falsa luce. n. 79. Riflessione a questo proposito di S. Pier Damiano. n. 80.
Demonio rende l'intelletto protervo. n. 81. 82. 83. indiscreto. n. 84. esempj memorabili intorno a ciò. n. 85. circa le penitenze. n. 86. fino al 90. induce superbia. n. 91.
Demonio inquieta, benchè in apparenza consoli. n. 121. inspira superbia, e falsa umiltà. n. 123. al 126. muove a disperazione, diffidenze, e vana sicurezza. n. 127. 128. 129. fa la volontà ripugnante all'obbedienza n. 130. 131. impedisce lo scoprire la coscienza. n. 132. 133. 134. guasta le opere colla cattiva intenzione. n. 135. 136. eccita all'impazienza. n. 138. 139. 140. scioglie le passioni n. 141. 142. induce finzione, e doppiezza. n. 144.
Demonio è causa degli attacchi anche spirituali, n. 145. aliena dall'imitazione di Gesù. n. 146. fa nascere falsa carità e falso zelo. n. 147. perchè muova a fare gran penitenza. n. 159. 160. 161. come muove l'anime buone, e come le cattive n. 177.
Demonio, e sue astuzie. n. 189. e seg. opera secondo le inclinazioni, che trova. n. 190. e seg. tranquillità fallace, in cui lascia. 194. 195. lascia che si operi qualche bene, e molto bene. n. 196. 197. fa esporre alle occasioni con fine buono. n. 198. chiude gli occhi dell'uomo alle cose piccole. n. 199. altre astuzie. n. 200. rimedj. n. 201. e seg.
Demonio fa creder male quello che è bene. n. 213. rimedio per ciò. n. 214. comincia

cia con serenità, poi finisce col timore. n. 219. manda visioni indecenti. n. 220. cerca nelle rivelazioni o il falso, o l'inutile. n. 221. *Vedi* Illusioni. Spirito diabolico.

Desolazioni utili allo spirito. n. 183. e seg.

Diffidenza è carattere di spirito diabolico. n. 127. modo di vincerla. n. 128.

Dio muove l'anima alle volte per se stesso, alle volte per mezzo degli Angeli, e sempre la porta al vero, ed al bene. n. 10. dona all'uomo il suo Spirito per mezzo della Grazia attuale. n. 12. sempre insegna il vero. n. 61. 62. suggerisce sempre cose utili. n. 63. 64. sempre dà luce. n. 65. anche in mezzo alle tenebre. n. 66. rende l'intelletto docile. n. 67. 68. discreto. n. 69. 70. umile. n. 71. 72.

Dio nella volontà dell'uomo fa nascere la pace. n. 94. 95. l'umiltà. n. 96. 97. la confidenza nella sua bontà con un gran timore della propria debolezza. n. 102. 103. docilità. n. 104. 105. 106. retta intenzione nell'operare. n. 107. pazienza. n. 108. 109. 110. mortificazione. n. 112. 113. 114. sincerità. n. 115. libertà di spirito. n. 116. 117. desiderio d'imitare Gesù. n. 118. ed altre virtù. n. 119.

Dio opera nelle anime secondo le disposizioni, e modi con cui lo fa. n. 171. e seg. muove alle volte in generale. n. 173. alle volte non vuole l'esecuzione. 174. 175. modi diversi, che tiene coll'anime buone, e cattive. n. 176. quando muove con dolcezza, e quando con fortezza. n. 178. 179. ad un tal moto non sempre precede il moto del senso interno. n. 180. 181.

Dio talvolta si nasconde nell'anima, e la lascia in tenebre. n. 183. necessità di questi nascondimenti. n. 184. anche ne' provetti. n. 185. *Vedi* Grazia. Favori di Dio. Spirito di Dio.

Direttore nelle cose sue debbe obbedire agli altri. n. 26. ha necessità di acquistare la Discrezione degli Spiriti, specialmente se dirigge Monisterj. n. 33. pecca contra la carità, se la trascura. n. 34 come possa acquistarla. n. 36. e seg. Necessità di orare. n. 39. 40. 45. dello studio. n. 41. 42. 43. 50. al 53. Debb'essere esercitato nelle virtù. n. 46. specialmente nell'umiltà. n. 48.

Direttore sia staccato da' Penitenti. n. 48. 275. dal lucro. n. 49. sua prudenza. n. 51. non sia nè troppo credulo, nè troppo incredulo. n. 52. 274. Come debbe esaminare gli spiriti. n. 55. al 59. dee sapere tutt'i caratteri degli spiriti. n. 59. 60. dee bene indagare gli affetti della volontà. n. 93. procuri, che i penitenti abbiano Intenzione retta. n. 137.

Direttore come dee regolarsi quando trova caratteri di spirito diabolico. n. 148. quando trova anima desiderosa di cose straordinarie. n. 158. quando trova spirito di gran penitenza. n. 162. quando trova spirito di consolazione sensibile. n. 164. e di rivelazione. n. 170. che cosa debba osservare circa i moti interni causati da Dio. n. 182. come dee portarsi nelle consolazioni, e desolazioni. n. 186. 187. 188. come può distinguere le illusioni. n. 215. e seg. 235. e seg. quali libri debba far leggere a' suoi Penitenti. n. 276. *Vedi* Prudenza, e Discrezione.

Discrezione di spirito è carattere di spirito buono. n. 69. 70. necessità di essa secondo S. Bernardo. n. 2. è madre delle virtù, n. 3. necessaria specialmente a chi dirigge anime. n. 4. 5. di quante sorte sia. n. 19.

Discrezione infusa qual sia: in che differisca dalla Profezia: si dà in bene del prossimo in più maniere. n. 21. è di due sorte. n. *ivi*. la sua materia non sono le cose certe, ma le dubbie. n. 22. si spiegano alcune di queste materie. n. 23. qualità di essa, o sia del giudizio discernitore, e se sia infallibile. n. 24. non si eserciti nelle cose proprie senza consiglio, e notabil detto di S. Teresa. n. 26. può aversi di rado da chi sta in peccato mortale. n. 27. Esempj di Discrezione infusa nel Testamento Vecchio, e Nuovo. n. 28.

Discrezione acquistata, che cosa sia, e sue regole universali. n. 30. necessità di essa secondo il Suarez. n. 31. specialmente per gli Monasterj. n. 33. 34. modi di acquistarla. n. 36. e seg. richiede luce soprannaturale. n. 39. 40. *Vedi* Prudenza. Grazia.

Disperazione è carattere di spirito diabolico. n. 127.

Dissipamento effetto dell'illusione. n. 226.

Docilità d'intelletto carattere di spirito buono. n. 67. esempj notabili. n. 68.

Docilità di volontà altro caretrere di spirito buono: in che consista. n. 104.

Durezza di volontà carattere di spirito diabolico. n. 130. 131.

E

ESame degli spiriti necessario. n. 55. 56. qual debba essere ad esempio di Salomone. n. 57. dee specialmente usarsi intorno alle

alle operazioni. n. 58.
Esperienza de' Santi è regola di giudizio retto. n. 30.
Esperienza in se stesso necessaria, ed utile ad un Direttore. n. 45. 46.

F

FAlsità nelle cognizioni indizio certo di spirito malo. n. 62. 75. 76. 77.
Favori di Dio in principio danno timore, poi serenità. 216. 217. 218. se sono visioni, sono decenti, ed ispiranti purità. n. 220. se sono rivelazioni, vanno al vero, ed all'utile. n. 221. effetti, che ne rimangono. n. 222. e seg. mutano la natura, e come. n. 228.
Fede viva, e ferma debbe accompagnare l'orazione. n. 38.
Fiducia in Dio congiunta col timore della propria debolezza, è carattere di buono spirito. Esempj delle sue forze. n. 102. e rimedio contra gl' inganni. n. 202.
Finzione, e doppiezza indizio di spirito malo. n. 144.

G

GRazia attuale, e sua necessità per operare rettamente: con essa Dio dà all' Uomo il suo spirito. n. 12.
Grazia *gratis data*: ad essa appartiene la discrezione infusa, consiste nella chiara cognizione degli arcani de' cuori. n. 20. appartiene ancora a quella discrezione, che distingue la qualità del principio de' moti interni; e però di grado inferiore alla prima n. 21.
Grazia *gratum faciens*: ad essa appartiene il lume soprannaturale ordinario, necessario per la discrezione acquistata. e come questo lume si distingua dallo straordinario. n. 39. 40.
Grazie straordinarie non sono da desiderarsi. Qualità di questo desiderio. n. 229. 230. 231.

I

IGnoranza di un Direttore altra diretta, altra indiretta, quali sieno. n. 34.
Illusioni nell' orazione in che consistano. n. 204. come si facciano, con varj esempj. n. 205. e seg. affetti teneri, ma falsi, e fini, che ha il demonio in quelli. n. 211. e seg. come si distinguano da' veri favori. n. 215. e seg. effetti, che ne rimangono. n. 224. e seg. mutano la natura, e la fanno perversa. n. 228. mezzi per non ingannarsi. n. 229. e seg.
Illusioni nell' esercizio delle virtù fanno comparir bene quello, che è male. n. 238. 239. specialmente alle Persone divote. n. 240. se ne spiegano alcune. n. 241. e seg. ritirano dal bene sotto specie di male, e si spiega il come. n. 249. e seg. Rimedj. n. 257.
Imitazione di Gesù Cristo desiderata, è segno chiarissimo di spirito buono. n. 118. Il demonio non può soffrirla, ed aliena da essa. n. 147.
Impazienza, carattere di spirito malo. n. 138. Esempio di Saulle. n. 139.
Impazienza ne' travagli esterni, carattere anch' esso di spirito malo. n. 140.
Incostanza dopo l' elezione dello stato, carattere di spirito dubbioso. n. 150. 151. Quali segni possano assicurarlo. n. 152.
Inquietudine, e turbazione segno di spirito malo. n. 121. ancorchè congiunta con consolazioni, ed effetti in apparenza buoni. n. 122.
Intenzione retta nell' operare segno di buono spirito. n. 107.
Intenzione mala suggerita dal demonio. Notabile dottrina di S. Gregorio. n. 135. 136.

L

LAgrime sospette. n. 167. 168. come possano conoscersi. n. 169.
Lezione, e studio della sagra Scrittura necessaria, ed utile al Direttore. n. 41. così de' SS. Padri, e de' Teologi. n. 45. Danno di chi la trascura. n. 42.
Libertà di spirito segno di buono spirito. che cosa sia. n. 116. gradi di essa. n. 117.
Luce falsa originata dal demonio, come si distingua dalla divina. n. 79. 88. *Vedi Dio*.

M

MAlinconia coperta sotto l'ombra di solitudine, e modestia. n. 254. 255.
Mansuetudine carattere di buono spirito. n. 119. effetto de' divini favori. n. 227.
Meditazione, e pratica di essa necessaria al Direttore. n. 45. *Vedi* orazioni.
Mondo, quale sia il suo spirito. n. 10. *Vedi* Spirito del Mondo.
Mortificazione volontaria dell' interno. n. 112. qual debba essere. n. 113. è base della vita Cristiana. n. 114. rimedio dell' amor proprio. n. 271. e come. n. 272. 273.

O

OBbedienza, e sua necessità anche in chi ha la Discrezione infusa. n. 26. è carattere di buono spirito. n. 104. 105. rende sicuro lo spirito di singolarità. n. 154.
Occasioni, in cui l'uomo si pone con fine buono, ma indiscreto, sono pericolose. Dottrina di S. Teresa. n. 198.
Opere sono contrassegno della qualità dello spirito. n. 58.
Orazione fa svanire lo spirito diabolico. n. 17. mezzo per acquistare la discrezione. n. 37. sua necessità negli esami, e quale debba essere. n. 38. Rimedio contra gl'inganni. n. 201. 258. Il demonio vuol farla abbandonare colle distrazioni. n. 152. profitto di essa, se si prosegue con costanza. n. 253.

P

PAce del cuore carattere dello spirito buono. n. 94. 95.
Pace finta lasciata dal demonio. n. 194. 195.
Passioni disciolte dal demonio, e come secondo S. Gregorio. n. 141. 142.
Pazienza carattere di spirito buono, e quale debba essere ne' travagli specialmente interni, n. 108. 109. diversi gradi di essa proporzionati a diversi stati di Persone. n. 110.
Penitenza debbe usarsi, ancorchè il demonio la sconsigli sotto specie d'indiscretezza, e d'immortificazione. n. 250.
Penitenze spropositate sono carattere di spirito malo. n. 86. specialmente in certe circostanze di tempo, di luogo, e di Persone. n. 87. 88. 89. 90. se troppo si desiderano, indicano spirito dubbioso, ed fini che può averci il demonio. n. 159. 160. Moderazione, che debbe usarsi. n. 163.
Profezia in che differisca dalla Discrezione. n. 20. che cosa sia Profezia perfetta, ed imperfetta, o spirito profetico. n. 24. Discrezione intorno alle Profezie posseduta da' Sacerdoti Ebrei. n. 28.
Protervia carattere di spirito malo, spiegata negli Ebrei. 81. 82. 83.
Prudenza: il suo giudizio retto, e regolato da luce straordinaria non è formalmente certo, ed infallibile. n. 24. solo può esser tale materialmente secondo Suarez. n. 25. Regole del giudizio retto formato coll'ajuto della scienza. n. 30. Un tal giudizio, benchè prudente, non è infallibile. n. 32. Il retto giudizio si muove dalla ragione divina, non dalla terrena. n. 51. Dottrina notabile del Blosio a questo proposito. n. 52. 53. *Vedi* Descrizione.
Pusillanimità opposta alla vera umiltà. n. 126.

R

RAccoglimento effetto de' favori divini. n. 226.
Rivelazioni vere, e finte, e come si distinguano. n. 221.

S

SAnti Padri regole di retto giudizio. n. 30. 43.
Scrittura sagra regola del retto giudizio. n. 30. 41.
Servitù dello spirito, che cosa sia. n. 116.
Sicurezza vana carattere di spirito malo. n. 127. suol nascere prima di fare il peccato, e suo rimedio. n. 129.
Sincerità, e semplicità, specialmente se l'indole è perspicace, sono carattere di buono spirito. n. 115.
Singolarità rende lo spirito dubbioso. n. 153. caratteri, che l'assicurano. n. 154. 155. segni speciali, che ne dà Dio. n. 156.
Spirito che cosa sia, e sue diverse significazioni. n. 7. classi, in cui si distingue. n. 9. 10. 11.
Spirito diabolico amaro, quando il demonio tenta da se solo; dolce, quando si serve dello spirito della carne, e del mondo. n. 14. si muove da cagioni frivole, e sproporzionate. n. 17. suoi caratteri circa l'intelletto. n. 73. e seg. circa la volontà. n. 120. e seg. *Vedi* demonio.
Spirito della carne inclina a' diletti del senso. n. 10.
Spirito di Dio, e suoi caratteri circa l'intelletto. n. 60. e seg. circa la volontà. n. 93. e seg. *Vedi* Dio.
Spirito del mondo inclina all'ambizione. n. 10.
Spirito umano che cosa sia: è spirito peggiore d'ogni altro e per qual cagione. n. 10. come si discerna dallo spirito diabolico. n. 16. 17. come se ne serva il demonio. n. 193. suoi caratteri, e distinzione secondo Gersone. n. 259. e seg.
Spirito sospetto, e dubbioso qual sia. n. 149. sue specie: d'incostanza. n. 150. 151. di singolarità. n. 153. al 156. di cose straordinarie. n. 157. 158. di grandi asprezze. 159. al 163. di consolazione sensibile. n. 164. al 167. di rivelazioni. n. 170.

Sta-

Staccamento anche da' favori divini, mezzo per fuggire le illusioni, e modo di esercitarlo. n. 233. e seg.
Superbia dannosa ne' Direttori. n. 47. è carattere di spirito diabolico. n. 91. riflessione notabile, ed a questo proposito. n. 92. molto più se palliata dall'umiltà falsa, e dalla pusillanimità. n. 123. al 126. è effetto d'illusione, n. 224. 225.

T

TEologia, e dottrine Teologiche sono regole di giudizio retto. n. 30. 43. quali ajutino la Discrezione degli spiriti. n. 50. al 53.
Timore di se stesso è nell'uomo carattere di buono spirito, qual debba essere. n. 102. 103.
Timore di Dio rimedio alla vana sicurezza. n. 129.

V

VErità carattere dello spirito di Dio. n. 62.
Vigilanza necessaria, acciò il demonio non inganni. n. 71.
Virtù, e suo esercizio necessario al Direttore n. 46.
Visioni inutili causate dal demonio. n. 78. come si distinguono le vere dalle false. n. 220.
Vita eterna, difficoltà d'arrivarci. n. 1.
Umiltà, e sue necessità per un Direttore secondo S. Gregorio. n. 47. è carattere dello spirito buono. Esempj della sagra Scrittura. n. 71. 72. specialmente l'umiltà del cuore. n. 96. Riflessione notabile di S. Bernardo. n. 97. e di S. Teresa, n. 98. assicura la volontà. n. 99. segni, che la caratterizzano. n. 100. 101. 123. e seg. assicura lo spirito di singolarità. n. 155. è effetto de' favori divini. n. 222. 223.
Umiltà falsa che cosa sia. n. 123. 123. suoi caratteri. n. 126.
Volontà, e necessità, che s'indaghino i suoi affetti. n. 93. se è umile, cammina sicura. n. 96.
Uomo, e sua natura prima, e dopo il peccato originale. n. 15.

INTRODUCIMENTO
ALL' OPERA.

1 LA strada, per cui camminiamo nel pellegrinaggio di nostra vita, dice il Savio ne' Proverbj, che sembra talvolta retta, e pure è fallace; pare che conduca al termine dell' eterna vita, e pure ci porta alla morte, ed alla perdizione. *Est via, quæ videtur homini recta: & novissima ejus deducunt ad mortem* (*Prov.* 16. 25.): Ma ciò che aggiugne ne' seguenti Capitoli dee renderci più sospetti, e più timorosi delle nostre azioni. *Omnis via viri recta sibi videtur; appendit autem corda Dominus* (*Prov.* 16. 2.). Per quella parole, *omnis via viri*, dice Cornelio a Lapide, che debbe intendersi l'uomo da bene, che ponderando attentamente le sue operazioni, nulla vi scorga di male: ma Iddio, che con guardo limpidissimo penetra l'intimo de' nostri cuori, non le riconosce buone, a cagione di qualche pravo affetto, o sinistra intenzione, di cui le vede macchiate. *Omnis via, hoc est actio viri probi, videtur ipsi, etiam studiose perpendenti, & perscrutanti esse proba, & recta: at Deus penetrat, ponderatque singulorum corda; ac sæpe videt in eo latere aliquem affectum vitiosum, qui causa est actionis, illamque vitiat, & inquinat, aut certe minus probam, & sanctam efficit* (*Corn. a Lap. in textu*).

2. Perciò c'inculca tanto l'Apostolo di esaminare tutte le nostre opere, ed indagare se 'l principio, da cui prendono l'origine, sia buono, o reo; a fin che ritrovandole buone a lume di un retto discernimento, le abbracciamo, o pure scorgendovi alcuna sembianza di male, le rigettiamo. *Omnia probate, quod bonum est tenete: ab omni specie mala abstinete vos* (*ad Thessal.* 5. 21.). Se manchi questo discernimento, dice S. Bernardo, ogni virtù perde il lustro, e si cangia in vizio abbominevole: *tolle hanc* (nempe discretionem) *& virtus vitium erit* (*Bern. Serm.* 49. *in Cant.*): perchè la Discrezione è quella, che modera gli affetti, dà legge a' buoni costumi, dirigge tutte le virtù; ed a tutte dà norma, dà modo, dà ordine, dà decoro, dà stabilità. *Est ergo discretio non tam virtus, quam moderatrix, & auriga virtutum, ordinatrixque affectuum, & morum doctrix . . . Discretio quippe omni virtuti ordinem ponit, ordo modum tribuit, & decorem, etiam & perpetuitatem*. Dunque stabilisce il Santo, è necessario che chi corre l' arringo della Cristiana perfezione porti sempre in mano la face luminosa di una saggia Discrezione, se vuole, senza intoppare ad ogni passo, giungere all' acquisto delle virtù, di cui essa è madre. *Ergo ne incurrat qui currit, illuminari necesse est lumine discretionis, quæ mater virtutum est, & consumatio perfectionis* (*Idem in Circumcis. Dom. Serm.* 3.).

3. Tutto questo combina a maraviglia colla celebre decisione, che diede il gran Padre de' Monaci S. Antonio Abate, abbracciata di unanime consenso da tutt'i Padri di Egitto. Dopo essersi questi radunati in una conferenza di spirito per esaminare a quale tra le virtù si debbe il primato, e dopo aver proposti i loro pareri tutti varj, e discordi, si alzò in piedi il santo Abate, e definì, che nel coro delle virtù alla sola Discrezione, si dee concedere la preminenza: perchè essa è la madre, la custode, la regolatrice di tutte le altre virtù: essa è quella, che con sicurezza conduce le anime a Dio, le fa salire alle più eccelse cime della perfezione; e dalla mancanza di essa proviene, che faticando alcuni incessantemente, mai giungono a quell' altezza: *Et ita tam B. Antonii, quam universorum* (scilicet Patrum Ægypti) *sententia definitum est, Discretionem esse, quæ fixo gradu intrepidum Monachum perducit ad Deum, prædictasque virtutes jugiter conservet illæsas, cum qua ad consumationis excelsa fastigia minore possit fatigatione conscendi; & sine qua multi etiam propensius laborantes perfectionis nequiverint culmen attingere. Omnium namque virtutum generatrix, custos, moderatrixque Discretio est* (*Cassian. Coll.* 2. *cap.* 4.).

4. Non posso dunque far io cosa più utile a chiunque capiterà in mano questo mio picciolo Libro, che presentargli in esso un corpo di regole atte a discernere la qualità del proprio spirito: voglio dire ad intendere chi abbia egli per guida de' suoi pensieri, e de' suoi affetti, se 'l demonio, se l'amor proprio, se Iddio. Poichè o sarà egli persona spirituale; ed in tal caso con questa Discrezione

zione degli spiriti potrà egli cautelarsi dagl' inganni, e regolare in modo ogni sua azione, che con velocità, e con sicurezza corra per la strada della perfezione, conforme la dottrina de' Santi. O sarà Persona di mondo; ed in tal caso il conoscere le astuzie, con cui il demonio internamente l'inganna, conferirà molto per non deviare dal retto sentiero della eterna salute, come dice S. Lorenzo Giustiniani: *In spirituali certamine, diaboli non ignorare astutias, plurimum proficit ad salutem* (*S. Laurent. Justin. de inter. consl. cap.* 11.).

5. Credo però, che a' Direttori delle anime più che ad ogni altro sarà adattato il presente Libro: perchè se ad altri è utile, ad essi, a cagione del loro officio, è necessario il Discernimento degli spiriti. Dice S. Bernardo, che la virtù della Discrezione in pochi si trova; e però dobbiamo soggettare il proprio spirito al parere, ed alla obbedienza de' nostri padri spirituali, e non fare nè più, nè meno di quello, che da quelli ci viene imposto: ed in questo modo supplire alla Discrezione, che a noi manca, con la Discrezione, che in essi debb' essere. *At vero, quia omnino rara ista avis est in terris, hujus discretionis locum in vobis, fratres, suppleat virtus obedientiæ, ut nihil plus, nihil minus, nihil aliter, quam imperatum sit, faciatis* (*S. Bernar. Serm.* 2. *in Circumcis. Dom.*). Aggiungete, che possedendo alcuno questa rara virtù, pure non dovrebbe valersene per regolare il proprio spirito, ma soggettarsi alla Discrezione del proprio Direttore; sì perchè niuno nelle cose proprie è buon Giudice: sì perchè Iddio nella presente provvidenza vuole, che l' uomo non si regoli da se, ma sia regolato da un altro uomo. Posto dunque, che a' Direttori delle Anime particolarmente competa il retto Discernimento degli spiriti, ad essi sarà in modo particolare indirizzata la presente Operetta.

CAPO I.

Si spiega cosa sia spirito, e di quante sorte esso sia.

§. PRIMO.

6. L'Apostolo Giovanni ci avvertisce di non esser facili a prestare credenza a qualunque spirito; ma di farne prima accurato, e diligente esame, s'esso è da Dio, o pure trae l' origine da altra cagione non buona. *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sint* (1. *Joan.* 4. 1.): Su queste parole S. Agostino induce a parlare uno così: *Probare vellem, si errare non possem. Certe si non probavero spiritus, qui ex Deo sunt, incurram necesse est in spiritus, qui ex Deo non sunt, & in hoc seducar a Pseudoprophetis. Quid agam? Quomodo observem? O si Joannes, quomodo nobis dixit: probate spiritus, qui a Deo sunt, dignaretur quomodo probentur spiritus, qui a Deo non sunt* (*S. August. de verbis Apost. Serm.* 32.)! Vorrei far prova di tali spiriti, se fossi sicuro di non errare: poichè se io non so esperimento degli spiriti, che da Dio sortiscono il loro principio, incorrerò in quegli spiriti, che da lui non l'hanno, e rimmarrò sedotto. Dunque che farò per provare tali spiriti, e per non fallire? Oh volesse Iddio, che siccome ci ha comandato S. Giovanni di provare gli spiriti, che pigliano da Dio la loro origine, si fosse degnato di darci le regole per conoscere gli spiriti, che da lui non la prendono! Così dicea quegli, e non riflettea, che sebbene non ci dà queste regole il S. Apostolo, ce le somministra però altrove la sacra Scrittura, ce le somministrano i Padri, ce le somministrano i Dottori, ce le somministrano i Santi. E queste bastano per formare un prudente giudizio di qualunque spirito, se sia buono, o reo: il che è appunto quello, in cui consiste l'essere un buon discernitore degli spiriti; ed è quello, che noi andremo facendo nel progresso di questo Libro.

§. SECONDO.

7. MA non è possibile comprendere, cosa sia questa Discrezione degli spiriti, e come possa conseguirsi da' Direttori delle anime, se prima non s'intende cosa sia spirito. Questo vocabolo è stato istituito a significare più cose: poichè compete a Dio, alla Terza Persona della Santissima Trinità, a tutti gli Angeli buoni, e cattivi, ed alle Anime ragionevoli. Si adatta ancora a significare le cose materiali, o corporee, e. g. l' aria agitata, e mossa da venti: *adduxit spiritum super terram, & imminutæ sunt aquæ* (*Genes.* 8.): la respirazione istessa dell' aria: *non habebat ultra spiritum* (3. *Reg.* 15. 5.): come si legge della Regina Sabba: ed i Medici lo prendono per esprimere una sostanza tenue, aerea, lucida, e sottilissima, che diffondendosi per tutte le nostre membra, e potenze corporali, le rende agili al moto, e pronte all' altre loro funzioni. Tutti questi chiamansi spiriti; ma non sono quegli spi-

spiriti, di cui presentemente trattiamo. Qui per ispirito intendiamo un impulso, una mozione, o inclinazione interna del nostro animo verso qualche cosa, che quanto all'intelletto sia vera, o falsa, e quanto alla volontà sia buona, o cattiva. Così se alcuno sia facile a dir bugie, diciamo, che ha lo spirito della menzogna; se sentesi spingere internamente a mortificare il suo corpo, diciamo, che ha lo spirito della penitenza; se sia inclinato a voler sovrastare agli altri, diciamo, che ha lo spirito della superbia; se sia mosso da una certa voglia di comparire su gli occhi altrui, diciamo, che ha lo spirito di vanagloria. Or questo impulso interno verso cose ora viziose, ora virtuose, ora false, ora vere, consiste in due atti, uno de' quali appartiene all'intelletto, con cui sentiamo inclinarci a credere, o discredere alcuna cosa vera, o falsa: l'altro appartiene alla volontà, con cui ci sentiamo muovere ad abbracciare, o a rigettare alcuna cosa buona, o mala. Ed appunto questa inclinazione dell'intelletto, e questa mozione della volontà verso qualche oggetto, dicesi spirito. Se il moto della volontà sia verso un oggetto cattivo, dicesi spirito cattivo: se sia verso un oggetto buono, dicesi spirito buono. Lo stesso dico in riguardo all'intelletto: se questo sia portato alla credenza del vero, dicesi mosso da spirito retto; se sia spinto alla credenza del falso, dicesi dominato da spirito pravo.

8. E però il Redentore, riprendendo Giacomo, e Giovanni, allorchè sdegnati contra la Città di Samaria voleano chiamar fuoco dal Cielo per incenerirla, disse loro: *Nescitis cujus spiritus estis* (*Lucæ* 9. 55.); voi ancora non sapete di quale spirito siate; cioè voi non sapete ancora quali debbano essere le inclinazioni del vostro cuore: mentre i miei seguaci non debbono essere sì ardenti, e sì proclivi al gastigo, ma pieghevoli alla mansuetudine, alla piacevolezza, ed al perdono. L'Apostolo delle Genti, parlando di se a' Fedeli di Corinto, dice così: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est* (1. *ad Corint.* 2. 12.); non ho io ricevute quelle cognizioni, ed affezioni vane, che istilla il mondo, ma quelle intelligenze sovraumane, e sentimenti santi, che dona Iddio. E finalmente avvisandoci il diletto Discepolo a non volere dar fede a qualunque spirito: *Nolite omni Spiritui credere* (1. *Joan.* 4. 1.): che altro volle significarci, se non che non abbiamo ad esser facili a tenere per buono ogni dettame dell'intelletto, ed ogn'inclinazione di volontà, che in altri, o in noi scorgiamo. Rimanga dunque concluso, che lo spirito altro non è, che un impulso, eccitazione, o moovimento interiore a credere, o discredere, a fare, o ad omettere alcuna cosa, e che tale è lo spirito, qual'è la sua mozione o buona, o rea.

§. TERZO.

9. SAN Bernardo assegna sei classi di spiriti diversi, da cui l'Uomo può esser mosso alle sue operazioni. *Sed quia Spirituum diversa sunt genera, necessaria est nobis eorum Discretio, præsertim cum ab Apostolo didicerimus non omni Spiritui credendum esse* (*S. Bernar. Serm. de sept. Spiritibus*). Poi discendendo al particolare dimostra, coll'autorità della sacra Scrittura, quali sieno questi spiriti. Il primo è lo spirito Divino, il quale parla al cuore, conforme il detto del santo Davide: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus* (*Psal.* 84.): Il secondo è lo spirito Angelico, che pure parla dentro di noi: come confessa di se il Profeta Zaccaria: *Angelus, qui loquebatur in me* (*Zac.* 11. 3. Il terzo è lo spirito diabolico, a cui Iddio permette molte suggestioni perverse, come attesta il Profeta Reale: *Immissiones per Angelos malos* (*Psal.* 77. 5.): Il quarto è lo spirito della carne, da cui sono taluni denominati; come conferma l'Apostolo: *Spiritu carnis suæ inflatur* (*ad Coloss.* 2. 18.). Il quinto è lo spirito del mondo, da cui l'Apostolo andava esente; *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus* (1. *ad Corint.* 2. 12.); Il sesto è lo spirito umano, di cui pure dice l'Apostolo, che l'Uomo è testimonio a se stesso, perchè lo sente dentro se: *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui est in ipso* (1. *ad Corint.* 2. 11.).

10. Lo spirito Divino è una mozione interna, che sempre c'inclina al vero, e ci rimove dal falso, ci spinge al bene, e ci ritrae dal male; e però è sempre santo. Questa mozione alle volte la fa Iddio da se, diffondendo con le sue proprie mani su le nostre menti quella luce celeste, ch'è atta a risvegliarla; e toccandoci da se stesso il cuore con santi affetti. Altre volte la fa per mezzo degli Angioli, ed allora chiamasi spirito Angelico: perchè Iddio ha assegnati gli Angeli alla nostra custodia, acciocchè accendano ne' nostri cuori amore alle virtù, orrore a' vizj, e ci riprendano de' nostri eccessi; in una parola, acciocchè ingenerino dentro di noi spirito retto. *Et reversus est Angelus*

gelus, qui loquebatur in me, dice Zaccaria, *& suscitavit me, quasi virum, qui suscitatur a somno suo* (*Zacc.* 4. 1.): E ritornando l'Angelo mi risvegliò a modo di un uomo, che si desta dal sonno. Appunto questo risvegliamento interno fatto per mano degli Angioli, è lo spirito Angelico. Lo spirito diabolico è un impulso o moto interno, che sempre ci porta od al falso, od al male, e ci allontana dal bene; e però sempre cattivo. Di questi movimenti pravi il demonio è l'autore: perchè o li suscita da se solo, o per mezzo della carne, e del mondo, che sono i suoi satelliti con esso lui confederati, come dice S. Bernardo. *Sunt ergo hi duo satellites maligni illius principis tenebrarum, ut dominetur spiritus nequitiæ spiritui carnis, & spiritui hujus mundi* (*S. Bernar. Serm. de sept. spir.*). Lo spirito della carne in noi è una inclinazione a' diletti del senso, o questi appartengano al palato, od al tatto, od alla vista, od all'udito, od all'odorato. Così dice lo stesso San Bernardo: *Quoties ergo importune, ut assolet, carnalis cogitatio mentem pulset, verbi gratia, cum de potu, de cibo, de somno, ceterisque similibus ad carnis curam pertinentibus cogitantes, humano quodam inardescimus desiderio, certum sit nobis, spiritum carnis esse, qui loquitur* (*Idem eod. loc.*). Lo spirito del mondo è una propensione interna all'ambizione, agli onori, alla gloria, a' posti, alle dignità, alla roba, ed alle ricchezze. Perciò siegue a dire il precitato Santo Dottore: *Cum autem, non de illecebris carnis, sed de ambitu sæculi, de jactantia, & arrogantia, ceterisque similibus cogitatio vana versatur in cordibus nostris, spiritus mundi est qui loquitur, longe periculosior hostis, & majore sollicitudine repellendus* (*S. Bern. Serm. de sept. spirit.*). Dopo aver detto il Mellifluo, che quando noi ci sentiamo incitati al piacere, all'onore, alle ricchezze, opera il demonio in noi per mezzo di questi due suoi perfidi compagni, carne, e mondo; aggiugne, che quando poi ci sentiamo muovere a sdegno, ad impazienza, ad invidia, ad inquietudini, a diffidenze, a torbidezze, e ad amarezze di animo verso de' prossimi, da cui ci pare di essere offesi, opera allora il maligno da se solo. *Interdum ergo satellitibus illis, terga vertentibus, Princeps ipse habens iram magnam, tamquam leo rugiens insurgit adversum nos, cum videlicet non ad voluptatem carnis, aut sæculi vanitatem; sed ad iram, ad impatientiam, ad invidiam, ad amaritudinem animi provocamur, importune ingerendo; si quid minus amicabiliter, minusve discrete factum, aut dictum videtur, si qua denique aut in signo aut in opere qualibet data videtur indignationis occasio, materia suspicionis* (*Idem eod. loco*). Lo spirito umano finalmente è una inclinazione della natura umana, corrotta dal peccato originale, a quelle cose, che sono conformi a' vantaggi del corpo. La nostra natura, se sia mossa da Dio, o da' suoi Angioli si piega al bene: se sia spinta dal demonio, o da' suoi satelliti pende al male: se sia lasciata a se stessa, inclina a quelle cose, che piacciono al corpo vile, che d'ordinario non sono buone. Or questo incitamento naturale, che sperimentiamo in noi, è lo spirito umano, che regna dentro di noi: e questo, dice S. Bernardo, è lo spirito peggiore; perchè l'abbiamo inviscerato con noi, e con esso ci tentiamo da noi. Perciò conclude: *Ex quibus satis claret, quam sit homo præcipuus impulsor sui, qui suo sine alieno impulsu cadere potest, alieno absque suo cadere non potest. Cuinam horum præcipue resistendum? Nempe huic, qui eo molestior, quo interior solus dejicere sufficit, cum sine ipso alii possint facere nihil* (*S. Bern. in Cant. Serm.* 105.).

11. Si avverta però, che questi sei spiriti possono comodamente, anzi debbono ridursi a tre; perchè lo spirito Angelico si riduce al Divino, non operando gli Angeli in noi, se non che a nome di Dio: e lo spirito della carne, e del mondo si riduce al diabolico; mentre il demonio per mezzo della carne, e del mondo suoi colleghi suole assalirci, ed istillarci nell'animo il suo spirito velenoso; sicchè tutti gli spiriti si unniscono in questi tre: Spirito Divino, spirito diabolico, e spirito umano. Così conclude Cassiano: *Illud sane præ omnibus nosse debemus, tria cogitationum nostrarum esse principia, id est, ex Deo, ex diabolo, & ex nobis* (*Cassianus Coll.* 1. *cap.* 19.). Così parlano comunemente gli Ascetici, ed i Mistici; e con questo linguaggio parleremo ancora noi in tutto il presente trattato.

CAPO II.

Si dichiara il modo, con cui s' ingenerano dentro di noi i tre predetti spiriti, Divino, diabolico, ed umano.

§. PRIMO.

12. Abbiamo accennato, che le cagioni, o principj de' tre spiriti, Divino, diabolico, ed umano, sono Iddio, il demonio, e la nostra natura contaminata dal pecca-

to di Adamo. Resta ora a dichiarare il modo, con cui operano dentro di noi queste diverse cagioni, per ingerire ciascuna ne' nostri animi il suo proprio spirito. Incominciamo da Dio, e rammentiamoci, che per operare gli atti virtuosi, e santi, (o questi appartengono all'intelletto, od alla volontà) non basta l'aver acquistato per mezzo della grazia santificante un essere divino, l'aver ricevuti gli abiti infusi delle Virtù Teologiche, e Morali; e neppur l'essere stato arricchito de' preziosissimi doni dello Spirito Santo: ma di più si richieggono indispensabilmente gli ajuti attuali della Grazia divina, i quali altri non sono che certi lumi, che ci persuadono il vero, che ci mostrano l'amabile della virtù, e l'orrido del vizio, e certe mozioni interne, che a quella ci affezionano, e ci rimuovono da questo. Perchè siccome non basta, per far gli atti naturali, che noi abbiamo sortita la natura umana co' suoi sensi, e con le sue potenze abili ad operare, ma sono necessarj gli spiriti vitali, che diffondendosi per le membra, rendono le nostre potenze disposte, e pronte alle loro operazioni; così per fare gli atti sovraumani, e divini, non basta, che abbiamo partecipata la natura divina con tutte le virtù, e doni, e potenze soprannaturali; ma sono necessarj gli ajuti, e Grazie attuali, che a modo di spiriti vitali diano vigore alla volontà per fare il bene. Quei misteriosi animali, che vide Ezechiele, e ne stupì, aveano mani, aveano piedi, aveano fino le ali; e pure per camminare aveano bisogno di un impulso interno, che gli spingesse colà, ov'era il termine del loro viaggio: *Ubi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur* (*Ezech.* 1. 12.): Così per operare gli atti santi non bastano le virtù infuse, e i doni, che sono quasi i piedi, e le ali per andare a Dio, ma si richiede di vantaggio, che Iddio con gli ajuti della sua luce, e delle sue pie affezioni internamente ci spinga al bene. E già avrà inteso il Lettore, come Iddio ingenera dentro di noi il suo spirito, voglio dire, con donarci le sue grazie attuali; posciachè ne' lumi, ch'egli diffonde sopra di noi, e nelle pie mozioni, che desta nel nostro cuore, consistono quegl' impulsi, ed inclinazioni al bene, e quell'orrore al male, che chiamasi spirito Divino, secondo quello, che abbiamo mostrato nel precedente Capitolo. E perchè Iddio stesso c'illumina, e ci muove o per se stesso, o pure per mezzo degli Angeli, ne siegue, che spesso riceviamo lo spirito Divino od immediatamente da Dio, o da Dio, mediante gli Angeli.

§. SECONDO.

13. Passiamo ora a vedere, come il demonio instilli in noi lo spirito suo diabolico, ch'è quel veleno pestifero, che dà morte ad anime innumerabili. Prima però voglio accennare alcune notizie, ch'è necessario aver presenti in questa materia. Convien supporre, che nella caduta, che fecero dal Cielo gli Angeli rubelli, o non tutti precipitarono negli abissi, o se tutti vi precipitarono, escono gran parte di loro all'aria caliginosa, che circonda la terra, e forma la nostra atmosfera; questi sono in sì gran numero, che se avessero corpo, come dice il V. Bellarmino, oscurerebbero il sole nel suo merigio: *Plenus est aer iste terræ vicinus dæmonibus sic ut si corpora gererent, solem in meridie obscurarent* (*Bellar. de gemi. colum. cap.* 12.). Ed Aimone, non senza il consenso de' Padri, arriva a dire, che non sì densi sono gli atomi, che volano per l'aria, come folti sono i demonj, che scorrono per l'istess'aria a danni di noi mortali. *Qui aer, ut Philosophi dixerunt, & ut Doctores nostri opinantur, ita plenus est dæmonibus & malignis spiritibus, sicut radius solis minutissimis atomis, idest pulvisculis individuis* (*Haymo in Epist. ad Eph. cap.* 6.). Il loro impiego si è di tentare gli uomini incessantemente, ora incitandogli al male, ora ritraendoli dal bene: ed un officio sì perverso vien loro insinuato dalla invidia, che portano a noi, e dalla superbia, che gl'innalza contra Dio, come afferma S. Tommaso: *Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur: & propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputantes sibi ministros destinatos ad hominis impugnationem: sicut & Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem* (*S. Thom.* 1. *parte quæst.* 114. *art.* 1.). Per l'invidia non possono soffrire, che noi abbiamo da occupare quelle splendide sedie, da cui furono essi giustamente discacciati. Per la superbia tentano di farsi simili a Dio: e siccome Iddio manda gli Angeli alla custodia delle Città, de' Regni, e delle Persone, che in essi vivono; così i maligni deputano demonj particolari, che invigilino alla perdizione delle Provincie, de' Regni, delle Città, delle Terre, e di ciascun uomo, che in esse dimora. Sicchè come di-ce

cè Alberto Magno seguito comunemente da' Teologi, abbiamo tutti un demonio assistente, che sempre veglia alla nostra rovina.

14. Ciò presupposto, altro non vi vuole per intendere, come dentro di noi si formi lo spirito diabolico, che capire il modo, con cui si formano le tentazioni diaboliche. I demonj, che abbiamo in tanta quantità attorno, entrano nel nostro cerebro, a cui non è loro impedito l'ingresso; e per mezzo della comozione degli spiriti muovono ora specie di oggetti falsi, ora immaginazioni di cose illecite, e le combinano in modo, che queste ci si rappresentino molto convenevoli, e così c' invitino ad abbracciarle. In oltre penetrano il senso interno, in cui risiede l'appetito sensitivo, e coll' agitazione degl'istessi spiriti, e degli umori svegliano affetti pravi verso i detti oggetti, ed accendono passioni peccaminose. Questi pensieri poi ora falsi, ora cattivi, e queste affezioni perverse sono appunto quelle propensioni, quegl'impulsi, e quegli stimoli al male, che noi chiamiamo spirito diabolico. Ma si avverta, che secondo la dottrina di S. Bernardo, quando il demonio ci assalta da se solo, ingerisce ne' nostri animi spirito amaro; perchè eccita allora pensieri torbidi, affetti inquieti, agitazioni penose, diffidenze, scoramenti, disperazioni, invidie, odj, rancori, tedj, e malinconie tormentose. Quando poi c' investe per mezzo de' suoi satelliti carne, e mondo, istilla sempre in noi spirito dolce, ma però lusinghiero, e fallace: perchè allora sveglia nel nostro animo specie, e desiderj dilettevoli di piaceri di onori, di preminenze, di fasto, e di ricchezze, con cui ci dipinge avanti gli occhi della mente una falsa felicità, che poi va a finire in una vera infelicità, temporale, ed eterna. *Quis spiritus sit, qui loquitur*, dice il precitato Santo, *ipsa suggestio declarabit: semper enim spiritus carnis mollia, spiritus mundi vana, spiritus malitiæ semper amare loquitur*: (*S. Bern. Serm. de septem Spiritibus*).

§. TERZO.

15. Finalmente per intendere, come la nostra natura corrotta dal peccato originale produca in noi lo spirito umano, bisogna rammentarsi di ciò, ch' era la natura umana prima del peccato di Adamo, e ciò ch'essa è di presente. Prima che il nostro infelice Progenitore cadesse nel suo celebre fallo, la concupiscenza obbediva ossequiosa alla ragione, nè potea sollevarsi tumultuariamente contra l'imperio della volontà; perchè il gran dono dell'integrità, che allora essa possedea, tenea le specie ben regolate, gli umori corporali, e le passioni ben ordinate, e soggette al comando della ragione. Ma dopo che col peccato di Adamo fu la nostra natura ferita con colpa mortale, perdè i doni della grazia, e specialmente il dono della giustizia originale, e dell' integrità, e de' beni suoi naturali rimase grandemente indebolita; allora fu, che restò l'intelletto nostro ottenebrato, l'immaginativa instabile, la volontà debole, e fiacca; sciolta la concupiscenza cominciò a sollevarsi con tutte le sue passioni contra la volontà, e contra la ragione, e a non volere sentirne più il freno, nè soffrirne il comando. Questo è lo stato, in cui presentemente ci troviamo noi miseri; e però la nostra natura, così sconcertata, d'ordinario ci spinge internamente a quelle cose, che sono amiche della carne, del mondo, e del demonio. Or quest' impulsi, o moti il più delle volte difettosi, in quanto provengono dalla nostra natura si chiamano spirito umano.

§. QUARTO.

16. Non è però facile, dice S. Bernardo, il discernere se gl' interni moti dell' animo provengono o dalla natura umana, o dal demonio, o dalla carne, o dal mondo confederati a nostri danni: perchè inclinando la nostra corrotta natura a voler quelle cose, che si amano da que' suoi tre gran nemici, non par possibile il conoscere, s' essa sola per la sua corruzione, o pure quelli con le loro istigazioni sieno di tali muovimenti difettosi la cagione. *Jam vero non facile arbitror posse discerni, quando noster ipse loquitur spiritus, quandove loquentem alterum audiat quemlibet ex tribus illis* (*S. Bernard. Serm. de septem spiritibus*). Indi, siegue a dire, che poco importa un tale discernimento: perchè essendo quest' impulsi di un' istessa cosa, e tutti egualmente pericolosi, e nocivi, debbono tutti con sollecitudine rigettarsi. *Sed quid refert quicumque loquatur, dum unum, & idem sit, quod loquuntur? Quid refert loquentis nosse personam, dum constet, periculosum esse quod loquitur? Si inimicus est, resiste viriliter inimico: si tuus ipse spiritus est, argue eum, & miserabiliter plange, quod in tantam miseriam, & tam miserabile devenerit servitutem.*

17. Con tutto ciò, perchè in qualche caso può essere espediente al buon regolamento delle anime l'intendere, donde nascono i suoi

suoi moti cattivi, se al di dentro dalla natura, e al di fuori dal demonio, ne darò qui quelle congetture, che se ne possono avere. Quelle cose, che hanno origine da noi stessi, e dalla nostra natura, spontaneamente da noi s' intraprendono, e spontaneamente da noi si lasciano. Ma quelle cose, che ci sono ingerite al di fuori da' nostri nemici s' imprimono in noi con molta forza, nè se ne possono con facilità impedire i progressi; perchè c' è un altro, che opera dentro di noi, ad onta d' ogni nostra resistenza. In oltre gl' impulsi della natura sogliono d' ordinario avere qualche cagione connaturale, da cui sono risvegliati. Ma le suggestioni del demonio nascono il più delle volte all' improvviso, o senza alcuna cagione, o per molto leggiere occasioni. Alcuni aggiungono altre congetture. Se la tentazione ebbe principio da cattivi pensieri, e prave immaginazioni insorte senza motivo, o per tenui motivi, sarà segno, che ne fu autore il demonio; mentre pare, che in questo caso manchi una cagione naturale bastevole a suscitar questo fuoco. Se poi la tentazione incomincia con la ribellione del senso, e poi passa ad eccitar nella mente pensieri peccaminosi, converrà darne la colpa alla naturale commozione degli umori, e degli spiriti e conseguentemente alla pravità della natura proclive al male. Con questa regola S. Filippo scuoprì, che una certa sua tentazione impura eragli stata suggerita dal nemico infernale, comparsogli presso l' Anfiteatro Romano in sembianza di povero. Aggiungono, che se ricorrendo la persona a Dio in tempo delle sue tentazioni, queste svaniscano, sia segno, che vengono dal demonio; perchè i nostri nemici temono molto l' orazione fervorosa, e divota; e quando ci veggono con quest' armi in mano pronti alla difesa, si perdono di animo, e si ritirano. Ma se poi ricorrendo la persona all' orazione con fervore, la tentazione non cessa, sarà indizio, che questa nasce al di dentro per fragilità della natura: poichè non volendo Iddio operare straordinariamente, ajuta la volontà, acciocchè resista, e lascia, che la natura faccia il suo corso. In somma osservi il Direttore il modo, con cui insorgono, e durano le tentazioni, ed avrà lume bastevole per conoscere, quali sieno i loro autori: perchè in realtà certi modi violenti, improvvisi, ostinati, e senza sufficiente occasione, non sogliono aver origine dalla natura, di cui è proprio procedere con più placidezza, e con naturalezza ne' suoi muovimenti, benchè sieno sregolati. E' vero, che queste regole non sono infallibili; ma pure col lungo maneggio delle anime giugne il Direttore per mezzo di esse a conoscere, da quali principj provengono certi impulsi peccaminosi, che quelle patiscono; e servendosi opportunamente di tali notizie, può poi applicare rimedj acconci al loro bisogno.

18. Avverta il Lettore, che sebbene io ho posta l' essenza degli spiriti nelle mozioni attuali interne, che siamo soliti sperimentare, e secondo la diversità di tali moti ho costituita tutta la loro diversità; con tutto ciò anche alle cagioni, e principj di tali mozioni suole applicarsi il nome di spirito. Così non solo chiamasi Spirito divino quell' impulso santo, che l' uomo prova in se stesso; ma dicesi Spirito divino ancora Dio, in quanto pone questi stimoli santi nel cuor dell' uomo. Non solo chiamasi spirito diabolico quell' incitamento al male, che tal volta dentro di noi patiamo: ma dicesi ancke spirito diabolico il demonio istesso, in quanto pone questi pessimi incentivi ne' nostri cuori. Lo stesso dicesi dello spirito umano.

CAPO III.

Si dice cosa sia discrezione degli spiriti in quanto essa è grazia gratis data.

§. PRIMO.

19. ORa che il Lettore ha compreso quanti, e quali sieno gli spiriti, che possono destarsi ne' nostri cuori, ed i modi, con cui questi si formano dipendentemente dalle loro cagioni, non gli sarà difficile l' intendere cosa sia Discrezione degli spiriti. Ma per procedere ordinatamente, bisogna distinguere due Discrezioni di spirito. Una che appartiene alle grazie gratis date, ed è la settima tra le grazie, che numera l' Apostolo: *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum* (*I. ad Corint.* 12. 10.): L' altra, che consiste in un giudizio prudente acquistato con arte; e con industria circa il proprio, e l' altrui spirito. La prima Discrezione è un dono gratuito, che si concede a pochi. La seconda è un industrioso discernimento, che può conseguirsi da ogni uno. Della prima parleremo nel presente Capitolo; della seconda ragioneremo ne' Capitoli, che seguiranno.

20. S. Tommaso dice, che la Discrezione degli spiriti, in quanto è grazia gratis data, sia *una chiara cognizione degli arcani degli*

gli altrui cuori. Secundo ut possit manifestare ea, quæ solius Dei est scire: & hæc sunt contingentia futura; & quantum ad hoc ponitur prophetia; & etiam occulta cordium; & quantum ad hoc ponitur discretio spirituum (*S. Thom.* 1. 2. *quæst.* 111. *art.* 4.) : Sebbene la Discrezione degli spiriti dichiarata in questo modo convenga in qualche modo con la Profezia, è però da essa molto diversa: perchè alla Profezia compete generalmente il conoscimento di qualunque cosa occulta, e con più proprietà la notizia delle cose future contingenti; ma alla Discrezione solamente si appartiene lo scoprimento de' cuori. Questa grazia da Dio si dona sempre per vantaggio spirituale de' prossimi (il che è il fine, a cui sono indirizzate tutte le grazie gratis date) perchè in realtà non v'è cosa, che più concilj credenza alla dottrina della Fede, quanto vedere, che chi la propone, svela gli arcani del cuore, che son palesi solo a Dio: nè è cosa, che più conferisca alla retta Discrezione delle anime fedeli, quanto il penetrare gli occulti nascondigli de' loro cuori. Non v'è dubbio, che questa grazia sia stata da Dio tal volta compartita a' suoi servi fedeli: mentre alcuni di essi sapevano altrui ridire accertatamente i pensieri, che loro passavano per la mente, e gli affetti, che nutrivano nel cuore: altri nell'atto della sacramentale Confessione scoprivano a' loro penitenti i peccati, che quegli o per debolezza di memoria, o per rossore colpevole lasciavano di confessare: segno chiaro, che con lo sguardo della mente entravano a vedere l'intimo delle loro coscienze. Altri poi arrivavano fino a vedere lo stato, in cui si trovavano le anime altrui, se in grazia, o disgrazia di Dio: il che è un grado di Discrezione più alto, e più pregevole.

21. Ma perchè il vedere l'interno delle persone è grazia, che si concede a pochi; però altri sacri Dottori spiegano in altro modo la Discrezione degli spiriti, in quanto è grazia gratis data, e dallo Spirito Santo infusa nelle nostre menti. Dicono questi, che una tal discrezione consiste *in uno istinto, o luce particolare, che dona lo Spirito Santo, per discernere con giudizio retto o in se, o negli altri, da quale principio procedano i moti interni dell'animo, se dal buono, o dal cattivo.* Questa è cosa diversa da quella, che secondo la mente dell'Angelico abbiamo dianzi dichiarata: perchè una cosa è, che la persona giunga di fatto a vedere coll'occhio della sua mente i segreti degli altrui cuori: ed altra cosa è, ch'essendole da altri manifestati i segreti del proprio cuore, sappia poi col favore di una luce molto particolare decidere con giudizio retto, da quale principio provengano, se da buono, o da reo. Questa seconda, sebbene è Discrezione degli spiriti infusa a cagione della luce straordinaria, che Iddio infonde nell'anima, per renderla abile ad un tale discernimento; con tutto ciò è grazia inferiore alla prima, come ognun vede. In questo secondo senso espone la Discrezione degli spiriti l'Apostolo. Scrivendo egli a' Corinti, dice loro, che quegli, il quale sarà tra essi discernitore degli spiriti, conoscerà chiaramente, che i documenti, che loro propone nella sua lettera, gli ha ricevuti da Dio. *Si quis videtur Propheta esse, aut spiritualis, cognoscat quæ scribo vobis, quia Domini sunt præcepta* (*I. ad Corinth.* 14. 37.). Notisi, che non dice il Santo, che quegli è spirituale, cioè conoscitore degli spiriti, che con guardo interiore vedrà dentro il suo cuore gl'insegnamenti, che gli ha comunicati Iddio; ma che quegli sarà tale, il quale ascoltando gl'insegnamenti della sua Lettera, conoscerà con sicurezza, che gli sono stati dati da Dio. Ed in questo senso prendono comunemente i santi Padri la grazia gratis data della Discrezione degli spiriti.

§. SECONDO.

22. Posto ciò, passiamo a dichiarare la definizione, che abbiamo data, secondo tutte le sue parti, incominciando dalla materia, ch'essa ha per oggetto. Prima però suppongo, che la regola infallibile del nostro credere è la sacra Scrittura, e la Tradizione Apostolica, in quanto ambedue sono ricevute dalla Chiesa Cattolica: e che la regola sicura del nostro operare santo, e soprannaturale è la retta ragione, in quanto è illuminata dagl'insegnamenti della Fede. Onde siegue, che tutti quegl'impulsi, che ci portano a credere ciò, ch'è rivelato nelle sacre Carte, e ciò, che ci è stato tramandato per ereditaria successione dagli Apostoli, è in riguardo all'intelletto spirito retto, e santo: ma se poi tali impulsi c'inclinano a credere l'opposto, sono evidentemente spirito falso, e perverso. Rispetto poi alla volontà, tutte quelle mozioni, che ci fanno operare secondo la retta ragione, e secondo i documenti divini, sono chiaramente spirito buono: ma se poi queste ci portino a discordare dalla ragione naturale, e dalle leggi divine, sono sicuramente spirito cattivo. Dico dunque, che la Discrezione, in quanto è dono, che da Dio s'infonde nelle umane menti, non ha

ha per materia, e per oggetto de' suoi discernimenti certi spiriti, che senza dubbio sono buoni, o rei, sono veri, o falsi, mentre per dare retto giudizio in una materia sì chiara, non sono necessarj i lumi speciali dello Spirito Santo: basta la luce ordinaria della Fede, che a niun Fedele da Dio si nega. Perciò l' Angelico spiegando le parole dell' Apostolo, *omnia probate*, aggiugne, *scilicet quæ sunt dubia; manifesta enim examinatione non indigent*.

23. Materia della Discrezione infusa sono certi spiriti dubbj, ed incerti, di cui non è facile l' intendere, se da principio buono, o cattivo abbiano la loro origine: e.g. certi impulsi, ed eccitamento a credere qualche cosa vera, o ad operare qualche cosa buona, che però non è chiaramente vera, nè apertamente buona; e se è in se stessa vera, o buona, può essere indirizzata a qualche errore, od a qualche male, od almeno ad impedire il maggior bene. Tali sono, in quanto all' intelletto, certe rivelazioni private, certe locuzioni interne, certe visioni fatte a' sensi o interiori, o esteriori, certe dottrine nuove, e certe verità non rivelate nelle sacre Carte, e non insegnate da' sacri Dottori, a cui sentasi la persona spirata. In quanto alla volontà, tali sono certi impulsi a far cose grandi, e sante, ma insolite; certi stimoli ad intraprendere cose superiori alle proprie forze, benchè fondati nella fiducia della divina assistenza; certe inspirazioni di passare da uno stato buono ad un altro buono, o anche migliore; certi zeli ardenti per la salute de' prossimi, che posti in esecuzione possono sortire buono, od infelice esito; certi accendimenti nell' orazione, che pajono santi, ma pur non consta della loro santità; e mille altre cose, che hanno ottima apparenza; ma pure giustamente si teme, che possano nascere da cattivo principio, o possano sortire pessimo fine. Or dico, che siccome il formare giudizio retto di tali spiriti dubbj è cosa difficilissima, così per essi è molto opportuna la Discrezione infusa: perchè per mezzo di essa riceve l' uomo luce speciale per discernere le qualità di tali spiriti, e per decidere senza errore, se sieno buoni, o rei. E però diciamo, che questi spiriti incerti, e mal sicuri sono l' oggetto proprio di questa grazia gratis data. Lo insegna chiaramente S. Bernardo: *Verum quis ita vigiles diligens observator motionum internarum suarum, sive in se, sive ex se factarum, ut liquido ad quæque illicita sensu cordis sui discernat inter morbum mentis, & morsum serpentis! Ergo nulli hoc mortalium possibile puto, nisi qui illuminatus a Spiritu Sancto speciale accepit donum, quod Apostolus inter cetera charismata, quæ enumerat, nominat discretionem spirituum* (S. Bernard. in Cantic. Serm. 32.). Lo stesso dice Gersone: *Non facile est discernere sensum a consensu. Quanto plus habebit difficultatis probatio spiritus, dum videlicet spiritus unus, vel inspiratio vehemens tangit mentem, si sit a Deo, vel ab Angelo bono, vel malo, vel a proprio spiritu humano. Unius rursus sensus portio suplex, superior, & inferior, adscripta est, cujus sentire divisionem perfecte dat illud verbum Dei, quod pertingit usque ad divisionem spiritus, & animæ*. (Gerson. de prob. Spir.). Ed ecco, che la Discrezione di questi spiriti dubbj si attribuisce da questo Mistico Dottore a quella operazione divina, che non solo può discernere le qualità degli spiriti, ma può anche dividere lo spirito dalla stess' anima, benchè in realtà sia con esso lei una istessa cosa in sostanza.

§. TERZO.

24. Dissi, che la Discrezione di tali spiriti si fa per mezzo di un giudizio retto, regolato da una luce straordinaria, con cui Iddio rischiara la mente dell' uomo discreto. Ma qui si può cercare, se questo giudizio discernitore sia certo, ed infallibile, o sia incerto, e soggetto ad errore. Risponde a questo dubbio il Padre Suarez (Suar. de Grat. Tom. 1. part. 1. Prob. 3. cap. 6. num. 43.) dicendo, che non è un tal giudizio formalmente certo, ed infallibile; perchè una tale infallibilità non può provenire se non che o dalla evidenza, o dalla fede; e nè l' uno, e nè l' altro compete al predetto giudizio: non è egli evidente, perchè sebbene decide circa le qualità degli spiriti, non li vede però chiaramente in se stessi: non è esso atto di Fede; perchè sebbene si muova dalla luce divina, non si muove però dalla parola di Dio; e giudica degli spiriti, non perchè abbia da Dio alcuna rivelazione delle loro qualità; ma solamente per quel merito, che in essi scorge. Distingue l' Angelico due specie di Profezia. Una perfetta, per cui conosce il Profeta le cose future per rivelazione espressa, che riceve da Dio; e però forma delle verità rivelate un giudizio certo, ed infallibile. L' altra imperfetta, che più propriamente dee dirsi Istinto Profetico, per cui conosce il Profeta le cose secrete, non per divina rivelazione, ma solo per un certo lume, che Iddio gli dona. Nè egli in questo caso può essere certo, e sicuro della verità della cosa, che intende: perchè non

sa-

sapendo di certo, se la luce, che lo muove provenga da Dio, o da altra cagione fallace; nè pure può essere sicuro della verità di quegli oggetti, che per mezzo di una tal luce gli si manifestano. Ed in fatti sbagliano talvolta gli Uomini santi in questa specie di Profezie meno perfette, come dice S. Gregorio, e Riccardo di S. Vittore (*S. Greg. in Ezech. homil. 1. Ricch. 1. in Cant. part. 2. cap. 33.*). Applicando ora la dottrina al caso nostro, dico, che la Discrezione degli spiriti non è come la Profezia perfetta: perchè l'uomo discreto non ha da Dio rivelazione alcuna circa gli spiriti, di cui forma giudizio; ma circa essi ha solo un certo lume, ed un certo istinto molto simile all'istinto Profetico: e però non può avere circa la rettitudine, o pravità di detti spiriti una sicurezza infallibile: onde non può il giudizio, ch'egli ne forma, essere formalmente certo, e sicuro.

25. Con tutto ciò aggiugne il sopraccitato Dottore, che un tal giudizio discernitore degli spiriti, se sia regolato dalla luce particolare dello Spirito Santo, è materialmente certo, ed infallibile: perchè sebbene la persona, che giudica, non può esser sicura di coglier nel vero per mancanza di motivo infallibile nel giudicare; con tutto ciò il suo giudizio è certo per cagione del principio, che internamente la muove, non potendo lo Spirito Santo eccitarci a giudicar falsamente, nè spingerci a pronunciare alcun errore: *Assero*, dic'egli, *illud judicium non esse formaliter, & proprie certum ex motivo, seu ratione asserendi; quando autem in re ipsa est ex motione Spiritus Sancti, esse certum materialiter, vel potius infallibile ex materiali objecto, & ex directione Spiritus Sancti*. Questo pare che sia anche il sentimento di S. Bernardo. *Pessimæ matris ignorantiæ, pessimæ itidem filiæ duæ sunt, falsitas, & dubietas; illa miserior, ista miserabilior; perniciosior illa, ista molestior. Cum loquitur spiritus, cedit utraque: & est non solum veritas, sed & certa veritas. Est quippe veritatis ille Spiritus, cui contraria falsitas est. Est & Sapientiæ, quæ cum sit candor vitæ æternæ, & ubique attingat propter munditiam suam, obscurum ambigui non admittit* (*S. Bern. Serm. 17. in Cant.*). Nè faccia ombra al Lettore quella parola, *cum loquitur spiritus*: perchè per locuzione di spirito intende S. Bernardo, non solo la parola espressiva di Dio, ma qualunque mozione speciale, che faccia Iddio nell'intimo dello spirito.

§. QUARTO.

26. Dissi, che si appartiene alla grazia gratis data della Discrezione non solo formar retto giudizio degli altrui spiriti, ma anche del proprio. Si noti però, che diverso è il modo, con cui la persona discreta discerne i muovimenti del proprio spirito, che degli altrui: perchè, dice S. Gregorio, che le anime buone distinguono le proprie operazioni sante, e divine dalle diaboliche, e dalle umane per un certo sapore di spirito, che ne fa loro sentire la diversità. *Sancti Viri inter illusiones, atque revelationes ipsas visionum, voces, aut imagines quodam intimo sapore discernunt, ut sciant vel quid a bono spiritu percipiant, vel quid ab illusore patiantur* (*S. Gregor. Dial. lib. 4. cap. 48.*). Conferma lo stesso Gersone, dicendo, che per mezzo di questo interno sapore si dileguano le tenebre di ogni dubbiezza, e l'anima si assicura dello spirito buono. *Per inspirationem intimam, & internum saporem, ac spiritualem dulcedinem, vel illustrationem a montibus æternis effugantur tenebræ omnis dubietatis* (*Gers. Tract. de prob. Spirituum*). Il che però si debbe intendere in caso che abbia l'anima altre volte gustato lo spirito vero del Signore; perchè essendo questo tanto dissimile dallo spirito umano, e diabolico, quanto è diverso il bianco dal nero, e la luce dalle tenebre; è facile a chi lo ha molte volte sperimentato il discernerlo da ogni altro spirito falso, o adulterato. Ma questo di ordinario (prescindendo da qualche caso particolare, che potrebbe darsi) non sarebbe vero, se la persona non avesse provato mai lo spirito di Dio, retto e verace. Parlando poi degli spiriti altrui, dico, che questi non si possono conoscere per via di sapore, perchè niuno può esperimentare, o gustare ciò, che si fa nell'intimo degli altrui cuori. E però la discrezione di questi unicamente dipende da quel giudizio retto, di cui abbiamo parlato di sopra; e dalla luce infusa, che regoli un tal giudizio, acciocchè vada a ferire nel vero. E qui voglio avvertire le persone spirituali, che sebbene sentono alle volte da una certa soavità di spirito accertarsi, che Iddio opera in loro, non lascino di consigliarsi con uomini dotti, e specialmente co' loro Padri spirituali, e di regolarsi in tutto col loro parere: perchè la sicurezza, che provano, non è tale, che non possa soggiacere a qualche sbaglio. S. Teresa in un suo rendimento di conto ad un suo Confessore, gli dice, che in alcu-

alcuni giorni, in cui trovavasi molto raccolta in Dio, se si fossero uniti contra di lei tutt' i Santi, e Letterati del mondo, e l'avessero posta al cimento d'ogni più fiera carnificina, per farle credere, che delle sue rivelazioni fosse autore il demonio, e non Dio, non l'avrebbero potuta indurre. Indi soggiugne, che non ostante tanta certezza, non avrebbe mossa una mano sopra il comando, o consiglio di chi la dirigea (*P. Ribera in Vita S. Teres. lib. 4. cap. 26.*). Questo è il vero modo per assicurarsi di non sbagliare. Perciò il citato P. Suarez, parlando di queste stesse persone divote, che possono per un certo sapore interno discernere la qualità del proprio spirito, avverte, che debbono anch'esse, per procedere con sicurezza, soggettarsi all'altrui giudizio: perchè a cagione dell'affetto, che tutti portiamo alle cose nostre, possono più inclinarsi ad una parte, che all'altra, e rimanere deluse. *Adverto tamen, affectum ad res proprias posse aliquo modo flectere, & inclinare intellectum ad unam partem; & ex hac parte regulariter securius probari spiritus per alium, quam per se ipsum* (*Suarez. loc. cit. num. 44.*).

§. QUINTO.

27. CONfesso, che la Discrezione, che abbiamo fin ora dichiarata, essendo grazia gratis data, può da Dio compartirsi anche a persone macchiate di colpa grave; perchè, come dice l'Angelico, non repugna, che queste specie di grazie si conferiscano anche ad anime ree. Così può Iddio, per lo bene spirituale di alcune persone semplici, dare al loro Direttore, benchè egli sia di mala coscienza, luce straordinaria; con cui discerna le qualità o buone, o cattive de' loro spiriti, acciocchè rettamente le guidi per la via della salute, e della Cristiana perfezione. Dico però, che ciò d'ordinario non accade; ma che quasi sempre questa grazia si concede da Dio a persone spirituali, che tali sieno, non solo in quanto al dono di conoscere, ma anche in quanto alla vita. Così S. Paolo nel sopraccitato testo, parlando di quelli, che aveano la grazia della Discrezione degli spiriti, chiamali spirituali, o Profeti, e siccome non si dà di ordinario per questi la grazia della Profezia, se sieno peccatori, così nè pure a quegli il dono della Discrezione: *Quis videtur Propheta esse, aut spiritualis cognoscat quae scribo vobis, quia Domini sunt praecepta* (*1. ad Cor. 14. 37.*). Anzi torna più volte nella stessa Epistola ad inculcare questa verità: *Spiritualis autem judicat omnia* (*ead. Epist. 2. 15.*). Lo spiritnale è quegli, a cui si appartiene il giudicare tutte le cose, e conseguentemente anche quelle, che sono nascoste nel cuor dell'uomo. *Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei* (*ead. Epist. 2. 10.*). Lo spirito solo giugne a penetrare con guardo puro tutte le cose, anche le più profonde, che sono in Dio; quanto più dunque sarà abile a penetrare nel fondo de' nostri cuori? E più chiaramente al mio proposito: *Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei* (*ead. Epist. 2. 14.*). L'uomo carnale non è capace di conoscere lo spirito divino, e per conseguenza di differenziarlo dal diabolico, e dall'umano. E la ragione di questo è manifesta: perchè per ricevere quella luce speciale pura, che con la grazia della Discrezione s'infonde, si richiede tranquillità di mente, purità di coscienza, e dominio sulle proprie passioni; doti tutte, di cui son prive le anime peccatrici. E questa è appunto la ragione, che apporta S. Tommaso, laddove parlando delle Profezie, dice, che potendosi concedere a' peccatori, pure accade molto di rado, che loro si conferiscano.

28. Del resto poi è indubitato, che nella Chiesa di Dio vi sono state sempre anime pure, che hanno posseduta per infusione di grazia la Discrezione de' proprj, e degli altrui spiriti. S. Girolamo asserisce, che nel popolo Ebraico v'erano Sacerdoti, di cui era officio il discernere quali fossero i Profeti veri; quali i falsi; quali i detti, che si pronunziavano per impulso divino; e quali quelli, che si profferivano per istinto umano, e demoniaco (*Hieronym. in Cap. 3. Isaja*). Sicchè è molto probabile, che molti di essi avessero di un tale discernimento il dono infuso. Se vogliamo parlare della Legge Evangelica tanti sono stati quelli, che hanno ricevuto da Dio questo dono anche nel modo eminente, che abbiamo dichiarato in primo luogo, che non è possibile trovarne il numero. Santa Maria Maddalena de' Pazzi vedeva i pensieri, che le sue Novizie ravvolgeano per la mente, e i difetti, in cui erano incorse: e questo era sì noto a tutto il Monistero, che non osavano le Religiose, specialmente quelle, ch'erano state sotto la di lei custodia, presentarsele avanti senza aver prima esaminata la propria coscienza; e stando poi alla sua presenza, teneano ben custodita la mente, ed il cuore, acciocchè non vi sorgesse pensiero, di cui avessero ad arrossirsi, sapendo, ch'ella li pe-

netrava. Santa Caterina da Siena mirava i pensieri de' suoi domestici, e palesava loro i secreti del cuore con tal chiarezza, con cui un altro scuoprirebbe ad un amico i sentimenti del proprio cuore. Ed il Padre Raimondo suo Confessore riferisce, che volendole ricuoprire un suo difetto interno, di cui ella dolcemente lo avvertiva; perchè, dissegli la Santa, volermi nascondere una cosa, che io veggo più chiaramente di quello, che la veggiate voi stesso? In quest' ultima nostra età il Venerabile F. Giuseppe da Copertino vedeva anch' egli le colpe, di cui erano macchiati quelli, con cui trattava, e quelli, con cui casualmente s' imbattea per istrada, e fino le specie particolari de' peccati, de' quali erano contaminati; e soleva ammonirli, con dire: vatti a lavare la faccia: volendo loro significare, che si andassero a lavare col Sangue di Gesù Cristo nella sacramentale Confessione. E però alcuni suoi amici, trovandosi talvolta rei di qualche colpa, non si arrischiavano di accostarsi alla sua cella, se prima non erano iti a piedi del Confessore a ripulire le proprie coscienze. Sebbene che serve allungarsi più nella narrazione di tali grazie, di cui sono piene le sacre Storie?

CAPO IV.

Si dice qual sia la Discrezione degli spiriti, in quanto è virtù acquistata con arte, e con industria; e l'obbligo, che hanno i Direttori di conseguirla.

§. PRIMO

29. Dissi, che sono piene le sacre Storie di quegli, a' quali per divina virtù era concesso di penetrare con lo sguardo della mente ne' segreti gabinetti delle altrui coscienze, per discuoprirne gli occulti moti; o che almeno poteano dare di tali muovimenti retto giudizio, per mezzo di una luce molto straordinaria, infusa dallo Spirito Santo nella lor mente. Ma pure se si mettano a paragone di quelli, che son tenuti per obbligo del proprio impiego a discernere degli altrui spiriti le qualità, sono rarissimi. In quest' obbligo si trovano i Padri spirituali, ed i Direttori, che si prendono a proprio carico la guida delle anime; non essendo possibile che possano essi condurle sicuramente per la strada della salute, e della perfezione, se non conoscono da qual principio procedano i pensieri delle loro menti, e gl' impulsi de' loro cuori, e per questa via non giungono a conoscere, se sieno buoni, o rei. Perciò in supplemento della Discrezione infusa, che dal divino Spirito gratuitamente si dona a pochi, è necessaria un' altra Discrezione, che possa acquistarsi da tutti, e sia comune a tutti; giacchè a tutt' i Confessori è comune la direzione delle anime. E di questa appunto parleremo in avvenire, insegnando il modo, con cui possa da' Direttori conseguirsi.

30. La Discrezione dunque degli spiriti, acquistabile con industrie, consiste, *in un giudizio retto, che formiamo degli altrui spiriti dipendentemente dalle regole, da' precetti, che ci somministrano le sagre Scritture, da santa Chiesa, da' Santi Padri, da' sagri Dottori, dalla esperienza de' Santi, dipendentemente dal lume della propria prudenza*. Che diasi una tal Discrezione da potersi conseguire da ciascuno, non se ne può dubitare; perchè chiaramente ce l'insinuano le sacre Scritture. Il diletto Discepolo ci avvisa, che non vogliamo credere agli spiriti, senza farne prima la prova, se sieno da Dio. *Nolite omni spiritui credere, sed probate, an a Deo sint* (*App.* (1. *Joan.* 4. 1.). L' Apostolo ci esorta a non andare alla cieca; ma a provare tutte le cose, e ad abbracciare solo quelle, che al cimento delle prove si scorgono buone, ed a rigettar quelle, che si scuoprono cattive. *Omnia probate, quod & bonum est, tenete, ab omni specie mala abstinete vos* (1. *ad Thessal.* 5. 21.). Or cosa sono queste prove, che tanto ci s' inculcano nelle sagre Carte? Son altro, ch' esami industriosi circa le azioni dipendentemente da' precetti, e da regole prese dalle sagre fonti delle divine Scritture? Certo è, che 'l dono della Discrezione infusa non ha bisogno di prove tanto esquisite. A chi ha la Discrezione per grazia gratis data, basta che vegga le altrui operazioni, o che gli sieno palesati i moti de' loro cuori, acciocchè possa decidere sulle qualità buone, e male de' loro spiriti, perchè in questi la luce straordinaria, che Iddio loro dona, supplisce alle umane diligenze. Il Redentore stesso, dopo averci avvertiti a guardarci da' falsi Profeti, che al di fuori hanno sembianza di pecora, ed al di dentro sono lupi rapaci: *Attendite a falsis Prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces* (*Matt.* 7. 15.): soggiugne subito: *a fructibus eorum cognoscetis eos*, li conoscerete dalle loro operazioni, cioè esaminando accuratamente le loro azioni: il che non può farsi senza riflettere, se tali opere concordino con le regole di ogni rettitudine, e santi-

tà, o pur da quelle discordino. Aggiungo, che Gesù Cristo non diede questo saggio avvertimento solo ad alcune persone straordinariamente illuminate: lo diede a tutti. Sicchè tutti possono avere un tale discernimento, non certamente per dono, perchè questo è di pochi: dunque per arte, e per industrie.

31. Questo volle significare il Padre Suarez, laddove parlando della Discrezione degli spiriti, disse, che *non expectanda semper est specialis gratia gratis data: hanc enim non promisit Deus omnibus, nec semper illam praebet, sed quibus, & quando vult: & nihilominus omnes possunt cum morali, & practica certitudine prudenter dijudicare, & discernere inter hos spiritus: neque Deus ad hoc negat auxilium sufficiens, si homo cum divina gratia, quod in se est, faciat. Et ideo ad discernendum inter hos spiritus, non solum inter verum, & falsum, bonum, & malum (quod ordinario minus est difficile) sed etiam inter bonum, & melius, inter securum, & periculosum (quod est difficilius) variae regulae traduntur a doctis, & spiritualibus viris, quas prae manibus habere oportet eos, qui aliorum sunt duces, & magistri (Suarez. loco citato num.* 40.). Dice egregiamente il Dottore esimio, che da una parte tutti siamo esortati a provare gli spiriti: dall'altra parte la Discrezione gratis data non si comparte a tutti: dunque siamo esortati a proccurare con umana diligenza un discernimento moralmente certo, non solo tra lo spirito vero o falso, ma buono o cattivo, buono o migliore, sicuro o pericoloso: il che si ottiene da' Maestri di spirito per mezzo delle regole, che s'assegnano da uomini spirituali, e dotti: le quali, sono tutte fondate nella sacra Scrittura, nella Tradizione, nella dottrina della Chiesa Cattolica, e de' santi Padri, nella sperienza de' Santi, nella retta ragione illustrata dal lume della santa Fede: il ch' è tutto quello, che abbiamo dinanzi esposto.

32. Quindi siegue, che la Discrezione, di cui ora parliamo, e di cui ragioneremo nel progresso del Libro, non è dono, ma virtù acquistata con le proprie diligenze. Siegue ancora, che i giudizj, che circa gli spiriti forma questa virtù discernitiva, non sono infallibili; perchè sebbene sono infallibili le regole, e i documenti, che si danno per ben giudicare, come quelli, che sono presi dalle sacre Carte, o da' santi Dottori della Chiesa; non è però infallibile, ch' essa applichi rettamente i suoi giudizj a' detti insegnamenti. Al più potrà dirsi, che avranno una certezza morale, e pratica, come dice il citato Dottore, in quanto saranno fondati in ragioni, che chiaramente mostrino la conformità con le dette regole, onde non si possa senza imprudenza giudicare il contrario.

§. SECONDO.

33. E Qui rifletta il Direttore all' obbligo grave, che gli corre in coscienza di procacciarsi ad ogni costo una tale Discrezione degli spiriti, senza cui non è possibile, ch' egli non erri frequentemente nel reggimento delle anime, non senza grave loro pregiudizio. Che diremmo noi di un uomo, che si mettesse a curare gl' infermi, senz'aver mai apprese quelle regole, per cui si viene in cognizione de' mali, che assaltano i corpi umani; nè avesse mai acquistate quelle notizie, per cui una infermità si distingue dall' altra, onde possa applicarsi a ciascuna un proporzionato rimedio? Non diremmo noi, ch' egli è inetto per un tale ministero? ch' egli è temerario in intraprenderlo? anzi ch' egli pecca esercitando un tal impiego; mentre in vece di sanare i malati, si pone ad un evidente risico di dar loro la morte. E questo è appunto il caso nostro. Un Direttore, che non ha acquistata una sufficiente Discrezione degli spiriti, non può conoscere da qual cagione provenguno gl' impulsi, ed i muovimenti de' nostri animi, se da Dio, se dal demonio, se dalla nostra guasta, e corrotta natura; il che allora è più vero, quando le mozioni interiori sieno straordinarie, come accade sovente alle persone contemplative. Onde si espone a manifesto pericolo di approvare ciò, ch' è degno di biasimo, di biasimare ciò, ch' è degno di approvazione, e di prescrivere regolamenti storti, per cui in vece di promuovere le anime alla perfezione, ponga loro impedimento, o forse le avvii per la strada della perdizione. Quindi s' inferisca, che non può esimersi da qualche nota di temerità, e da qualche macchia di colpa chiunque si pone a fare il Padre spirituale delle anime, senz' aver acquistata la debita notizia, e discernimento degli spiriti; molto più se si esponga per confessare ne' Monasteri delle Religiose, tra le quali sempre molte ve ne sono, che attendono seriamente alla perfezione, e sempre se ne trova alcuna, che Dio conduce per vie straordinarie, nè può con altri, che con lui conferire i muovimenti del suo cuore.

34. S. Tommaso due ignoranze riconosce nell'

nell'uomo, ambedue peccaminose: una la chiama diretta, ed è quando quello appostatamente non vuole intendere ciò, ch'è obbligato a sapere: l'altra la nomina indiretta, ed è, quando egli o per isfuggire la fatica, o per distrarsi in altre occupazioni, trascura di apprendere ciò, ch'è tenuto in coscienza ad imparare: e parlando di questa seconda ignoranza, che fa al caso nostro, conchiude: *Talis enim negligentia facit, ignorantiam ipsam esse voluntariam, & peccatum, dummodo sit eorum, quæ quis scire tenetur, & potest: & ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato* (*S. Thom. 1. 2. Quest. 76. art. 3.*). Dunque non può scusarsi da peccato un Confessore, che non procura di acquistare que' lumi, che sono necessarj ad un retto conoscimento degli spiriti: perchè a questo l'obbliga il suo impiego, e la carità, mentre gli vieta l'esporsi a pericolo di errare in materia di sì gran rilievo.

35. Ma più strettamente S. Agostino al proposito nostro, dice, che il mancare alla debita carità, sempre è peccato, o tal mancanza possa evitarsi, o pur non si possa (supponendo però, che siasi di prima data occasione colpevole al mancamento presente) perchè, dic'egli, se il difetto può sfuggirsi, la colpa sta nella volontà presente: se non può sfuggirsi, il peccato sta nella volontà passata. *Peccatum est, cum vel non est caritas, quæ esse debet, vel minor, quam debet, sive hoc voluntate vitari possit, sive non possit: quia si potest, præsens voluntas hoc facit: si autem non potest, præterita voluntas hoc facit* (*S. August. lib. de perfect. justit. cap. 6.*). Dunque se un Direttore erra con pregiudizio altrui, pigliando uno spirito cattivo per buono, od un buono per cattivo, pecca, ancorchè non abbia volontà di peccare: pecca, dico, non per la volontà, che ha presentemente; ma per la volontà, che non ebbe di approfittarsi a sufficienza, prima di esporsi a tali esami. E se di ciò il Lettore brama avere ulteriore ragione, gliela darà S. Giovanni Grisostomo, dicendo, che *non potest eis esse excusatio condemnationis, quibus fuit inveniendi facultas, si fuisset quærendi voluntas* (*S. Joan. Chrys. hom. 44. in Matth.*). Che non può andare esente da colpa, e forse dalla dannazione chi avrebbe avuto modo di ritrovare il vero, se avesse avuta volontà di cercarlo con uno studio proporzionato al suo ministero. Acciocchè dunque non accada ad alcun Direttore sì grave male, ma possa ciascuno esattamente adempire gli obblighi strettissimi del suo sacro impiego, esporrò nel seguente Capitolo i mezzi, per cui si può conseguire quella Discrezione, ch'è tanto necessaria per la buona condotta delle anime.

CAPO V.

Si espongono i mezzi, per cui il Direttore può acquistare la predetta Discrezione degli spiriti.

§. PRIMO.

36. SE ogni Professore è tenuto a sapere, ed a praticare i mezzi, per cui può conseguire il fine della sua arte; quanto più sarà obbligato un Maestro di spirito di sapere, e mettere in pratica que' mezzi, per cui può solamente (se pure Iddio non voglia con doni straordinarj soccorrerlo) giugnere a discernere lo spirito vero dal falso, e a dare a ciascuno di essi la debita direzione; mentre questa, secondo il celebre detto di S. Dionisio Areopagita, è l'arte la più eccelsa, e la più divina, che possa darsi, cooperandosi con essa alla salute, e perfezione delle anime, per cui ha Iddio data la vita, ed ha versate del suo preziosissimo sangue tutte le vene. I mezzi, che debbono usarsi, sono molti; ed io tra questi sceglierò i primarj, ed i più importanti, e brevemente gli esporrò.

37. Primo mezzo: chiedere a Dio incessantemente lume di Discrezione; perchè i pensieri, e gli affetti de' mortali sono incerti, e dubbiosi: *Cogitationes enim mortalium timidæ, & incertæ providentiæ* (*cap. 9. 13.*): E Iddio solo, che vede l'intimo de' cuori, è il ponderatore de' nostri spiriti, come se ne protesta egli stesso ne' Proverbj: *Spirituum ponderator est Dominus* (*Prov. 16. 2.*). E però da lui solo dee sperarsi quella luce, ch'è necessaria per discernerli senza errore. Ad esso, dice S. Lorenzo Giustiniano, si appartiene il donare una certa intelligenza, per cui con guardo mentale si mirano le illusioni spirituali de' demonj, e si distinguono le diverse qualità de' moti interiori delle anime. *Porro (Spiritus Sanctus) intelligentiam præstat .... ut spirituales insultus dæmonum, & interni animi motus claro cernantur intuitu* (*S. Laur. Just. Serm. in Festo Pentec. sub fin.*). Dunque, *si quis vestrum indiget sapientia*, avvisa S. Giacomo, *postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, & non improperat, & dabitur ei* (*Jacob. 1. 5.*): Se alcuno ha bisogno di un certo lume di sapienza discernitivo degli altrui spiriti lo chiegga a Dio, che lo dà a mani piene: *dat* omni-

omnibus affluenter. Ma avverta, soggiugne l' Apostolo, di domandarlo con viva, e ferma fede: perchè quegli, che tituba, è simile all' onde del mare agitate da' venti, che non hanno fermezza; sicchè essendo egli fluttuante nel credere, sarà anche inabile a ricevere il bramato discernimento. *Postulet autem in fide nihil hæsitans: qui enim hæsitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur, & circumfertur. Non ergo æstimet homo ille quod accipiet aliquid a Domino* (*Idem v. 6.*).

38. Allora però conviene rinnovare le preghiere con più fervore quando il Direttore si accinge all' esame di qualche anima, e più specialmente, quando s' imbarre in certi punti più intrigati, e più astrusi, che non sa egli penetrare, e distinguere col suo sapere, affinchè Iddio gli rischiari la mente co' suoi celesti lumi. Allora dee dire col S. Re Giosafat: *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te* (*2. Paral. 20. 12.*): Io, Signore, non so, che giudizio formare di quest' anima. Altro non mi resta, che alzar gli occhi, e la mente a te, ed implorare la tua luce.

39. Ma qui nasce subito un dubbio. Se anche per questa Discrezione è necessaria la luce soprannaturale, non vi sarà diversità fra la Discrezione, che si acquista con industrie, e che si riceve per dono; mentre l'una, e l'altra dipende dalla divina illustrazione. Rispondo, che bisogna distinguere due luci soprannaturali: una straordinaria, l'altra ordinaria: quella è una grazia *gratis data*; questa appartiene alla grazia, che chiamano *gratum faciens*, comune a tutti gli uomini giusti: quella si concede a pochi; questa non si nega ad alcuno, massime se si trovi in grazia. Ora la luce, che appartiene al dono della Discrezione infusa, di cui parlammo nel Capo terzo, non è questa seconda, è quella prima, e consiste in una illustrazione della mente pura, chiara, penetrativa, per cui vede subito la persona o in se stessi, o per piccoli indizj, senza perquisizioni, ed esami, i moti degli animi altrui, e distingue tosto la qualità di tali movimenti. Questa specie di Discrezione (quando pure Iddio la concede) è la migliore, chi non la vede? perchè con essa si giunge presto, e con sicurezza a scuoprire ciò, che si nasconde negli altrui errori. La spiega a maraviglia bene S. Giovanni della Croce, dicendo così: *Si dee però avvertire, che quelli, che hanno lo spirito, con più facilità possono conoscere, ed uno più dell' altro, ciò ch' è nel cuore, o nell' intimo dell' animo, e le inclinazioni, ed i talenti delle persone, e queste per indizj esteriori, quantunque sieno molto piccioli, come per parole, muovimenti, ed altri segni ... Laonde quantunque naturalmente non possano le persone spirituali conoscere i pensieri, o quello, ch' è nell' interno; ben lo possono conoscere mediante l' illustrazione soprannaturale per indizj*.

40. La luce però, che appartiene alla Discrezione ordinaria degli spiriti, acquistabile da chi che sia, di cui parliamo nel presente Capitolo, non è sì purgata, sì vivace, sì penetrante; ma è più bassa, più oscura, e più debole, e non può nè per se stessa, nè con la sola scorta di qualche indizio penetrare l'origine delle mozioni interne. Ha bisogno di lunghi, diligenti, e replicati esami. Ha bisogno di precetti, di regole, e di ben fondate dottrine: perchè alla fine il suo offizio altro non è, che rischiarare, e dirigere la mente del Maestro spirituale, acciocchè applichi bene ne' casi particolari le regole, che si danno per la Discrezione degli spiriti; onde quegli con quella buona applicazione giudicando, colga nel vero. Questa luce dunque è ordinaria, nè si niega ad alcuno; che però ogni Superiore, Padre spirituale, e Direttore delle anime, ha da chiedere continuamente a Dio, e specialmente quando si pone ad esaminare lo spirito de' suoi Discepoli, o essi gli rendono conto del loro interno, ma più particolarmente ne' casi ardui e dubbiosi; altrimenti, non ostante qualunque notizia, ch' egli abbia acquistata, fallirà nell' applicazione delle dottrine, non darà giusto, e vero giudizio delle altrui interne operazioni, e solo potrà dirsi di lui, che sia un buon discernitore degli spiriti in speculativa, ma non in pratica. In somma si ricordi dell' insegnamento autorevole del Concilio Tridentino: *Deus impossibilia non jubet; sed jubendo monet & facere quod possis, & petere, quod non possis, & adjuvat, ut possis* (*Trid. sess. 6. cap. 11.*); Iddio vuole, che facciamo ciò che possiamo per abilitarci; ed a ciò che non arrivano le nostre industrie, vuole, che imploriamo il suo ajuto pronto a somministrarcelo.

§. SECONDO.

41. Secondo mezzo sia applicarsi ad apprendere le regole discernitive dello spirito vero dal falso, specialmente con la lettura, e con lo studio della sagra Scrittura; e per non errare nella intelligenza de' sensi più astrusi, valersi di qualche dotto, ed erudito interprete. Per distinguere l'oro dall'

dall' orpello, e da ogni altro metallo vile, la natura ci ha provveduti di quella pietra, che chiamasi di paragone. Le pietre di paragone, con cui si discerne lo spirito vero dall' apparente, sono i documenti, i precetti, le regole, che si danno per un tale Discernimento. Queste in primo luogo si trovano nelle sagre Scritture, nelle cui viscere Iddio sparsamente le ha poste. Là bisogna andare per iscavarle, come insegnava santamente Ugo di S. Vittore a' suoi Monaci. *Cum igitur divinas Scripturas legetis, solerter perpendite, quid ibi dictum sit ad excitandum in vobis amorem Dei; quid ad contemptum sæculi; quid ad cavendas insidias inimici; quid ad bonos affectus nutriendos, & prava desideria extinguenda valeat; & quid citius in cor compunctionis ardorem accendat; quid disciplinam in opere, quid humilitatem in cogitatione, quid patientiam in adversis habere doceat; quid denique ad agenda bona securum, & ad mala cavenda doceat esse circumspectum* (*Ugo a S. Vict. de Instit. Novitior. cap.* 10.): Dicendo Ugo a' suoi Discepoli, che in quelle sacre pagine avrebbero appreso a disprezzare il mondo, a difendersi dalle trame de' nemici infernali, a reprimere i malvagi desiderj della carne, e che vi avrebbero acquistato la compunzione del cuore, la disciplina delle opere, l'umiltà della mente, la pazienza nelle avversità; altro non volle loro significare, se non che avrebbero con quel santo studio imparato, qual' è lo spirito del mondo, per dispregiarlo; qual è lo spirito del demonio, per rigettarlo; qual è lo spirito della carne, per raffrenarlo; qual è lo spirito di Dio per abbracciarlo; e che avrebbero tutto questo imparato con regola sicure, ed infallibili, perchè insegnate da Dio stesso: *Quid denique ad agenda bona securum, quid ad mala cavenda doceat esse circumspectum*. E però bisogna, che c' immergiamo nella lezione di quelle sagre Carte, per cavarne anche noi i caratteri del vero spirito.

42. E' terribile la minaccia, che fa Iddio a' Sacerdoti in Osea: *Quia tu scientiam repulisti, repellam te, ne Sacerdotio fungaris mihi* (*Oseæ* 4. 6.). Dice Cornelio a Lapide, che per quella parola *scientiam* intende il Profeta la cognizione di Dio, e della divina legge non solo speculativa, ma pratica, che i Sacerdoti di que' tempi trascuravano di apprendere con lo studio della divina Scrittura: *Scientiam vocat, Dei, legisque divinæ studium, & cognitionem, non tantum speculativam, sed etiam practicam*: (*Cornel. a Lap. in Textu*). E per questa loro trascuratezza dannosa a tutto il Popolo minacciava Iddio il togliere ad Israelle il sacerdozio, ed il culto de' sagri Altari: *Nimirum quia legem meam adeo neglexisti, ut nec eam legeretis, nec ipsos legis libros haberetis; ego vicissim vobis ipsam legem, scientiam, Sacerdotium, omnemque mei cultum, & religionem auferam*. Non voglio però significare con questo, che Iddio toglierà a' Direttori, che sono alieni da questo sacro studio, il Sacerdozio: so, che il carattere sacerdotale è indelebile: e molto meno, che toglierà dalla sua Chiesa l' Ordine sacerdotale, come ne privò Israelle. Dico bene però, che negherà loro quelle grazie speciali, che sarebbero più opportune per renderli buoni Sacerdoti, e degni Ministri de' sagri Altari: e certamente con giusta pena: perchè non merita ajuti particolari da Dio chi non curossi di rendersi abile ad ajutare i suoi prossimi nell' esercizio del suo sacro ministero.

43. Dico in secondo luogo, che quelle belle pietre, al cui paragone si distingue lo spirito vero dal falso, si trovano anche ne' Libri de' santi Padri, e de' Dottori, i quali le cavarono dalle divine Scritture, e le proposero a noi, acciocchè ce ne servissimo per nostro regolamento. Tali precetti sono anch' essi sicuri, perchè presi dalle sacre Carte. Sicure sono ancora l' esperienze, gl' insegnamenti de' Santi, che si ritrovano o nelle loro vite, o nelle loro opere; perchè operando essi, od istruendo, erano mossi dallo Spirito divino, che in modo particolare loro assistea nelle loro operazioni. Per tanto su questi Libri divoti bisogna che studiino frequentemente i Direttori delle anime, per estrarne quegli aforismi di spirito, con cui hanno a discernere, e regolare gli altrui interni movimenti. Confesso, che io ho preteso di risparmiare loro la fatica con questa mia Opera, avendo in essa raccolte molte di quelle notizie, con cui possano sicuramente discernere qualunque spirito, se sia vero, o sia falso; se sia buono, o sia pravo; e con cui possano condurre ciascuno con rettitudine per la strada della perfezione, od almeno della salute, secondo la diversa qualità delle persone, che prenderanno sotto la loro direzione. Onde spero, che queste mie povere fatiche potranno esser loro di non lieve giovamento. Con tutto ciò non debbono eglino esser contenti di questo. Ma procurino di avere spesso per le mani altri Autori di maggior credito, e di leggerli frequentemente: perchè è sempre più pura quell' acqua, che si attinge dalla fonte, che quella, la quale si prende da' rigagnoli.

44.

44. Praticando eglino tali diligenze, non mancherà Iddio di somministrare alle loro menti lume bastevole per formare retto giudizio circa le anime de' penitenti, e circa i loro interni movimenti: perchè dice S. Agostino, che appartiene alla divina Provvidenza far sì, che alle persone divote, le quali cercano piamente, e diligentemente Iddio, e la verità delle cose, che appartengono al servizio di Dio, non manchi modo di rinvenirla. *Fieri non potest divina quadam providentia, ut religiosis animis se ipsos, & Deum suum, idest veritatem pie, caste, ac diligenter quærentibus, inveniendi facultas desit* (*S. August. lib. de quant. animæ cap.* 14.).

§. TERZO.

45. IL terzo mezzo si è, che il Direttore abbia in se stesso almeno qualche sperienza delle diverse qualità degli spiriti; perchè, come dice egregiamente Gersone, le sagre Scritture, i Padri, i Dottori ci hanno date regole generali, le quali difficilmente possono applicarsi a' casi particolari, se la persona non gli abbia sperimentati in se stessa. *Probare spiritus per modum artis, & doctrinæ nemo perfecte potest per solam sacræ Scripturæ eruditionem, qui non etiam expertus sit in se ipso variam affectionum suarum pugnam, tamquàm ascenderit nunc in Cælos, nunc descenderit in abyssos, & viderit mirabilia Dei in profundo. Nam qui navigant mare hoc mysticum diversarum affectionum, quasi collidentium se fluctuum, enarrant mirabilia ejus. Inexpertus autem talium, quid novit eorum* (*Gerson. de prob. spirit.*)? E prima di lui avevaci insegnato lo Spirito Santo, che da noi stessi abbiamo a prendere le regole, per intendere ciò che passa negli animi altrui: *Intellige, quæ sunt proximi tui, ex te ipso* (*Eccles.* 31. 1. 8.). Quindi siegue, che un Direttore dee seriamente attendere allo studio dell' Orazione, e particolarmente della Meditazione; acciocchè conoscendo per esperienza, cosa è luce; cosa è tenebre; cosa è moto santo e moto falso; cosa è consolazione e desolazione di spirito, sappia poi negli altri ancora giudicare con rettitudine circa tali cose: perchè, come dice S. Gregorio, non può dar giusto giudizio delle tenebre, chi non ebbe mai alcuna notizia della luce. *Qui lucem videt, scit quid de tenebris æstimet. Nam qui lucis candorem ignorat, etiam obscura pro lucidis approbat* (*S. Gregor. Mor. lib.* 5. *cap.* 27.). Come dunque saprà distinguere le opere tenebrose del nemico infernale un Padre spirituale, che non è avvezzo a ricevere la luce divina, che d'ordinario nella Orazione s'infonde?

46. Siegue ancora, che debba attendere di proposito all' acquisto delle Cristiane virtù, affinchè le conosca, dirò così, non solo di vista, ma anche in prova: sappia il modo, con cui si praticano; le difficoltà, che s'incontrano, e le maniere, con cui si superano. Reso esperto dalle proprie cadute, conosca i pericoli, in cui si sdrucciola, i modi, con cui si sorge, e le arti, con cui si prende lena dalle stesse cadute, per correre più velocemente alla perfezione. Così appunto insegna Riccardo di S. Vittore. *Prius nos oportet in singulis virtutibus exerceri, & quid in unaquaque possimus experiri, quam possimus de omnibus plenum scientiam percipere, & de singulis sufficienter judicare. Multa quidem de discretione legendo, multa discimus audiendo, multa ex insito nobis rationis judicio: veruntamen numquam ad plenum erudimur sine experientiæ magisterio. Post omnes sequi oportet, qui debet. Primum ergo est, ut satagamus singulis virtutibus studium frequens impendere, quod dum facimus, necesse est, nos sæpius cadere. Oportet ergo nos sæpe surgere, & per frequentem lapsum addiscere, qua vigilantia, qua cautela oportet virtutum bona acquirere, vel custodire. Sic dum longo usu virtutum disciplina addiscitur, quandoque mens diu exercitata ad plenam morum discretionem perducitur* (*Richardus de prepar. ad contemp. cap.* 97.). Se poi il Direttore fosse passato per tentazioni, per iscrupoli, per aridità, per desolazioni, e fosse stato posto al cimento di gran prove, sarebbe, senza fallo più atto a condurre altri per queste vie scabrose: giacchè dice l'Ecclesiastico, *qui non est tentatus, quid scit?* (*Eccles.* 34. 9.) che può mai sapere, chi non è stato tentato?

§. QUARTO.

47. QUarto mezzo: che il Direttore nella guida delle anime proceda con umiltà: altrimenti non coglierà in dare retto giudizio, e giusto regolamento: e questo per due motivi. Il primo, perchè, come ho detto di sopra, per una buona Discrezione degli spiriti è necessaria la luce di Dio; benchè non importi, che questa sia strada ordinaria: nè Iddio gli concederà questa luce, s'egli confidi nel suo sapere, nella perspicacia della sua mente, nella sua prudenza, e nella sua molta esperienza: se egli si compiaccia della buona condotta, che gli pare di tenere sopra il governo delle anime;

nime; se se ne vanti; se se glorj, se non si guardi da una certa interna vanità, e superbia di credersi idoneo a guidar anime di sublime virtù, e di comparire tale su gli occhi altrui: in una parola, se non proceda con umiltà, sperando ogni buon successo da Dio, e riconoscendolo come favore compartitogli dalla sua benefica mano: giacchè è pur troppo vero, che *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (*Jacob.* 4. 6.): Il secondo motivo si è; perchè non v'è Direttore sì esperto, che non abbia spesso bisogno di ricorrere per consiglio a persone dotte, a persone esperimentate, e se si possono avere, a persone dotate del dono della Discrezione infusa, specialmente ne' casi dubbj, negli avvenimenti strani, e nella guida di coscienze straordinariamente irrigate, o di anime grandemente elevate. Ma s' egli non sarà umile, e fidandosi troppo della sua prudenza, non vorrà cercare gli altrui consigli, nè soggettarsi all' altrui parere, prenderà gravi abbagli con pregiudizio delle anime a lui soggette. *Ne innitaris prudentiæ tuæ* (*Prov.* 3. 5.), dice lo Spirito Santo: non ti appoggiare alla tua prudenza: perchè, come dicono i Savj, vera prudenza è, non si fidare di sua prudenza; ma prender sempre da persone sagge consiglio, massime in cose di rilievo, quali sono sempre quelle, che riguardano il bene spirituale delle anime. E di fatto invitando il S. Giobbe gli uomini alla sapienza, non vuole, che alcun di loro sia sapiente: *& non inveniam in vobis ullum sapientem* (*Job.* 17. 10.): cioè non vuole, come spiega S. Gregorio, che alcuno si reputi sapiente, che si appoggi con fiducia alla sua sapienza: in una parola, che sia sapiente appresso di se. *Quid est*, dice il Santo, *quod eos ad sapientiam vocat, & tamen optat, ne illos sapientes inveniat, nisi quod ad veram sapientiam venire non possunt qui falsæ suæ sapientiæ fiducia decipiuntur? de quibus scriptum est: væ qui sapientes estis in oculis vestris, & coram vobismetipsis prudentes. Et quibus rursus dicitur; nolite prudentes esse apud vos metipsos. Unde idem Prædicator egregius hos, quos carnaliter sapientes invenerat, ut sapientiam veram perciperent, prius fieri stultos quærebat dicens: si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens. Et per semetipsam veritas dicit: Confiteor tibi, Pater Domine Cæli, & terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus, & prudentibus, & revelasti ea parvulis. Quia ergo, qui apud semetipsos sapientes sunt, ad veram sapientiam pervenire non possunt, recte beatus Job conversionem auditorum desiderans, exoptat, ne in eis ullum sapientem inveniat* (*S. Greg. Moral.* 13. *cap.* 14.). Ma se egli è vero, che quegli solamente è savio, e prudente, che non si reputa tale, e che non si fida di se, e di sua prudenza; converrà dire, che quegli solo sia prudente, il quale è umile, e però è facile a chieder consiglio a persone dotte, o discrete, ed a sottoporsi al loro giudizio.

§. QUINTO.

48. Quinto mezzo: che il Direttore non si affezioni soverchiamente a' suoi penitenti; altrimenti deciderà sempre a favor loro, mosso più dall' affetto, che dalla ragione; nè certamente sarà sempre retta la sua decisione. Già si sa, che non può dar giusta sentenza un Giudice appassionato: perchè, come dice Cornelio a Lapide, spiegando il detto di Malachia, *sedebit conflans* &c. (*Malach.* 3. 3.) l' uomo giudica secondo l' affetto; e secondo l' inclinazione dell' animo o benevolo, od avverso ascrive a vizio ciò, ch' è atto di vera virtù; od attribuisce a virtù ciò, ch' è vizio abbominevole. *Homines pro affectu judicant, & quod virtutis est, vitio deputant, & quod vitii, virtuti* (*Cornel. a Lap. in tex. Malach.*).

49. Per quest' istesso motivo non dee mai prendere alcun' anima sotto la sua direzione per alcun lucro temporale, che gliene possa risultare: perchè se grande è la forza, che ha l' interesse di corrompere i Giudici terreni; non l' ha minore in alterare il parere de' Giudici spirituali delle anime. S. Bernardo, scrivendo al Pontefice Eugenio, con formole di gran lode gli riferisce un fatto illustre del Cardinale Martino. Questo, terminata la Legazione di Danimarca, tornava in Italia; ma sì sprovveduto di danari, e di cavalli, che giunto a Firenze non avea modo di proseguire il suo viaggio. Il Vescovo della Città gli donò un cavallo, e perchè aveva una lite con un suo avversario, il giorno seguente si portò in Pisa, dove erasi portato il Porporato; e lo pregò del suo voto a favore della propria causa. Il santo Cardinale in sentire, che avea ricevuto un donativo da persona, sopra cui aveva a dire il suo parere, e profferir la sentenza; mi hai ingannato, gli rispose, non sapea, che tu avessi questa lite: piglia il tuo cavallo, che sta in istalla, ed ordinò, che tosto gli fosse restituito. *Decepisti me*, *inquit, nesciebam tibi imminere negotium. Tolle equum tuum: ecce in stabulo est. Et hora* ea-

eadem resignavit illi (*S. Bernar. de Consid. lib.* 4. *circa medium*) . L' istessa lode fa il Santo di Gaufrido Legato anch' esso Apostolico, narrando di lui esempj singolarissimi di disinteresse in ricusare qualunque benchè minimo donativo: ed afferma di lui, che potea dire con Samuele, allorchè rinunziò la giudicatura del Popolo: se v' è alcuno, dalle cui mani abbia io ricevuto qualche dono, parli pure, mi accusi, che io sono pronto a fargliene intera restituzione. *Ipse vero cum Samuele libere loquebatur ad omnes: loquimini de me coram Domino, & coram Christo ejus, utrum bovem alicujus tulerim, aut asinum; si quempiam calumniatus sum; si oppressi aliquem; si de manu cujuspiam munus accepi, & contemnam illud hodie, vobisque restituam.* Finalmente conclude con queste notabilissime parole: O se avesse molti di questi Ministri la Santa Chiesa! a questi vorrei palesare tutti i miei pensieri: a questi vorrei svelare tutti gli arcani del mio cuore: nelle mani di questi vorrei tutto abbandonarmi, come ad un altro me stesso. O quanto mi terrei sicuro sotto tali Custodi, e Direttori della mia vita! O quanto mi riputerei beato: *O si viderem in vita mea Ecclesiam de talibus innixam columnis! O si Domini mei Sponsam cernerem tantæ commissam fidei, tantæque creditam puritati! Quid me beatius, quid me securius, cum hujusmodi circa me vitæ meæ & custodes spectarem, simul & testes? Quibus omnia mea secreta secure committerem, communicarem consilia, quibus me totum refunderem tamquam alteri mihi.* Tanto è vero, che il procedere con totale disinteresse nella direzione delle anime, dà sicurezza a' Direttori, e quiete alle anime dirette circa il regolamento delle proprie coscienze. E però chi desidera formare degli spiriti altrui retto giudizio, e dar loro buono indirizzo, altra mira non debbe avere nel suo sacro ministero, che il profitto delle anime, e la pura gloria di Dio; nè dee nudrire nel cuore affetto alcuno soverchio, che gli alteri la estimazione.

§. SESTO.

50. Esto mezzo sia, che il Direttore abbia un intelletto addottrinato, ma non sofistico. Io non nego, che le scienze speculative, e specialmente la Teologia sia il fondamento, a cui si appoggia tutta l' Ascetica, e la Mistica, e che senza di essa non possono acquistarsi con perfezione queste due facoltà. Dico solo, che il Teologo, volendo esaminare le opere dello spirito, non debb' essere troppo sottile, e troppo riflessivo, e quasi pretendere di ridurre le cose a dimostrazione, altrimenti non formerà mai un giudizio pratico, saggio, e discreto. Osserva il P. La Croix nella sua morale, che lo stesso acume della mente, e lo stesso sapere è ad alcuni Teologi d' impedimento ad udire anche le Confessioni ordinarie, ed a giudicare rettamente delle altrui coscienze: perchè con le loro soverchie sottigliezze, ed acute riflessioni imbrogliano se, e confondono i loro penitenti. *Scientia summa* (ad excipiendas Confessiones) *non requiritur; immo per accidens sæpe est minus utilis, quam mediocris conjuncta cum naturali judicio, & praxi; qui enim ita subtiliter omnia volunt revocare ad apices theologicos, sæpe se ipsos, & alios implicant scrupulis, aliisque difficultatibus* (*Claud. La Croix Theol. Moral. lib.* 6. *p.*2. *n.* 1787.). Procuri dunque il Direttore d' esser bene addottrinato nelle scienze sacre. Dovendo poi decidere circa gli altrui spiriti, non si curi di troppo sottilizzare, nè sia incontentabile, per non dare in cavilli, ed in sofisticherie: ma quando avrà sufficientemente conosciuto essere le altrui operazioni o conformi, o difformi alle massime della Fede, ed alle regole della Cristiana Morale, profferisca il suo giudizio, ed applichi il suo regolamento, ricordandosi, che il giudizio della Discrezione non ha da essere evidente, ma umano, ma ragionevole, cioè appoggiato a motivi ragionevoli.

51. In oltre, se brama avere il Direttore buon discernimento degli spiriti, è necessario, che non si muova a giudicare dalle ragioni terrene, ma dalle divine: perchè dice il Grisostomo, che non v' è cosa peggiore, che dar sentenza circa le cose spirituali dipendentemente dalle ragioni umane. *Nihil pejus est, quam humanis rationibus spiritualia subjicere* (*Chrysost. Homil* 24. *in Joannem*). Ho osservato più volte, che molti Confessori, anche dotti, si recano a punto di riputazione il non credere cosa alcuna di quelle, che nella linea soprannaturale hanno dello straordinario, o sia visione, o sia rivelazione, o sia estasi, o sia altra comunicazione di spirito: e ciò, ch' è peggio, si vantano di questa loro miscredenza, come se il dar fede ad alcune di queste cose fosse una semplicità: ed il non crederne alcune fosse una grande avvedutezza, ed una gran prudenza. Chi si regola con queste massime umane, anzi erronee, non è possibile, che abbia Discrezione degli spiriti: perchè è cosa certissima, che questo spirito straordinario vi è

vi è stato sempre nella Chiesa di Dio, e sempre vi sarà.

52. Notino l'avvertimento, che premette il Blosio al suo Monile Spirituale, *Praemonendus Lector est, ne perversum quorumdam hominum judicium sequatur, qui revelationes, & visiones divinas, ceu vanissima somnia contemnendo, se parum spirituales, & humiles esse ostendunt. Neque enim parvi pendendae sunt revelationes divinitus exhibitae, quibus Ecclesia Dei mirifice illustratur* (*Blosius in Monil. Spirit.*). Questo dotto, e divoto Ascetico premunisce il Lettore del suo Libro, che non imiti il giudizio perverso di alcuni uomini, che disprezzano le rivelazioni, e le visioni, come sogni vani, monstrandosi in tal modo poco umili, e meno spirituali: poichè non debbono aversi in poco conto quelle rivelazioni divine, da cui è mirabilmente illustrata la Chiesa di Dio.

53. Nè egli profferendo sì grave sentenza parla a capriccio, parla fondato nella dottrina irrefragabile della sacra Scrittura. Il Profeta Joele, alludendo a' nostri tempi, *effundam*, dice, *spiritum meum super omnem carnem, & prophetabunt filiae vestrae, & juvenes vestri somnia somniabunt* (*Joel.* 2. 28.): Dice, che Iddio ne' tempi avvenire diffonderà il suo spirito sopra ogni sorta di persone: che profeteranno uomini, e donne, e riceveranno da Dio vere visioni. E San Paolo con più chiara espressione dice al nostro proposito: *Spiritum nolite extinguere: Prophetias nolite spernere* (*ad Thessal.* 5. 19.). Non vogliate estinguere ne' Fedeli lo spirito del Signore: non vogliate avere in dispregio le profezie. Il dotto Espositore Estio, interpretando tali parole, dice che pecca contra questo precetto dell'Apostolo, chiunque senza esame nè circa le persone, nè circa il modo, con cui procedono tali cose straordinarie, le disprezza, ed alla cieca le rigetta. *Adversus hoc praeceptum peccant & illi, qui revelationes privatas, quibuscumque hominibus factae legantur, toto genere spernunt, atque rejiciunt* (*Estius in Textu*).

54. Non voglio però significare con questo, che il Direttore debba essere facile in dar fede a cose insolite, e straordinarie; anzi che lo avverto ad esser cauto, e ritenuto in prestare loro credenza; e voglio che si tengano sempre un passo indietro, per lo gran pericolo, che v'è d'inganni, d'illusioni, e talvolta ancora di finzioni, e d'Ipocrisie, specialmente quando si tratta di visioni, di rivelazioni, e di locuzioni, che più di ogni altra cosa sono soggette alle frodi de' nostri nemici. Dico solo, che proceda con prudenza non umana, ma divina; che non sia miscredente; che non si appoggi a massime mal fondate, nè per esse cerchi credito di accortezza: ma con più sano consiglio esamini diligentemente le cose, se vadano conformi, o pur discordino dalle regole, che abbiamo dalla divina Scrittura, dalla Chiesa Cattolica, e da' Santi: ed al lume di quelle dia un giudizio non evidente, (giacchè questo in tali cose non è possibile averlo) ma prudente circa la rettitudine, o falsità degli spiriti, che prende a governare, rimanendo sempre persuaso, che se questo; o quello spirito particolare non è buono, non ne mancano nella santa Chiesa altri, che sono buoni: poichè, come dice l'Angelico, e lo provano le sopraddette Scritture, in niun tempo sono mancate anime elette, che hanno avuto spirito di rivelazione, (lo stesso s'intenda di altri favori soprannaturali) non per introdurre nuove dottrine nella Chiesa, ma per dare buon regolamento alle operazioni de' Fedeli. *Singulis temporibus non defuerunt prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei proponendam, sed ad humanorum actuum directionem* (*S. Thom.* 2. 1. *quaest.* 74. *art.* 6. *ad* 3.). Tenga dunque la via di mezzo chi vuol essere Direttore, e non distruttore degli spiriti.

§. SETTIMO.

55. Settimo mezzo sia l'esaminare esattamente le cose, e ponderarle bene, prima di darne giudizio. Giosuè, quel gran Capitano di Dio, in vedersi comparire avanti un uomo armato, ch'era l'Angelo del Signore sotto sembianze umane, fissogli lo sguardo in fronte, ed interrogollo con quelle parole: *Noster es, an adversariorum?* ed in questo modo scoprì, ch'era l'Angelo santo, mandato da Dio in difesa delle sue truppe: *Qui respondit: nequaquam; sed sum Princeps exercitus Domini; & nunc venio* (*Josue* 5. 13. 14.). Ecco ciò, che dee fare un Direttore sollecito della salute, o perfezione de' suoi discepoli. fissare sopra le loro operazioni l'occhio della mente, ed esaminarle, se sieno sante, e se appartengano a noi, ch'essendo ministri di Dio, siamo confederati con lui; o pure appartengano a' nostri nemici, mondo, carne, e demonio: *noster estis, an adversariorum?* Perciò non dee subito pronunziare sentenza, e definire o contra, o a favore del penitente, (se pure non fosse uno spirito chiaramente buono, o manifestamente cattivo) ma prima indagarne atten-

tamente i moti; gl' impulsi, le azioni, gli andamenti, e le circostanze, che vi concorrono.

56. *Necesse est*, dice San Gregorio, *ut magna semper cura considerare debeamus in omni, quod agimus, qui nos impetus ducat: utrum nostra cogitatio per impetum carnis, an per impetum spiritus impellatur* (*S. Greg. homil. 1. in Ezechiel.*). E' necessario, dice il Santo, che in tutte le nostre azioni ponderiamo con gran cura, da quale impulso siamo spinti ad operare; se da inclinazione di carne, o da impeto di spirito. E ne arreca la ragione, perchè spesso avviene, che l' impulso carnale si ricuopre, e si pallia sotto il manto dell' affetto spirituale: onde pare alla persona di operare spiritualmente, mentre illusa dalla falsa apparenza della interna mozione, opera carnalmente. *Sed sciendum nobis, quod plerumque impetus carnis se sub velamine spiritualis impetus palliat; & quod carnaliter facit, mentitur sibi ipsa cogitatio, quod spiritualiter faciat.* Ma se sì diligente esame richiede il Santo Dottore per lo retto discernimento de' propri affetti; quanto maggior ricerca, e ponderazione richiederassi per la Discrezione degli altrui; mentre è molto più facile discernere le qualità de' moti, che insorgono nel nostro cuore, che di quelli, che si nascondono ne' cuori altrui.

57. Vuole S. Ambrogio, che debba esser tale l' accuratezza di questo esame, che arrivi ad insinuarsi nell' intimo delle anime, e delle loro coscienze per non errare ne' suoi giudizj. A questo fine apporta la saggia decisione, che diede Salomone su la controversia, che vertea tra due donne sopra un tenero bambinello, di cui ciascuna pretendeva esser madre. Gridava una, che quegli era il suo figliuolo. Menti, dicea l' altra: questo è parto delle mie viscere. Lo sanno gli occhi miei, ripigliava quella, quante notti vegliarono per allevarlo. Lo sa il mio petto, soggiugnea questa, quanto latte gli somministrò per nutrirlo. In mezzo a questi clamori proferì la sentenza il Savio Re. Orsù, disse, giacchè ambedue siete madri, si divida in due parti il bambino, ed a ciascuna se ne dia una metà. *Dividatur, dividatur*, esclamò la falsa madre, che io son contenta. O questo nò, ripigliò la vera madre: dura sentenza è questa per me. Stia più tosto vivo il pargoletto tra le braccia della mia rivale, che morto nel mio seno. Allora Salomone, questa, disse, è la vera madre: non si uccida il bambino: a lei si consegni. *Date huic infantem vivum, & non occidatur: hæc est enim mater ejus* (3. *Reg.* 17.). Allegato il fatto, soggiunge per nostra istruzione il Santo Dottore. *Sapientiæ igitur fuit latentes distinguere conscientias, ex occultis eruere veritatem, & veluti quadam machera, ita spiritus gladio penetrare, non solum, sed etiam animæ, & mentis viscera* (*S. Ambr. lib. 2. de offic. cap.* 8.). E' proprio, dic' egli, dell' uomo savio distinguere i moti occulti delle coscienze, e con la sottigliezza del suo spirito, quasi con una spada acuta penetrare fin nelle viscere delle altre anime, per separare il vero dal falso, il buono dal cattivo, e ricavarne la verità. Ma per far questo, chi non vede, che non può bastare un esame superficiale, e precipitoso; ma si richiede una molto esatta, e diligente perquisizione.

58. Ma perchè è di pochi il penetrare nel segreto degli altrui cuori, per esaminare i moti, e gl' impulsi, quali sono in se stessi, è necessario, che osserviamo le operazioni esteriori, e negl' indizi, che queste ci danno, fondiamo il giudizio delle mozioni interiori dell' animo, in cui consiste la Discrezione degli spiriti. Questa regola ce la dà il Redentore. *Sic omnis arbor bona fructus bonos facit, mala autem arbor malos fructus facit. Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere.... Igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos* (*Matth.* 7. 17. 18.). Non possiamo, volle dire il divino Maestro, entrare nelle viscere dell' albero, o ne le sue radici a mirare le di lui qualità: onde abbiamo ad osservare le frutta, che quello produce, e dalle qualità di queste argoire, s' egli sia buono, o pur cattivo. E conclude, che l' istessa regola dobbiamo tenere con le persone, cioè arguire da ciò, che apparisce al di fuori, quello, che si cela al di dentro. *Igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos*. *Quid enim*, ripiglia qui S. Agostino, *attendo quid sonat, cum video, quid cogitet? Et tu, inquis, vides quid cogitet? Facta indicant. Nam oculus in conscientiam non penetrat. Attendo quid agas, & ibi intelligo quid cogitet. Non enim fructus ostenditur, nisi in factis; unde dictum est: ex fructibus eorum cognoscetis eos* (*S. August. in Psal.* 145.). Veggo, dice il santo Dottore, i tuoi pensieri; perchè sebbene non penetro con lo sguardo della mia mente dentro la tua coscienza, veggo però le tue opere, che sono il frutto, cioè l' affetto de' tuoi pensieri. In questo dunque ha da impiegare il Direttore tutta la sua accortezza, e diligenza, osservare attentamente le opere esterne de' suoi Discepoli, per intendere da ciò

ciò che si vede, ciò che non può vedersi, ma pur debbe da esso giudicarsi. Debbe anche indagar i fini, a cui sono indirizzati i movimenti interiori dell' animo: perchè siccome dal fine deriva tutta la malizia, o la bontà de' nostri atti; così dal fine si arguisce rettamente, quali essi in se stessi sieno, se buoni, o rei. Sopra tutto debbe accuratamente esaminare le circostanze; perchè da queste rimangono spesso viziate, o perfezionate le nostre operazioni. In somma siccome ne' Proverbj si chiama una moglie diligente, corona del suo marito: *Mulier diligens, corona est viro suo* (*Prov.* 12. 4.); così può dirsi, che un Direttore diligente, ed accurato in esaminare gli andamenti del suo Discepolo, gli sia corona di meriti; perchè lo conduce sicuramente ad una gran perfezione.

§. OTTAVO.

59. Finalmente l'ultimo mezzo per l'acquisto della Discrezione degli spiriti, si è, che il Direttore sappia, quali sono i caratteri dello spirito buono, e quali i caratteri dello spirito cattivo, perchè poco gli gioverebbe conoscere le azioni esterne e gl' impulsi interni de' suoi Figliuoli spirituali, se poi non sapesse discernere, quali tra questi sieno ispirati da Dio, quali suggeriti dal demonio, e quali mossi dalla natura corrotta. Ma perchè alla notizia di questi caratteri ben applicata ne' casi particolari si riduce alla fine tutta la Discrezione degli spiriti, perciò proccurerò di esporgli, in qualche parte almeno, ne' seguenti Capitoli. Così risparmierò a' Direttori una più lunga fatica di rintracciarsi tra le sagre Carte della Scrittura, de' santi Padri, e de' Dottori: giacchè, come dissi di sopra, queste sono le maniere, da cui debbono estrarsi le regole caratteristiche dello spirito. Prego intanto i Direttori delle anime a non isgomentarsi, ed a non perdersi di animo in vedere le tante parti, che si richieggono per un buon Maestro di spirito: perchè Iddio non lascerà di donar loro tutte quelle doti, che sono necessarie per lo loro sagro ministero: purchè essi, diffidando di se, si appoggino solo a lui. Anzi prendano animo grande, riflettendo, che non v'è forse cosa più gradita a Dio, che un buon Discernitore degli Spiriti, che con giusto giudizio sappia conoscere le anime, e con prudente regolamento sappia condurle a lui. *Qui separaverit*, dice il Signore, *pretiosum a vili, quasi os meum erit* (*Jerem.* 15. 19.). Chi è quello, che sa destramente separare il prezioso dal vile, se non il Direttore discreto, che sa avvedutamente discernere lo Spirito prezioso di Dio dallo spirito vile del mondo, della carne, e del demonio? E di esso appunto dice Iddio, che pronunzierà sentenze degne della sua bocca. *Quasi os meum erit*.

CAPO VI.

Caratteri dello Spirito divino circa i moti, e atti del nostro intelletto.

§. PRIMO.

60. Bisogna, che io sin dal principio avverta il Direttore, che non basta un carattere solo di quelli, ch' esporrò nel residuo di questo Libro, per decidere, se lo spirito proprio, o l'altrui sia santo, o pure perverso: perchè siccome *una hirundo non facit ver*, una rondine, che si vegga andare vagabonda per l'aria, non è segno bastante a decidere, che già regni tra noi la primavera; così un carattere buono, che si scorga nelle azioni di alcuno, non è indizio bastevole a definire, che in lui regni lo spirito buono; e vice versa, un carattere non buono non sarà sempre contrassegno sufficiente a dire, che vi domini lo spirito pravo. Ma per istabilire un giudizio retto, e giusto, varj caratteri si richieggono, almeno santi, che bastino a formare un prudente giudizio di un tale spirito, c' insegna Gersone. *Fallit unum signum, vel pauca, si non in unum plura conglobavimus. Ita enim tradit Tullius, ita Boetius, ita Aristoteles in conjecturali causa faciendum* (*Gers. de probat. spirit.*). Bisogna anche avvertire, che i contrassegni, che in avvenire daremo per la Discrezione degli spiriti, servono e per quelle mozioni, che accadono in modo ordinario, come quando per interna ispirazione siamo incitati al bene, o per istigazione maligna siamo spinti al male: ed anche per quegli impulsi, che succedono in modo straordinario, come quando Iddio ci suggerisce alcuna cosa per via di visione, di locuzione, o per la luce di qualche altra straordinaria contemplazione; o come quando il demonio c' insinua qualche falsità per viste, o per parole ingannevoli, o per altri modi non naturali, ed insoliti. E però potranno tali segni servire allo scuoprimento di qualunque sorta degli spiriti. Poste questo, veggiamo ora quali sieno i caratteri, per cui le cognizioni, che muove Iddio, si distinguono da quelle, che ingerisce il demonio.

§. SECONDO.

61. PRimo carattere dello Spirito divino circa le cognizioni della mente. Lo Spirito divino sempre insegna il vero, nè può in alcun caso suggerire il falso: perchè Cristo stesso ci ha assicurati di propria bocca, ch' egli è Spirito di verità. *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me* (*Joan.* 14. 26.). E di nuovo torna il Redentore ad inculcarci, ch' essendo lo Spirito divino spirito di verità, non può insegnare se non il vero. *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem* (*Joan.* 16. 13.): *Plenissime*, dice Cornelio a Lapide, *Spiritus sanctus est spiritus veritatis; quia omnis veritatis est auctor, ac solus puræ, & integræ veritatis est doctor, & largitor, qui docet nos omnes veritates ad salutem necessarias, liberatque ab omnibus erroribus. Sic enim explicat Christus: Cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem* (*Cornel. a Lap. in textu*). Giustissimamente, dice egli, compete al divino Spirito l'essere spirito di verità; perchè egli è la sorgente, da cui scorga ogni verità, e che quasi per rivoli diffonde sopra di noi tutte le verità schiette, e pure, le quali ci conducono alla eterna salute, e che ci libera da tutti gli errori, e da tutte le falsità, le quali c' impediscono il conseguimento della eterna felicità.

62. Quindi siegue, che qualunque pensiere ordinario, o rivelazione straordinaria, che in qualche modo si opponga a qualche detto della sagra Scrittura, od a qualche definizione de' Concilj, o a qualche Tradizione Apostolica, ed a' sentimenti della Chiesa Cattolica, non può essere suggerita da Dio, e dee riputarsi spirito falso: perchè la sagra Scrittura, come dice l' Apostolo S. Pietro, è stata ispirata dallo stesso Dio. *Nec enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines* (1. *Pet.* 2. 21.) A' Concilj, come attesta lo stesso Principe degli Apostoli, presiede lo spirito santo: *Visum est Spiritui sancto, & nobis*) *Act.* 15. 28.). Le tradizioni sono state a noi tramandate dagli Apostoli, i quali le riceverono dalla bocca del Redentore. E la santa Chiesa non può errare: perchè Cristo stesso ha impetrata l'infallibilità alla Fede di Pietro: *Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos, ut cribrares sicut triticum: ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; & tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (*Lucæ* 22. 31.). Dunque ogni atto dell' intelletto, che si opponga a queste regole d' infallibile verità, è bugia, menzogna; nè può essere ispirato da Dio; anzi dovrà anche aversi per fallace, se sia contrario al comune sentimento de' santi Padri e de' Dottori, che tanto furono illuminati da Dio.

§. TERZO.

63. CArattere secondo. Lo Spirito divino non suggerisce mai alle nostre menti cose inutili, infruttuose, vane, ed impertinenti; poichè se non converrebbe ad un Re della Terra parlare co' suoi sudditi di tali cose, molto più disdice al Monarca de' Cieli. Perciò dice il Profeta Geremia; *Quid paleis ad triticum? dicit Dominus. Numquid non verba mea sunt quasi ignis, dicit Dominus, & quasi malleus conterens petram* (*Jerem.* 23. 29.)? Le mie parole, dice Iddio, sono fuoco, che bruciando purifica; sono un martello, che percuotendo spezza ogni durezza, che battendo stritola ogni vizio, ogni colpa, ogni difetto, e lo riduce al nulla: in somma son parole di gran peso, e di grande utilità. Deduca da ciò il Direttore, che se un' anima riceve nelle sue orazioni pastura di cognizioni, che a niente giovano; quelle non son da Dio: se poi avesse alcune locuzioni più tosto curiose, che fruttuose, o pure visioni non indirizzate al profitto o proprio, o altrui; quelle non sarebbero certamente mandate da Dio, a cui non conviene operar senza frutto.

64. Dice Iddio in Ezechiele a' Profeti falsi, i quali non erano mossi da buono Spirito: *Vident vana*, veggono cose disutili, e vane, *& divinant mendacium* (*Ezech.* 13. 6.) e perciò profetizzano menzogne; per significarci, ch' è una stessa cosa avere visioni infruttuose, (lo stesso dicasi di ogni altra cognizione) che aver visioni bugiarde, che non traggono da buon principio l' origine. Quindi deduca il Direttore, qual concetto debba formare delle rivelazioni di certe donne, che sono facili a profetare sulla vita, sulla morte, e sulla guarigione or di questo, or di quello; di predir l' esito de' matrimonj, o di altri affari temporali. Vada cautissimo in dar loro fede, perchè Iddio non rivela, se non che di rado, e per cose di gran profitto altrui, e di molta sua gloria.

§. QUARTO.

65. CArattere terzo. Lo Spirito divino porta sempre luce alle nostre menti. Iddio spesso si dichiara nelle sagre Scritture, ch' egli è luce senza mescolamento di tenebre, e di oscurità. *Quoniam Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ* (*I. Joan.* 1. 5. (*Quamdiu sum in mundo, lux sum mundi* (*Joan.*9.5.) : *Iterum ergo locutus est eis Jesus, dicens: ego sum lux mundi* (*Joan.* 8.12.). In oltre si protesta, ch' essendo egli una pura luce, ha proprietà, a guisa di sole materiale, d' illuminare chiunque vive nel mondo. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (*Idem* 1.9.). E volendo Gesù Cristo significare, che gli uomini non ubbidivano all' istinto di quelle cognizioni, ch' egli loro infondea nella mente, dice, che non amavano la luce, ma le tenebre. *Quia lux venit in mundum, & dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem: erant enim eorum mala opera* (*Idem* 3.19.): E di nuovo torna a ripetere: *Dum lucem habetis, credite in lucem, ut filii lucis sitis*; mentre avete luce di cognizione circa la mia divina Persona, credete a quella luce, acciocchè divenghiate figli di me, che sono fonte di vera luce. Tanto è vero, che la luce è inseparabile da quelle cognizioni, che sveglia Iddio nell' intelletto umano. Pure io credo, che sia più facile ad accadere, che sorga il Sole sopra il nostro emisfero senza illuminarlo, che operi Iddio nel nostro intelletto senza illustrarlo. Con questa diversità però, che la luce del Sole visibile, tramontando questo all' Occaso, si dilegua dagli occhi nostri: ma la luce del Sole divino invisibile, seguitando noi le sue tracce, mai non abbandona le nostre menti, come dice S. Agostino, spiegando le parole di S. Giovanni: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris; sed habebit lumen vitæ* (*Joan.*8.12.): *Si sequeris ipsum Solem visibilem*, dice il Santo, *te deserit in occasu: a Deo si non facias casum, nunquam a te ille faciet occasum* (*S. August. in Textu*). E però come c' insegna lo stesso santo Dottore, a questa luce divina dobbiamo sempre aspirare, questa dobbiamo amare, dietro questa dobbiamo andare ansiosi, e sitibondi, acciocchè giungiamo ad acquistarla; e vivendo con essa mai non moriamo. *Hanc* (nempe lucem) *amemus, hanc intelligere cupiamus, ipsam sitiamus, ut ad ipsam lucem aliquando veniamus; & in illa ita vivamus, ut numquam omnino moriamur* (*S. August. tract. 34. in Joan.*).

66. Non nego però, che Iddio tal volta pone in tenebre profonde certe anime a lui dilette, e care, e ve le lascia lungamente immerse, Ma si avverta, che in questi casi tutta l' oscurità sta nella fantasia; a cui non passa la luce intellettuale, ma tutta si contiene nell' intelletto: e benchè questa sia alle volte sì spirituale, e sì pura, che non si conosce da quegl' istessi, che la posseggono; pur non lascia di regolare la potenza intellettiva, ed indirizzarla a Dio. Ed in fatti si vede chiaramente, che la cosa passa così: perchè questi tali, benchè involti fra folte tenebre, sieguono come prima ad operare con molta perfezione, regolati senza fallo dalla divina luce. Da questo prenda il Direttore argomento a conoscere se il suo discepolo sia nelle sue operazioni mentali mosso da Dio; mentre scorgendo in lui una mente, che proceda con rettitudine, e santità di pensieri, può credere giustamente, che ivi regni il Padre de' lumi.

§. QUINTO.

67. CArattere quarto. Lo Spirito divino porta all' intelletto docilità. La luce soprannaturale, che operando Iddio nell' intelletto v' infonde, non lo rende attaccato alle verità, ch' egli intende, nè tenace del suo parere; anzi lo fa pastoso, flessibile, e pieghevole agli altrui sentimenti, specialmente se il sentimento contrario al suo venga da' Superiori, che hanno da Dio l' autorità di giudicare. *Obmutui, & non aperui os meum, quoniam tu fecisti*: non aprii la mia bocca, ammutolii, perchè l' hai fatto tu, diceva il santo David [*Psal.*38.10.]: *Dominus*, diceva, il Profeta Isaia, *aperuit mihi aurem: ego autem non contradico, retrorsum non abii* (*Isaj.*50.5.): Iddio mi aprì la mente; io più non contraddico, nè più mi oppongo. Ecco la docilità, che reca lo Spirito di Dio alle nostre menti. Ognun sa con quanta fierezza pigliasse l' Apostolo Paolo ad impugnar la Persona di Cristo, e la sua santa Legge; mentre non contento di contrariarlo con le parole, si diede ad oppugnarlo co' fatti; e mosse a' suoi seguaci aperta guerra, risoluto di sterminargli a costo di qualunque suo incomodo. E pure appena penetrò nella di lui mente un raggio della divina luce, che deposto ogni odio, subito a Gesù Cristo si arrese: *Domine quid me vis facere* [*Act.* 9. 6.]? Cosa volete da me: eccomi pronto a tutto: e cominciò tosto nella pubblica Sinagoga a promulgarne le glo-

glorie. Se poi giunga la persona ad avere stabilmente, e per abito una tale flessibilità di mente, sicchè non abbia più proprio parere, e le sia facile soggettarlo all'altrui, porta seco un gran carattere di santità: perchè è sì grande l'inclinazione naturale, che abbiamo tutti di aderire alle nostre opinioni, e di difenderle contra chi osi impugnarle, che solo Iddio con la sua luce pieghevole può svellerle dalle nostre menti.

68. A questa perfezione era giunto quel divoto Solitario, che in vita sua non avea mai conteso con alcuno; e ne pur sapea ciò che volesse significare il nome di litigio. Invitato per tanto da un altro buon Romito a contender seco circa il possesso di una certa pietra, ma solo per far pruova di un tal atto litigioso a lui affatto ignoto, non potè egli mai adattarsi ad un tale contrasto: posciachè ogni qualvolta il compagno dicea, che quel sasso era suo, egli portato dal buon abito di soggettarsi all'altrui parere, subito rispondea, che lo prendesse pure, ch'egli di buon grado glielo cedea. Se poi il Direttore trovasse una tale docilità di un intelletto culto, aperto, discorsivo, e addottrinato, avrebbe senza fallo un carattere più chiaro di buono spirito, anzi d'uno spirito grande, per lo maggior attacco, che questi sogliono avere al proprio giudizio, secondo quel celebre detto: *qui velit ingenio cedere nullus erit.*

§. SESTO.

69. CArattere quinto. Lo Spirito divino rende l'intelletto discreto. Riccardo di San Vittore sopra quelle parole del salmo: *Deus meus, qui docet manus meas ad praelium & digitos meos ad bellum (Richardus in Psal.* 143.); riconosce in queste dita cinque doti di Discrezione, che lo Spirito divino conferisce con la sua luce all'intelletto umano. Primo, giudizio giusto, con cui rettamente decida ciò, ch'è lecito, è ciò che non è lecito ad operarsi. Secondo, deliberazione retta, con cui sappia conoscere tra le cose lecite ciò, che ne' casi particolari è spediente, per abbracciarlo, e ciò che non è spediente, per rigettarlo. Terzo, buona disposizione, con cui alle cose spedienti, che debbano eseguirsi, sappia dare un ordine convenevole, e contenersi ne' modi più retti, e più regolati. Quarto, saggia dispensazione, per cui conosca quando nelle presenti circostanze debba temperare il rigore, o debba accrescerlo. Quinto, prudente moderazione, per cui intenda, come conforme l'esigenza del tempo, del luogo, e delle occasioni occorrenti, convenga praticar le virtù. Or se il nostro intelletto sia fornito di queste cinque doti di giudizio in decidere ciò ch'è lecito; di retta deliberazione in eleggerlo, e buona disposizione in ordinarlo, di giusta dispensazione in temperarlo, di prudente moderazione in eseguirlo, ognun vede ch'egli possiede una perfetta Discrezione, mentre discerne con tutta rettitudine le opere, che hanno da intraprendersi, ed il modo, con cui hanno da effettuarsi. Questi dunque sono i preziosi effetti, che lo Spirito divino di sua natura produce negl'intelletti, in cui opera; ma non però in tutti egualmente: in altri più, in altri meno, secondo la maggiore, o minor luce, che loro comparte.

70. In oltre si vede manifestamente, che lo spirito di Dio porta sempre agl'intelletti umani questo spirito discreto: perchè operandovi con la sua luce, si accomoda sempre alla età, allo stato, ed alla condizione delle persone. Altre cognizioni infonde Iddio in un giovanetto di fresca età, altre in un vecchio di età matura. Altre idee pone in testa d'un Religioso, altre di un secolare. Altre specie sveglia in mente di una persona libera, altre di un conjugato. Altri pensieri inspira a chi comincia a correre l'arringo della perfezione, altri a chi si trova vicino alla meta. Lo stesso dico circa la pratica delle virtù particolari, almeno in quanto all'esteriore. Tutti debbono, a cagione di esempio, esercitarsi nella virtù della Umiltà; ma altre umiliazioni esterne suggerisce il Signore ad un Principe, altre ad un plebeo, altre a chi vive ne' Chiostri sequestrato dal secolo, altre a chi mena sua vita fuora de' Chiostri in mezzo al secolo. In somma è pur troppo vero ciò, che dice Riccardo, non esser possibile procedere nelle sue operazioni con giusto giudizio di Discrezione, se la mente non sia rischiarata dalla divina luce. *Omnino, & absque dubio invalida est humana discretio ad veritatis judicium, nisi illo illustrata lumine, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Richardus ad Psalm. 60.).* Se dunque il Direttore scorgerà ne' suoi penitenti massime di spirito elevato, cognizioni rette, convenevoli, prudenti, discrete, e sante, avrà tutto il fondamento a credere, che lo spirito del Signore risegga nelle loro menti.

§. SETTIMO.

71. CArattere sesto. Lo Spirito divino infonde sempre nella mente pensieri umili, e bassi. E' vero, che Iddio nobilita il nostro intelletto con la sua luce, e l'innal-

nalza a cognizioni, che sono superiori alla sua sfera, e talvolta con modi, che vanno fuori dell' ordinario. Ma nel tempo stesso v' infonde pensieri bassi, con cui conosca l' anima il suo nulla; la sua bassezza, la sua miseria, anzi vegga, che in quelle stesse cognizioni luminose niente egli vi ha del suo; onde si abbassi in mezzo alle sue stesse esaltazioni. Comparisce Dio a Mosè nel roveto in sembianza di splendidissime fiamme, lo fa suo Ambasciatore a Faraone, e lo elegge per liberatore del Popolo Israelitico dalla tirannia di quel barbaro Re. Ad una vista sì bella, ad un' ambasceria sì illustre, ad un impiego sì onorevole, in vece di esaltarsi Mosè, si riempie di pensieri bassi, conosce la sua insufficienza, e la confessa con sincerità: *Quis sum ego, ut eam ad Pharaonem, & educam filios Israel de Egypto?* (*Exod.* 3. 11.): E chi son io, che debba accingermi ad una impresa sì gloriosa, e trattare con Faraone affari di sì alto rilievo? E perchè proseguì Iddio a stimolarlo e con parole, e con prodigi ad accettare l' onorevole incarico, proseguì egli a protestare la sua inabilità, fino a dichiararsi tardo, ed impedito di lingua, balbuziente, scilinguato, ed incapace di maneggiare col popolo, e col Re un sì grave negozio. *Tardioris, & impeditioris linguæ sum*: (*Exod.* 4. 10.) Ecco le cognizioni, che inspira Iddio, quando è presente alle nostre menti.

72. Veggiamo lo stesso in altri Profeti. Parla Iddio a Geremia; e nel primo discorso gli fa sapere, che lo ha scelto per suo Profeta, e lo ha destinato a portare le sue imbasciate a' Re, a' Principi, a' Sacerdoti, a' Regni, ed a popoli interi. E ciò che più rilieva, gli palesa il singolare privilegio, che avevagli concesso di santificarlo nel seno della sua madre. *Priusquam te formarem in utero, novi te; & antequam exires de vulva sanctificavi te, & Prophetam in gentibus dedi te* (*Jerem.* 1. 5.): Intanto che fa Geremia a sì gloriosi annunzj? s' innalza forse co' pensieri? forma forse di se alto concetto proporzionato alla gloria de' suoi natali, e de' suoi impieghi? Tutto l' opposto, si veste di pensieri bassissimi, e risponde al Signore, ch' egli non è abile ad esser Profeta, perchè è un bambino, che ancora non sa parlare. *Et dixi: A, A, A, Domine Deus, ecce nescio loqui, quia puer ego sum*: Comparisce Iddio ad Isaia nel trono della sua gloria, sopra soglio elevato, ed eccelso, cinto da Serafini, che gli danno lode con dolci canti. Ed egli è tanto da lungi dal riputarsi simile nella mondezza a que' puri spiriti, tra cui vedesi ammesso, che anzi alla prima comparsa di quel Teatro di Gloria, si dichiara ch' egli è immondo di labra: *Vir pollutus labiis ego sum, & in medio Populi polluta labia habentis habito* (*Isaiæ* 6. 5.). Se poi in conferma di tal verità volessi riferire altri fatti presi dalla vita de' nostri Santi, innumerabili sarebbero gli esempj, che ne potrei addurre. Ma basti un solo per tutti, perchè è il più illustre di tutti. Sia questa la risposta, che diede Maria Vergine all' Angelo Gabriello, allorchè questi l' assicurava, esser Ella già eletta tra mille, e mille per Madre dell' Altissimo, posto il più sublime, a cui possa giugnere una pura creatura. Poichè la Vergine ad un tale annunzio, non solo non si esaltò nella sua mente con pensieri eguali a quella eccelsa dignità, a cui vedeasi sublimata; ma formando umilissimo concetto di se, si protestò, ch' ella era serva, ed ancella vile di Dio: *Ecce Ancilla Domini*. Dunque dubitar non si può, che lo spirito di Dio nel tempo stesso, che innalza il nostro intelletto a cognizioni divine, v' istilli cognizioni umili, e dimesse, e tanto più umili, quanto vi opera in modo più straordinario, e più eminente. Di un carattere dunque sì chiaro, e sì sicuro si prevalga il Direttore per conoscere, se le menti de' suoi discepoli, quantunque fossero sollevate a visioni, ad estasi, a rivelazioni, o ad altre contemplazioni, sieno mosse dallo Spirito divino.

CAPO VII.

Caratteri dello spirito diabolico circa i moti, o atti del nostro intelletto affatto contrarj a' caratteri dello Spirito divino.

§. PRIMO.

73. Non è, dice l' Apostolo, la luce sì opposta alle tenebre, come lo Spirito di Dio è contrario allo spirito del demonio. *Quæ enim participatio justitiæ cum iniquitate? Quæ societas lucis ad tenebras? Quæ autem conventio Christi ad Belial* (2. *ad Corint.* 6. 14.)? E però dopo aver esposti i caratteri, per cui si scuopre lo Spirito divino negli atti della nostra mente, accennerò in breve i caratteri, con cui si fa conoscere lo spirito diabolico negl' istessi atti mentali. Così posti questi diversi caratteri gli uni a fronte degli altri, si renderanno più discernibili al Direttore, secondo il detto de' Filosofi, che le cose allora fanno magiore spic-

ſpicco, quando ſono poſte a fronte de' loro contrarj.

74. S. Gio: Griſoſtomo è di parere, che noi reſtiamo vinti dal demonio, non perchè non ſieno facili a conoſcerſi le frodi, che ordiſce contra di noi, ma perchè avendo profondamente noi un nemico sì formidabile al fianco, ce ne ſtiamo addormentati ſenza punto vegliate alla noſtra difeſa. *Sed nos nimium altum dormientes ſtertimus, cum tamen hoſtem uſque adeo improbum habeamus* (*S. Jo: Chryſoſt. ad Rom. hom.10. circa fin.*). Ma ſe aveſſimo, ſiegue a dire, un ſerpente velenoſo nel letto, porremmo noi dormire? No certamente, ma ſtaremmo tutti intenti ad ucciderlo. E poi avendo dentro di noi un nemico sì formidabile, qual è il demonio, viviamo ſpenſieratì, ce ne reſtiamo neghittoſi, e dormiamo a' noſtri danni. *Atqui ſi ſerpentem ad lectum noſtrum latitare ſciremus, hic magno admodum ſtudio ad illum perimendum ferremur. Diabolo autem in noſtris ipſorum animis latitare, nihil adverſi nos pati arbitramur; ſed ſupini, ac deſides, animiſque concidentes malis noſtris indormimus?* Nè giova il dire, ſoggiugne il Santo, il ſerpente è un nemico, che lo veggo; perciò me ne difendo: il demonio io non lo veggo; perciò nol temo: poichè per queſto ſteſſo ch'è nemico inviſibile, ed inſieme aſtuto, ed ingannatore, è più da temerſi, e richiede una più vigilante difeſa. Finalmente conclude: *Cavete igitur; te undique ſpiritualibus armis ſapiens, illius commenta, atque artes exacte perdiſcito, ut cum te ille capere nequeat; tum vero non magno illum negotio capias. quando & hac quidem ratione Paulus illo ſuperior evaſit, hæc diligenter prædiſcens, quamobrem & dicebat: neque enim illius cogitationes ignoramus* (*ad Corinth.2.12.*). Sta dunque ſulle parate ben monito di armi ſpirituali, prevedi le ſue atti, e le ſue frodi; acciocchè volendo egli ingannar te, tu inganni lui: come fece l'Apoſtolo Paolo, che con queſta previſione, e con la notizia delle cognizioni fallaci, ch' egli è ſolito d' ingerire, rimaſe di lui vincitore. E per conoſcere appunto queſte cognizioni maligne, con cui il demonio s' inſinua nelle noſtre menti, darò i contraſſegni nel preſente capitolo. Apparterrà poi al Lettore ſervirſene ſopra di ſe, ed a' Direttori a valerſene ſopra gli altri, con quella vigilanza, ed accortezza, che il ſanto Dottore tanto raccomanda.

§. SECONDO.

75. PRimo carattere dello ſpirito diabolico. Lo ſpirito diabolico è ſpirito di falſità. Ma qui è neceſſario, che io premetta una notizia, che biſogna aver ſempre avanti gli occhi per conoſcere le trame, con cui lo ſpirito maligno s' intrude tanto nell' intelletto, di cui preſentemente parliamo, quanto nella volontà, di cui ragioneremo in appreſſo. Il demonio, dice S. Agoſtino, alle volte ci aſſalta ſcopertamente, altre volte ci tende occultamente le inſidie. Quando ci aſſale alla ſcoperta, la fa da fiero leone: quando c' inſidia naſcoſtamente, la fa da dragone fraudolento. *Quemadmodum ſit leo, & draco, puto & hoc noſſe caritatem veſtram. Leo ſævit aperte: draco occulte inſidiatur. Utramque vim, & poteſtatem habet diabolus. Quando Martyres occidebantur, leo erat ſæviens: quando hæretici inſidiantur, draco eſt ſubrepens. Viciſti leonem, vince & draconem; non te fregit leo, non te decipiat draco* (*S. Auguſt. in Pſal. 90.13.*). Altrove dice lo ſteſſo, e ſolo aggiugne, ch' è più da temerſi il demonio, quando viene ad ingannarci coperto ſotto fallaci ſembianze, che quando a faccia ſcoperta ci muove guerra. *Hoſtis iſte noſter tunc leo fuit, cum aperte ſæviebat: modo draco eſt, cum occulte inſidiatur .... Perſecutio tamen ſive a leone, ſive a dracone nunquam ceſſat Eccleſiæ, & magis metuendus eſt cum fallit, quam cum ſævit.*

77. Il demonio dunque, eſſendo padre della menzogna, tende ſempre ad ingerire qualche falſità nella noſtra mente. Ma che? ora lo fa ſcopertamente, a guiſa di leone furibondo; ed ora copertamente a guiſa di dragone ingannatore. Ci aſſalta alla ſcoperta, quando ci pone in teſta ſpecie contrarie alla Fede, od al ſentimento concorde de' ſanti Dottori; quando ci ſuggeriſce maſſime poco confacevoli alla grandezza della Divina Miſericordia, o della Divina Provvidenza, per abbattere il noſtro ſpirito; quando ci mette penſieri poco conformi alla moralità delle virtù Criſtiane o pure ombre inſuſſiſtenti contra il noſtro proſſimo atte ad accendere in noi veementi paſſioni. In tali caſi è facile a ravviſarlo per deſſo non ſolo dal Confeſſore, ma anche dallo ſteſſo penitente; perchè compariſce colla ſua ſteſſa faccia, voglio dire, in ſembianza di falſario, e di menzognero. Alle volte poi ſe ne viene inſidioſamente maſcherato in apparenza di Angelo, come dice S. Paolo: (*Ipſe enim ſa-*

Satanas transfigurat se in Angelum lucis (2. *ad Corinth.* 11. 14.). Ci dice cose vere, e sante, conformi agl' insegnamenti della Fede, e della Cristiana moralità; ma però con fine di mescolare tra molte verità qualche falsità, o pure di conciliarsi fede col vero, per ingannarci alla fine col falso. E questo lo fa l' iniquo ora per via di suggestione, ed ora per via di apparizione, e di chiara locuzione. So di una persona Religiosa, a cui il demonio diede lungo tempo pascolo di santi pensieri, e di divoti affetti; l' illuse ancora più volte con finte apparizioni di Gesù Cristo; poi incominciò a proporle qualche massima falsa; e trovando credenza, l' indusse a poco a poco a rinnegare la Fede.

77. Altri simili non meno infausti avvertimenti narra Cassiano (*Cassian. cap.* 5. 7. & 8.). Come di quel Monaco, che illuso dal demonio, s' indusse a circoncidersi, ed a farsi Ebreo: e di quello, che a persuasione del nemico si accinse ad uccidere il suo figliuolo, pretendendo imitare l' atto eroico di Abramo in sagrificare il suo diletto unigenito: e di quell' altro, che si precipitò miseramente in un pozzo per una vana speranza, che 'l traditore aveagli posta nella mente, di doverne uscire illeso per man degli Angioli: e finalmente di quello, che credendo di conversare dimesticamente con gli Angioli, trattava co' demonj, e gli adorava sotto le mentite sembianze del Redentore. Confesso, che quando il demonio viene così coperto sotto divoto aspetto, non è sì facile raffigurarlo, o egli muova internamente i pensieri senza farsi vedere, o pur gl' insinui con false apparizioni. E però debbe il Direttore esaminare diligentemente le massime, che in tali casi sente la persona suggerirsi; e se non le trova concordi con le regole certe, e sicure del vero, che diedi nel precedente Capitolo, creda pure, che v' è illusione: le corregga, e procuri di allontanare a tempo il nemico: altrimenti prenderà sempre più possesso, e maggior ardire con grave danno delle povere anime. Così ci ammonisce sant' Anselmo: *Assumit (dæmon) præclarum habitum, & apparet hominibus, ut credatur sanctus Angelus, & ita decipiat: & cum sic se transfigurat, opus est nobis judicare, & dignoscere, ne fallendo ad aliqua periculosa seducat. Nam quando sensus corporis fallit, mentem vero non movet a vera, rectaque sententia, qua quisque vitam fidelem gerit, nullum est in religione periculum. Vel cum se bonum fingens ea facit, vel dicit, quæ bonis Angelis congruunt, etiamsi credatur bonus, non est error Christianæ fidei periculosus, aut morbosus. Cum vero per hæc aliena ad sua incipit ducere, tunc eum dignoscere, nec ire post eum, magna, & necessaria vigilantia opus est* (*S. Anselm. in* 12. *ad Corinth. cap.* 11. *ad Textum supracit.*). Dice il santo Dottore, che quando il demonio, illudendo i nostri sensi con false comparse, non rimuove la mente dalla giusta, e retta credenza, o pure opera, o dice cose, che non sconverrebbero anche ad un Angiolo santo, non v' è errore in Fede. Ma quando poi comincia a proporre cose false, ed erronee, è necessaria gran vigilanza, ed un accorto discernimento per non andargli dietro, ma levarselo prestamente d' intorno. E questa vigilante Discrezione debb' essere ne' Direttori, a' quali si appartiene esaminare le massime, che scorrono per la mente de' suoi Discepoli, o che sono loro suggerite al di fuori, per discuoprire da quale spirito sieno essi dominati, e per dar loro giusta, e sicura direzione.

§. TERZO.

78. Secondo carattere dello spirito diabolico. Lo spirito diabolico, all' opposto del Divino, suggerisce cose inutili, leggiere, ed impertinenti. Il demonio, quando non trova modo d' insinuarsi con le falsità, e con le menzogne, per non avere una vergognosa ripulsa, usa un' altra arte maligna; ed è, che proccura di dar pascolo alla mente con pensieri inutili, acciocchè sissata in quelli, non si occupi in altri pensieri santi, e profittevoli. A questo tendono tante distrazioni, che 'l perfido pone in testa de' Fedeli in tempo delle loro orazioni. A questo tendono certe visioni, da cui non risulta alcun buon effetto. V' è cosa in questo mondo più santa, e più divota delle Piaghe del nostro amabilissimo Redentore? E pure mi è nota una persona, a cui il demonio per più anni rappresentò in tutte le sue orazioni le Piaghe de' sagri piedi, ed in quella vista mentale la tenne sempre immersa. Gliele facea comparire in diverse figure, ora dilatate, ora ristrette: talvolta le facea vedere scaturire da quelle un vermicciuolo, e diceale, che quello era simbolo della sua anima; ed altre simili leggierezze. Tutte quelle rappresentazioni erano affatto vote di santi affetti: non vi era una riflessione seria, un sentimento sodo, e profittevole, nè alcun fugo di vera divozione. Sembravano galle leggiere senza peso, senza frutto, senza sostanza. Onde non potea du-

dubitarsi, che quella fosse stata una continua illusione del demonio, il quale aveale tenuta occupata la mente in quelle viste immaginarie, quasi in una dolce pastura, acciocchè non si applicasse all'orazione con rettitudine di pensieri, e santità di affetti. Ecco dunque le proprietà dello spirito diabolico: ingerire nella mente de' Fedeli o cose false per indurgli al male, o cose infruttuose per frastornarli dal bene.

§. QUARTO.

79. Terzo carattere dello spirito diabolico: recare alla mente tenebre, o falsa luce. Il demonio non solo è padre della bugia, ma delle tenebre ancora: se però c' investe alla scoperta, la fa da quello, ch' egli è, e produce nella nostra mente tenebre, caligini, ed oscurità. Ce n' assicura il Grisostomo: *Dæmonis proprium est, perturbationem, furorem, & multam caliginem infundere: Dei autem, illuminare, & prudenter docere quæ opus sunt* (*Crbysost.Homil. 29.in Epist. 1. ad Corint.*). Ed allora offusca la mente, oscura l'intelletto, riempie l' anima di torbazioni, di ansietà, di angustie, di scrupoli, e di penose perplessità. In questi casi è facile il conoscerlo; perchè producendo effetti a se proprj, da se stesso si palesa. Se poi ordisca il nemico occultamente le sue trame, sparge egli luce nelle nostre menti, ma luce falsa: perchè la sua luce altro non è, che un certo lume naturale, ch'egli sveglia nella immaginativa, per cui rappresenta con qualche chiarezza gli oggetti, e desta qualche dilettazione nell' appetito sensitivo. Ma non passa quella luce all' intelletto, nè può renderlo abile a penetrare le verità divine, e molto meno d' ingenerare nell'intimo dello spirito affetti di divozione sincera. Sicchè tutto l' effetto di questa luce fallace si riduce ad un certo diletto ne' sensi interni, tutto corporale, affatto superficiale, senz' alcun carattere di vera spiritualità. Ed alla fine poi questa stessa dilettazione corporea va a finire in inquietudine, ed in turbazione, non essendo possibile, che 'l traditore dopo molta simulazione, finalmente da se stesso non si scuopra. Onde possiamo dire con S. Cipriano, che 'l demonio la fa sempre co' servi di Dio o da avversario fraudolento, che inganna, o da nemico violento, che oppugna con le sue nere, e torbide persecuzioni. *Cum latenter non potest fallere, exerte, atque aperte minatur; terrorem turbidæ persecutionis intentans ad debellandos Dei servos, inquietus semper, & infestus, in pace subdolus, in persecutione violentus* (*S. Cyprian. de zelo, & livore*).

80. San Pier Damiano vuole, che 'l demonio non solo offuschi a' Fedeli la mente colle sue tenebre, o con la sua falsa luce; ma che affatto gli acciechi; e spiega il modo, con cui procede l' iniquo co' luttuosi successi del misero Sedecia. A questo Re infelice furono trucidati avanti gli occhi tutt' i proprj figliuoli per comando del barbaro Nabucco Re di Babilonia. E poi furono a lui stesso cavati ambidue gli occhi; non so, se più infelice quando vide, o quando non potè più vedere (*Hierem. cap. 19.*). Il Santo scrivendo ad Idelbrando, che poi fu sommo Pontefice, dice, che il Re di Babilonia è il demonio, Principe di confusione, e di tenebre, che trucida alle anime incaute tutt' i parti belli delle loro opere buone, e gli uccide su gli occhi loro, mirandone esse la perdita con dolore. Tolte poi le sante operazioni, le accieca alla intelligenza delle soprannaturali. Finalmente traendole a darsi in preda alle cose mondane, le accieca anche nell' occhio della ragione, offuscandone il lume. *Babylonis Rex*, dic' egli, *est antiquus hostis, possessor intimæ confusionis, qui prius filios ante intuentis oculos trucidat; quia sæpe sic bona opera interficit, ut hæc se amittere, qui captus est, dolens cernat. Inde Sedeciæ oculos eruit: quia malignus spiritus, subductis prius bonis operibus, post intelligentiæ lumen tollit. Id Sedecias patitur in Reblatha, quæ interpretatur: multa hæc. Ei namque rationis lumen merito clauditur, qui sanctæ quietis rigore postposito per negotia mundana raptatur, cum contempto uno, per multa vagus, & impatiens animus dissipatur.* (*S. Petr. Damian.lib. 2. Epist. 4. Ad Hildebrandum*). Chi dunque non vuol rimaner cieco alle cose divine, si guardi dalle tenebre, e dalla luce fallace, con cui il perfido illude le nostre menti.

§. QUINTO.

81. Quarto carattere dello spirito diabolico: Lo spirito diabolico è protervo. Tale lo mostrano in se stessi gli Eretici, i quali nè alla santità delle Scritture, nè all'autorità de' sommi Pontefici, nè alla Infallibilità de' Concilj, nè alla dottrina de' santi Padri mai si arrendono, ma persistono sempre ostinati nelle loro stolte opinioni. E donde mai tanta pertinacia ne' loro intelletti, se non che dal demonio, che vi re-

regna, e vi ha trasfuso il suo spirito protervo?

82. Rimproverando Gesù Cristo agli Ebrei la loro incredulità: *Quare*, disse loro, *loquelam meam non cognoscitis* (*Joan.*8.43.)? *Quia non potestis audire sermonem meum*: voi non conoscete la mia loquela, perchè non sapete indurvi ad ascoltare le mie parole. Aggiunge S. Agostino: *Ideo audire non poterant, quia corrigi credendo nolebant* (*August. in Text: Joan.*). Perciò non potevano udire il Redentore, perchè ostinati ne' loro errori non si voleano correggere, prestando credenza a' suoi santi insegnamenti. Gran protervia fu questa: non voler prestare orecchie alle parole dolcissime di Cristo, che rapivano i popoli interi con la loro soavità, li traevano fuori dalle Città, da' Castelli; e li conducevano alle foreste, alle solitudini, a' lidi deserti dal Mare, scordati affatto non solo de' proprj affari, ma fino del cibo, e della bevanda. Eransi por altri protestati, che non poteano fare a meno di seguitarlo, perchè aveva in bocca parole di eterna vita: *Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes* (*Joan.* 6. 69.): ed altri si erano pur dichiarati, che niuno avea mai, com' egli, parlato sì saggiamente, e sì dolcemente: *nunquam sic locutus est homo, sicut hic homo* (*idem* 7. 46.): Qual dunque fu la cagione di tanta protervia in que' miscredenti? Lo disse Gesù Cristo stesso, soggiungendo subito: *vos ex patre diabolo estis*: voi avete il diavolo per padre; ed imbevuti del suo spirito protervo volete perseverare contumaci nelle vostre false opinioni; e però fuggite di ascoltare i miei discorsi, temendo, che vi tolga d'inganno: *quia ex patre diabolo estis; in eo perseverare elegistis*, come spiega la Glossa. Tanto è vero, che spirito di pertinacia è lo spirito diabolico.

83. Se mai s' imbatterà il Direttore in alcuno, che abbia lungamente aderito alle illusioni del demonio, onde questi abbia di già preso possesso della sua mente, toccherà con mano una simile protervia: tanto lo troverà fisso nel suo parere. E però dice saggiamente Cassiano, che il demonio con niun altro vizio conduce più sicuramente un' anima alla perdizione, quanto con introdurvi una certa pertinacia, per cui non curando il consiglio de' più autorevoli, si appoggi solo al suo giudizio. *Nullo alio vitio tam praecipitem diabolus Monachum pertrahit ad mortem, quam cum eum, neglectis consiliis seniorum, in suo judicio persuaserit, ac definitione, doctrinave confidere* (*Cassian. Coll.* 2. *cap.* 11.). Dunque dalla docilità, o pertinacia, che 'l Direttore scorgerà ne' suoi discepoli, potrà prendere argomento ad intendere, da quale spirito sieno mosse le loro menti.

§. SESTO.

84. Quinto carattere dello spirito diabolico si è l'indiscrezione, con coi incita agli eccessi. Qui non parlo delle opere cattive, a coi di ordinario l' inimico ci spinge, perchè di queste dovrò poi ragionare. Parlo solo delle opere buone apparenti, a cui egli talvolta fraudolentemente ci stimola con qoalche sua indiscreta idea: e dico, che incitandoci ad esse il traditore per fine malvagio, proccura sempre, che decliniamo dalla rettitudine con qualche esorbitanza. Onde la sola indiscrezione nelle opere buone, massime se sia grave e continua, dà gran fondamento a credere, che queste noo sieno inspirate da Dio, che di niuno eccesso è cagione, ma suggerite dal suo nemico. Lo spirito del demonio dunque si palesa per indiscretissimo; perchè nell' opere buone, che maliziosamente ci soggerisce, non conserva nè la debita misura, nè il debito tempo, nè il dovuto luogo, nè il debito riguardo alla qualità delle persone. Non mantiene la debita misura; perchè incitandoci e. g. alla penitenza, ci suggerisce rigori eccessivi, flagellazioni troppo aspre, cilizj troppo rigidi, digiuni troppo lunghi, vigilie troppo continuate: e questo lo fa per due perversi fini. Il primo, per dar pascolo alla superbia: perchè poi pone al suo penitente sotto gli occhi la sua lunga macerazione, acciocchè se ne compiaccia, come di cosa segnalata, e ne faccia pompa, se non ad altri, almeno a se stesso, come costumano di far pompa i soldati delle loro ferite. Il secondo, per isnervare le forze corporali, e guastare la sanità: onde poi il desiderio dell' austerità si cangi in orrore, e la penitenza indiscreta in una eccessiva delicatezza, anzi in una totale imporenza a proseguire ne' divoti esercizj. Sicchè alla povera anima delusa riescano alla fine le asprezze più nocevoli delle stesse delizie, come molto bene osserva Cassiano. *Pernoctationes irrationabiles dejecerunt, quos somnus superare non potuit* (*Cassian. Coll.* 2. *cap.* 46.).

85. Riferisce lo stesso Cassiano, che avendo l' Abate Giovanni allongato per due giorni il digiuno, mentre trovavasi estenuato di corpo, ed esausto di forze, se ne andò il terzo giorno alla mensa per ristorarsi. Nell' avvicinarsi, si vide comparire avanti il demonio in forma di nero Etiope, il quale, prostatosegli a' piedi, perdonami, gli disse,

 o Aba-

o Abate: io sono stato quegli, che ti ho imposto questo indiscreto digiuno. Soggiunge Cassiano, che allora il S. Abate, uomo per altro di gran perfezione, e perfetto nella virtù della Discrezione, si avvide, che era stato ingannato dal demonio, mentre lo avea ridotto ad intraprendere indiscretamente un'astinenza troppo superiore alle sue deboli forze, e che potea recare nocumento al suo spirito. *Ita ille Vir tantus, & in Discretionis ratione perfectus, sub celere continentiæ incontinenter exercita, intellexit se ob hoc calliditate diaboli circumventum, talique distentum jejunio, ut lassitudinem non necessariam, immo etiam spiritui nocituram fatigato corpori superponeret* (*Cassian. Coll.* 1. *cap.* 21.).

86. Io non nego però, che Iddio talvolta inspiri a' suoi servi penitenze molto straordinarie di digiuni prolungati a più giorni, di vigilie non interrotte dal sonno, di asprissimi cilizj, e di sanguinose flagellazioni. Ma in tali casi si avvertano due cose: la prima, che non v'è ombra d'indiscrezione da parte di chi l'intraprende; perchè stimolando Iddio ad insolite austerità, gli dà forze corporali, e spirituali, per reggere ad un tal peso, benchè esorbitante: non v'è indiscrezione da parte del Direttore, che gliene permette l'esecuzione; perchè in tali congiunture dà Iddio segni manifesti della sua volontà.

87. Non conserva il demonio il debito tempo: perchè incitando a qualche bene apparente, ciò fa in tempi impropri, e sconvenevoli. Con questo solo indizio sortì ad un Direttore discreto scuoprire uno spirito falso. In una Comunità Religiosa era una persona in credito di spirito singolare, specialmente perchè di lei v'era fama, che spesso le comparisse Gesù Bambino, e spesso la consolasse con la sua dolce presenza. Or seppe il detto Confessore, che trovandosi ella in giorno di Venerdì santo presente ad una fruttuosissima Predica della Passione del Redentore, aveva avuto quasi sempre avanti gli occhi il divin Bambinello con molte tenerezze di affetti. Questo solo gli bastò per entrare in un veemente sospetto, ch'ella fosse illusa dal comune nemico: perchè non gli parea quello nè tempo, nè occasione propria di una tal vista. Se niun uomo prudente, diceva egli, prenderebbe in questa giornata, ed in congiuntura di un tal discorso, per materia delle sue considerazioni l'infanzia di Gesù Cristo; quanto più disconviene, che in tali circostanze di tempo ce ne ponga avanti gli occhi l'immagine Iddio stesso, ch'è infinitamente più prudente di tutti gli uomini insieme? E di fatto non andarono falliti i suoi sospetti, perchè dovendola poi esaminare, la trovò per altre ragioni manifestamente illusa.

88. Non conserva il debito luogo: perchè il demonio sempre istiga a fare le opere buone in luoghi pubblici, che il più delle volte sono i meno congrui per tali azioni, conforme all'uso de' Farisei, uomini di spirito diabolico, de' quali dice Cristo: *Omnia vero opera sua faciunt, ut videantur ab hominibus* (*Matth.* 23. 5.): Il fine poi, che egli ha in suggerire, che 'l bene si faccia all'aperto, è perverso: poichè vuole che resti corrotto dalla vana gloria, che nasce dall'essere veduti, e lodati dagli uomini: *ut videantur ab hominibus*. Anzi si osserva, che i fervori, le tenerezze, le lagrime false, l'estasi finte, ed altri apparenti favori, che dà il demonio, di ordinario accadono in pubblico, ov'è frequenza di popolo; perchè vuole, che le opere de' suoi seguaci *videantur ab hominibus*. Ma Cristo tutto l'opposto: se vuoi, dice, compartire limosine, guardati di fare, come gl'ippocriti, che le dispensano per le Sinagoghe, e per le pubbliche strade: se vuoi orare, guardati d'imitare questi perfidi, che amano di fare in mezzo alle Sinagoghe, e ne' cantoni delle piazze le loro orazioni: onde rimangono tutte le loro opere rose dal baco della vanità. *Cum ergo facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt in Synagogis, & in vicis, ut honorificentur ab hominibus....: Et cum oratis, non eritis sicut hypocritæ, qui amant in Synagogis, & in angulis platearum stantes orare, ut videantur ab hominibus* (*Matth.* 6. 2.): Ma tu, siegue a dire il Redentore, volendo fare limosine, falle di nascosto: volendo fare orazione, chiuditi nella tua stanza, e prega da solo a solo occultamente il tuo celeste Padre. *Te autem faciente eleemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextra tua... Tu autem, cum oraveris, intra in cubiculum tuum, & clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito*. Si eccettuano però quei casi, in cui Iddio vuole, per motivi di sua gran gloria, che le opere buone, ed i favori, che egli compatte, compariscano in pubblico.

89. Finalmente non conserva il debito riguardo alla qualità delle persone. In un Solitario, dice Riccardo di S. Vittore, che debbe attendere alla quiete della contemplazione, sveglia il demonio pensieri di far gran bene ne' prossimi. *Male quosdam de salute aliorum sollicitant*, (nempe dæmones) *quos incitant, & accendunt ad conversionem, vel ædificationem aliorum longe positorum, quatenus a quie-*

re mentis, & utilitate propria eos dejiciant: (*Richardus in Cant. cap. 17.*). Ne' principianti, non assodati nella virtù, che debbono attendere al proprio profitto, mette pure il nemico una simile suggestione di giovare alle anime altrui, come nota santa Teresa; ma non essendo ancora abili a partorire figli spirituali co' loro insegnamenti, ne siegue, che non sieno di utile agli altri, e sieno di danno a se stessi con tali desiderj. Contra tali Incipienti, che aderiscono a questo istinto diabolico indiscreto, inveisce acremente S. Bernardo, dicendo loro così: tu, che non sei ancora stabilito nella tua conversione, che non hai carità, o l'hai sì tenera, e sì fragile, che ad ogni vento di contrarietà si piega; tu, dico, conoscendoti tale, ambisci proccurare l'altrui salute? che stoltezza è la tua, fratello mio? *Cæterum tu, frater, cui firma satis propria salus nondum est; cui caritas adhuc aut nulla est, aut adeo tenera, atque arundinea, quatenus omni flatui cedat, omni credat spiritui, omni vento doctrinæ circumferatur . . . Tu inquam, ita in propriis te ipsum sentiens, quanam dementia, quæso, aliena curare aut ambis, aut acquiescis?* (*S. Bernard. Serm. 18. in Cantic.*).

90. Al contrario poi ad uno, che per obblico del suo Istituto, o del suo Offizio è tenuto ad intendere alla salute de' Prossimi, mette il demonio soverchio amore al ritiramento, alla quiete, alla solitudine, ed una gelosia indiscreta di macchiare la propria coscienza coll' esercizio delle opere esteriori di carità. Come appunto la sacra Sposa, destata in mezzo alla notte dal suo Diletto, in vece di rompere subito la sua quiete per andargli incontro, cominciò a scusarsi con dire: mi sono spogliata delle mie vesti, non voglio ora pormele di nuovo indosso, ho lavati i miei piedi, non voglio ora tornare di nuovo a lordarli. *Explicavi me tunica mea, quomodo induam illa? lavi pedes meos, quomodo coinquinabo illos* (*Cant. 5. 8.*). Ed appunto in questo rimore della Sposa d'imbrattare i piedi, e di ripigliare le sue vesti, riconosce S. Gregorio il soverchio timore, che hanno alcuni, a' quali appartiene la cura delle anime, di rivestirsi degli antichi affetti, e di contrarre le antiche macchie. *Hos pedes iterum inquinare metuit, quia valde sollicitus est, ne si in prælatione ponatur, per terrena ambulans, iterum suscipiat quod dimisit* (*S. Greg. in præd. Textu*). Così ancora il demonio sveglia ne' Superiori un troppo sollecito pensiere di consagrarsi all' orazione, acciocchè non invigilino, come richiede il loro impiego, su gli andamenti de' sudditi; ne' capi di casa, acciocchè non attendano, come sono tenuti, alla educazione de' figliuoli, e della servitù; e nelle donne, acciocchè non compiscano con puntualità le loro faccende, e sieno cagioni di molte inquietudini, e di mille colpe a' loro domestici. In somma sa il demonio, che la Discrezione è il sale, che condisce tutte le opere buone, e le rende gradite a Dio; e però non potendole impedire, si sforza almeno di guastarle con ogni sorta d'indiscrezioni, e d'imprudenze. Perciò dice Riccardo, che negl' impulsi interni dobbiamo sempre esaminare, se vi si mescoli l'indiscrezione. *Cum itaque aliquid nobis suggerit agendum* (*nempe dæmon*) *perpendere debemus, utrum aliqua sui parte indiscretio se misceat* (*Richard. in Cant. cap. 17.*). E per questa via potrà il Direttore acquistare gran lume per discernere, se le anime a se soggette sieno mosse da spirito diabolico ad operare.

§. SETTIMO.

91. SEsto carattere dello spirito diabolico. Lo spirito del demonio ingerisce sempre pensieri vani, e superbi, anche in mezzo alle opere virtuose, e sante. Onde siegue a dire Riccardo nel sopraccitato Testo, che per discoprire le frodi de' nostri nemici dobbiamo esaminare, se nelle nostre opere *humana laus, vel ostentatio subrepat, si vanitas, vel levitas aliqua impellat* (*Richardus ibid.*) Già si sa, che il demonio mette sempre pensieri di propria stima, di preferenza, e di dispregio altrui, sforzandosi in ogni occasione di trasfondere in noi la superbia della sua mente, con cui s'innalzò tanto, fino a pareggiarsi all' Altissimo. E però chi è spinto da quest' aura vana, qualunque cosa faccia, è portato dallo spirito infernale.

92. Ma qui è necessario, che il Direttore osservi diligentemente, se la vanità nasce co' pensieri quasi invisceraта con essi, o pure se sopraggiunga a' pensieri quasi forestiera, ed estranea. Nel primo caso non si può dubitare, che tali cognizioni traggano la loro origine da spirito cattivo, che si riduce al diabolico; perchè hanno il vizio innato. Nel secondo caso non è così, perchè già si sa, che il demonio si studia di guastare, e corrompere tutte le opere di Dio. Il Signore semina con mano benigna nelle nostre menti il grano eletto di santi pensieri; ed il maligno vi sparge sopra con mano invi-

invidiosa la zizzania di pensieri vani, e superbi. *Venit inimicus ejus, & superseminavit zizania in medio tritici* (*Matth.* 13. 25.). Ma questa mescolanza di vanità, che sopravviene, non toglie che i primi pensieri, ancorchè fossero altissime contemplazioni, non vengano da Dio, che non sieno mossi da fine retto, e che non portino di sua natura nell'anima la debita sommissione. Spiego questo col celebre fatto di S. Bernardo, che predicando un giorno, fu tocco nella mente da spirito di vanità. Egli però avvedutamente, e con prontezza rigettò da se il nemico con quelle parole: *nec propter te cœpi, nec propter te desinam*: non ho cominciato a ragionare per te, nè finirò in tuo riguardo. In questo caso, come ognun vede, non si può dubitare, che il Santo fosse mosso a fare quel divoto discorso dallo Spirito del Signore, ancorchè vi s'inducesse lo spirito malvagio. Ciò che ho detto della vanità, bisogna osservare in tutt' i caratteri dello spirito diabolico, che ho già esposti, e che esporrò in avvenire. Sempre convien notare, se lo spirito cattivo sia intrinsecato negl' impulsi, da cui si sente la persona eccitare a cose per se stesse buone, o pure venga di poi ad intorbidare le cose. In oltre conviene esaminare se la persona riceve con orrore lo spirito diabolico, se lo rigetti con nausea, allorchè questi sopraggiunge importuno: mentre da ciò può prendersi nuovo argomento ad inferire, che in lei opera lo Spirito buono, giacchè ha in odio il cattivo, e gli si oppone. Quest' avvertenza bisogna, che il Direttore la tenga sempre avanti gli occhi: altrimenti applicando a' casi particolari le regole, che noi andiamo dichiarando, prenderà molti abbagli.

CAPO VIII.

Caratteri dello Spirito divino circa i movimenti o atti della volontà.

§. PRIMO.

93. SE tanto importa il conoscere da qual principio prendano il loro nascimento le cognizioni della mente, se da Dio, o dal demonio; molto più è necessario discernere da quale spirito procedano gli atti della volontà, in cui consiste ogni bene morale, che adorna l'anima, ed ogni male morale, che la deforma. Gli atti stessi dell'intelletto, benchè abbiano da se stessi l'esser veri, o l'esser falsi; l'essere però moralmente buoni, o cattivi, lo desumono dalla volontà, che in essi trasfonde o il balsamo della virtù, o il veleno del vizio. Per questa ragione dice egregiamente il Cardinal Bona, che dobbiamo noi penetrare con sagace accorgimento nell' intimo de' cuori, per indagarne ogni affetto, ogni moto più recondito; pesarlo sulle bilance del Santuario, e con la Dottrina di Cristo, e de' suoi Santi, quasi con pietra di paragone esaminare le qualità buone, o ree. *Nos debemus internos animi motus, & omnes cordis recessus sagacissima indagatione perscrutari, & non humana statera, sed justissima Sanctuarii lance perpendere; & ad Christi, Sanctorumque doctrinam, & exempla, quasi ad lydium lapidem examinare* (*Card. Bona de Discret. Spirit. cap.* 1.). Proseguendo dunque l'ordine intrapreso, esporrò prima i caratteri, che porta seco lo Spirito di Dio circa i movimenti della volontà, e poi i caratteri diametralmente opposti, co' quali procede lo spirito diabolico: onde gli uni posti al paragone degli altri riescano più discernibili. E questi saranno la bilancia, e la pietra di paragone, che metterò in mano al Lettore per fare dell' uno e dell' altro un ottimo discernimento.

§. SECONDO.

94. PRimo carattere dello Spirito divino circa gli atti della volontà si è la pace, che Iddio movendo la volontà vi lascia impressa. Questo è uno de' caratteri più propri dello Spirito di Dio. Basti dire, ch'egli è chiamato nelle sagre Scritture per antonomasia il Dio della pace: *Deus pacis sit cum omnibus vobis* (*ad Rom.* 15. 33.): Ed altrove: *Hoc agite; & Deus pacis erit vobiscum* (*ad Philip.* 4. 9.): Anzi Gesù Cristo chiama di propria bocca la pace carattere suo proprio: *pacem meam do vobis: pacem relinquo vobis* (*Joan.* 14. 27.): vi do la pace, cioè quella pace intima, e sincera, ch' è propria solo di me, e non già quella pace fallace, che il mondo dona: *non quomodo mundus dat, ego do vobis*. Aggiunge il Profeta Reale, che parlando Iddio alle anime sante, che si raccolgono interiormente nel loro cuore, dice loro parole di pace. *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus, quoniam loquetur pacem in plebem suam, & super Sanctos suos, & in eos, qui convertuntur ad cor* (*Psalm.* 104. 9.): e che non discende il Signore ad abitare se non che in que' cuori, che sono pieni di pace: *Factus est in pace locus ejus* (*Psalm.* 75. 3.).

95. Si osservi, che volendo l'Apostolo an-

annunziare a' Popoli, a cui indirizzava le sue Epistole, l'abbondanza della divina grazia, unisce sempre con la grazia la pace. Così scrivendo a' Romani, dice: *Gratia vobis & pax a Deo Patre nostro, & Domino Jesu Christo* (*ad Rom.* 1. 7.). Lo stesso annunzio fa a' Corinti, lo stesso a' Galati, agli Efesi, a' Filippesi, a' Colossesi, a' Tessalonicesi, a Timoteo, a Tito, a Filemone. Tanto è inseparabile la pace da quella, per cui opera in noi lo Spirito del Signore. E più chiaramente, parlando di que' preziosi frutti, di cui lo spirito divino arricchisce le anime pure, dice, che uno di questi è la pace: *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax &c.* (*ad Galat.* 5. 22.): lo stesso afferma l'Apostolo S. Giacomo, dicendo nella sua Epistola Cattolica, i frutti di ogni bontà hanno nella pace la loro semenza; *Fructus autem justitiæ in pace seminatur, facientibus pacem* (*Jacob. Apost. cap.* 3. 18.). In somma tanti sono i testi della sacra Scrittura, in cui si dice, che Iddio, operando nell'anima, vi porta pace, che non può negarsi questo carattere allo spirito divino senza incorrere la nota di grande temerità. Se dunque, esaminando il Direttore qualche anima favorita da Dio, troverrà, che dopo le comunicazioni, che riceve nelle sue orazioni, la rimane impressa una pace intima, serena, sincera, e stabile, avrà un gran contrassegno di esser alla visitata da quel Signore, che visitando gli Apostoli dopo la sua Risurrezione, portava loro la pace, *pax vobis*.

§. TERZO.

96. IL secondo carattere è l'Umiltà non affettata, ma sincera. S. Bernardo definisce questa virtù così: *Humilitas est virtus, qua quis verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit* (*S. Bern. de Grad. humili.*): Onde siegue, ch'essa abbia due parti. Una, che appartiene all'intelletto, con cui conosce l'uomo con cognizione verissima, cioè bassissima, qual egli è: e di questa già parlammo nel Capo sesto. L'altra, che appartiene alla volontà, con cui la persona si tratta da quella, che si conosca di essere, voglio dire, si dispregia nel suo cuore, si sottopone agli altri, si confonde, e si annichila ne' suoi affetti, come spiega S. Bonaventura: *Humilitas est ex intuitu propriæ fragilitatis voluntaria mentis inclinatio* (*S. Bonav. in* 6. *prec. Relig. cap.* 110.). Or di questa diciamo, che è uno de' più chiari caratteri, con cui si palesa lo Spirito divino: perchè Iddio si è già dichiarato, che riguarda con occhio di amore tutti quelli, che sono poveri, ed umili di cuore, e pieni di timor santo, e riverenziale: *Ad quem respiciam, nisi ad pauperculum, & contritum spiritu, & trementem sermones meos* (*Jerem.* 5. 19.). Ed in Isaia si protesta, ch'egli abita negli spiriti umili, e ne' cuori dimessi, e contriti, e che loro dà vita: *Hæc dicit excelsus, & sublimis, habitans æternitatem, & sanctum nomen ejus in excelso, & in sancto habitans, & cum contrito, & humili spiritu, ut vivificet spiritum humilium, & ut vivificet cor contritorum* (*Isai.* 57. 15.). Finalmente il Redentore stesso ci assicura, che l'eterno suo Padre comunica i suoi segreti solo a quelli, che si fanno piccoli, che si abbassano, e si sottomettono a tutti ne' loro cuori: *Confiteor tibi, Pater, Domine cæli, & terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus, & prudentibus, & revelasti ea parvulis:* (*Matth.* 11. 25.).

97. S. Bernardo parlando di se stesso, dice così: se vedrò aprirsi il Cielo, dilatare sopra di me il suo seno, e discendere una pioggia di soavissime meditazioni: se mi sentirò aprire la mente ad una intelligenza saporosa delle sagre Scritture, e da luce celeste infuso mi sentirò rivelare gli arcani più reconditi de' divini misteri, crederò che sia meco lo Sposo divino, venuto a visitarmi, e ad arricchirmi con sì preziosi doni: *Si sensero, aperiri mihi sensum, ut intelligam Scripturas, seu sermonem sapientiæ quasi bullire ex intimis, aut infuso lumine desuper revelari mysteria, aut certo expandi mihi quasi quoddam largissimum cæli gremium, & uberiores desursum influere animo meditationum imbres, non ambigo sponsum adesse. Verbi siquidem hæ copiæ sunt, & de plenitudine ejus ista accepimus.* Indi soggiunga al nostro proposito: se poi di vantaggio sentirò infondermi nell'intimo dello spirito una divozione umile, che generi in me odio, e dispregio di ogni vanità, di modo che nè l'abbondanza dalle visit e celesti m'innalzi; allora sì sono sicuro, ch'è meco il divin Padre, e che mi tratta con amore paterno, istillandomi spirito di umiltà: *Quod si pariter infuderit se humilis quædam, & pinguis intimæ aspersionis devotio, ut amor agnitæ veritatis necessarium quoddam odium vanitatis in me generet, & contemptum, ne forte aut scientia inflet, aut frequentia visitationum extollat me: tunc prorsus paterne sentio mecum agi, & Patrono adesse non dubito.* E qui si noti, che 'l Santo in mezzo alle sue rivelazioni, intelligenze, ed altissime contemplazioni

ni non si tenea sicuro, se non le vedeva accompagnate, e quasi suggellate col carattere di una profonda umiltà.

98. All' autorità di un santo Padre aggiungo l'esperienza di una Serafina. Santa Teresa confessa di se, che Iddio non le fece mai favore segnalato, se non quando stava annichilandosi alla vista delle proprie miserie; e ch' egli stesso le suggeriva materia di maggiore umiliazione, acciocchè più profondamente si annientasse nella cognizione di se. Su questa sua esperienza fonda la Santa questa massima di spirito, che Iddio tanto più opera nelle anime, specialmente in tempo di orazione, quanto le scorge coll' umiltà più disposte a ricevere le sue grazie. *Quello, che io ho conosciuto, ed inteso, si è, che tutta questa fabbrica dell' orazione sta fondata sull' umiltà; e che quanto più si abbassa un' anima nell' orazione, tanto più Iddio l' innalza. Non mi ricordo, che mi abbia il Signore fatta grazia molto segnalata di quelle, che dirò appresso, che non sia stata, mentre stava annichilandomi, e confondendomi, in vedermi tanto miserabile, e cattiva: e procurava sua Maestà darmi ad intendere cose, per ajutarmi a conoscermi, che io non l' avrei sapute immaginare.* (*Santa Teresa in vita cap.* 22.). Tanto è vero, che non v'è carattere più chiaro, e più sicuro dello Spirito divino, quanto una vera umiltà, per cui la persona si stimi indegna de' divini favori; essendone priva, non li desideri; ricevendoli, si confonda; si maravigli come Iddio a lei le comparta; ne tema; li nasconda; e solo li palesi al Direttore, costretta dal timore di essere illusa.

99. Ebbe dunque ragione il dotto, e mistico Gersone di assicurare i Direttori con grande asseveranza, che non dubitino di qualunque operazione, la quale sia preceduta, accompagnata, e seguita dalla umiltà, senza mescolamento di alcun contrario: perchè è certo, che proviene da Spirito buono, ed ha Iddio per autore: *Omnis denique nostra interior, exactiorque operatio, si humilitas praecedit, comitatur, & sequatur, si nihil eam periment misceatur (crede mihi) signum habent, quod a Deo sint, aut bono ejus Angelo; nec falleris* (*Gers. tract. de distin. visio. signo* 4.). Sentimento non diverso da quello dell' Abate Antioco, che dà la santa umiltà per segno, non già congetturale, o probabile, ma evidente, che Iddio abita in quel cuore, in cui essa risiede. *Argumentum evidens est, quod quis Spiritum sanctum habeat, si modestus, & quietus sit; si de se quam moderatissime sentiat; si sibi obtemperet ab omni vana cupiditate hujus saeculi, seque ipsum ceteris hominibus multo aestimet inferiorem* (*Abbas Antio. hom.* 105.).

100. Per non isbagliare però in cosa di tanto rilievo, si avverta bene a ciò, che dissi fin dal principio, che l' umiltà, acciocchè sia carattere di vero spirito, non debb' essere affettata, ma sincera. Umiltà affettata si è, il dire di se cose vili, ed abiette, ma non sentirle nel cuore. Umiltà sincera si è, sentir di se bassamente, e secondo quel sentimento sottoporsi schiettamente nel suo animo a tutti, dispregiarsi nel suo cuore e soffrire con pace di essere dagli altri dispregiato. Se poi giungesse la persona ad amare i dispregi, ed a riceverli con piacere, sarebbe giunta a possedere in grado eroico questa virtù. Umiltà affettata si è, il non voler conoscere i doni di Dio, e chiudersi appostatamente gli occhi per non vedergli. Umiltà sincera si è, il conoscere i benefici, e favori, che Iddio ci comparte, ma attribuirgli a lui solo, e dargliene tutta la gloria, senza che ci si attacchi punto di compiacenza, o di vanità; anzi a vista del nostro demerito cavare da' doni stessi di Dio conosciuti, affetti di confusione. Dice l'Apostolo, ch' è proprietà dello Spirito umile di Dio, farci conoscere i doni, che riceviamo dalla sua mano benefica. *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis* (1. *ad Corinth.* 2. 12.). Altrimenti rimanendo noi in un' affettata ignoranza, o scordanza de' divini favori, come potremmo esserglene grati? come dargliene le dovute lodi? come accenderci in corrispondenza di amore? come muoverci a confidenza nella di lui bontà? *Agnosce*, dunque conclude Sant' Agostino, *te (a Deo) habere, & ex te nihil habere, ut nec superbus sis, nec ingratus* (*S. Aug. in Psal.* 85.). Belle parole! Conosci, che i doni gli hai da Dio, che nulla hai da te, acciocchè non sii o superbo per vanità, od ingrato per dimenticanza.

101. Concludo con un insegnamento di santa Teresa, in cui si contiene tutto il sugo di questa dottrina. *Non si curi* (parla dell' anima favorita da Dio col dono della perfetta contemplazione) *di certe sorte di umiltà, che si ritrovano, delle quali penso trattare appresso, parendo ad alcuno umiltà, non intendere, che 'l Signore gli va facendo grazie, e dando doni. Intendiamo bene, come la cosa passa, cioè, che queste grazie Iddio ce le fa senz' alcun merito nostro, e però dimostriamoci grati a sua Maestà; perchè se non conoscia-*

mo

mo di ricevere, non ci desisteremo mai ad amare; ed è cosa certissima; che quanto più ci veggiamo d' esser ricchi, non mancando però di conoscere, che siamo anche poveri, tanto più giovamento ci viene, ed anche più vera umiltà: altrimenti è un avvilirsi, ed un perdimento di animo, se parendoci, che non siamo capaci de' beni grandi, principiando il Signore a darceli, cominciamo noi ad atterrirci col timore di vana gloria (*S. Teresa nella Vita cap.* 10.). Se dunque il Direttore troverà umiltà sincera, e profonda nell' orazione del suo penitente, non ne tema, ancorchè sia elevatissima; e molto meno ne tema, se la scorgerà in ogni sua azione, essendo questa virtù la divisa propria dello Spirito di Dio.

§. QUARTO.

102. IL terzo carattere si è, una ferma fiducia in Dio; ma però appoggiata ad un santo timore di se stesso. Quanto sia propria dello Spirito buono la fiducia in Dio, evidentemente si deduce dall' avere Iddio posto in lei principalmente la forza, e l' efficacia delle nostre orazioni: sicchè quella orazione sola sia potente ad espugnare il suo cuore, a strappargli di mano ogni favore, ch' è fatta con isperanza, e con fede. Egli stesso si è di ciò più volte dichiarato nelle sacre Carte: *Et omnia, quæ petieritis in oratione credentes, accipietis* (*Matth.* 21. 22.); dice Cristo in S. Matteo, che tutto ciò, che chiederemo nell' orazione con fiducia, lo riceveremo con sicurezza. Di nuovo torna a dire, che non vi è cosa, che non sia possibile ad ottenersi da chi può sperare con viva fede. *Si potes credere; omnia possibilia sunt credenti* (*Idem* 9. 22.): Ed aggiunge fino a questa espressione, che se avremo tanto di fiducia, quanto è un grano di senapa, potremo operare strepitosi prodigi, fino a trasferire i monti da un luogo all' altro. *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc illuc; & transibit, & nihil impossibile erit vobis. Idem* (17. 20.). Simili dichiarazioni fece Iddio a favore di questa santa fiducia nel Testamento vecchio: come in Daniele, dicendo, che non sono mai rimasti delusi delle loro speranze, nè mai confusi quelli, che hanno confidato in lui. *Non est confusio confidentibus in te* (*Daniel.* 3. 40.): e ne' Salmi assicurandoci, che basta sperare in lui, per esser libero da ogni male: *quoniam speravit in me, liberabo eum* (*Psal.* 90. 14.): ed in mille altri luoghi, che troppo lungo sarebbe il volerli tutti riferire. Solo voglio osservare, che 'l Redentore, per autenticare questa fede, e per imprimerla altamente nel cuore de' fedeli, facendo grazie miracolose in tempo della sua predicazione, d' ordinario l' attribuiva alla fiducia di chi le ricevea. Così volendo sanare una donna dal flusso di sangue, le disse: *Confide filia; fides tua te salvam fecit* (*Matth.* 9. 22.): Volendo rendere la luce a due ciechi disse loro: *Creditis, quia hoc possum facere vobis? Dicunt ei: utique Domine. Tunc tetigit oculos eorum, dicens, secundum fidem vestram fiat vobis* (*in eod. cap.* 9. 29.). Volendo dar salute ad un Paralitico, prima l' esortò a concepirne ferma fiducia. *Et videns Jesus fidem illorum, dixit Paralytico: confide fili* [*Idem* 9. 2.]. Liberando la figliuola della molto afflitta Cananea dalla invasione de' demonj, ne attribuì la liberazione alla fiducia della sua madre: *O mulier, magna est fides tua: fiat tibi sicut vis* (*Idem* 15. 28.). Sanando il servo del Centurione alla fiducia del suo Padrone diede tutta la gloria di quella guarigione; *Amen dico vobis, non inveni tantam fidem in Israel . . . vade, & sicut credidisti, fiat tibi* (*Idem* 8. 13.). Aprendo gli occhi ad un altro cieco, dissegli, che dalla sua fiducia era stato sanato: *Vade, fides tua te salvum fecit: & confestim vidit, & sequebatur eum in via* (*Marci* 10. 52.). Lascio altri simili avvenimenti, in cui manifestamente si scorge la grande stima, che Iddio fa di questa fede: onde pare, che da essa sola egli si lasci vincere a compartire qualunque grazia, e fino a dispensare dalle leggi più strette, ed inalterabili della natura. Ma se piace tanto a Dio vedere una tal fiducia ferma, e fissa nel cuore de' Fedeli, converrà dire, ch' essa sia tutta conforme al di lui Spirito, anzi che non possa da altri, che da lui instillare ne' nostri cuori un affetto cotanto a lui gradito. E però se 'l Direttore la rinvenga nelle opere, e spezialmente nelle orazioni de' suoi Discepoli, potrà giustamente decidere, ch' essi sieno internamente mossi dallo Spirito del Signore.

103. Si avverta però, che questa confidenza in Dio debbe essere accompagnata da un santo timore di se stesso; altrimenti non sarà retta, ma vana, e forse ardimentosa. Anche i peccatori confidano in Dio, e vanno seco stessi vanamente dicendo: eh che Dio è buono, e misericordioso: non v'è che temere di lui: proseguiamo a peccare. Il che è appunto quella confidenza stolta, di cui parla il Savio ne' Proverbj: *stultus transilit, & confidit* (*Prov.* 14. 16.): l' uomo stolto con-

confida, passa avanti, e siegue a peccare. La confidenza santa è solo in quelli, che sperando in Dio, temono di se stessi, e diffidano delle loro forze. Se mirano la propria debolezza, entrano in un giusto timore? se guardano la bontà di Dio, e le sue promesse, prendono gran coraggio; così accoppiando con bell'innesto una viva fiducia con un santo timore, corrono sicuri l'arringo della Cristiana perfezione: come appunto corre la nave sicura al bramato lido, se sia tenuta bassa dentro le acque dalla savorra, e spinta in poppa dall'aura favorevole. Abbia dunque il Direttore particolare avvertenza, che ne' suoi penitenti non vadano mai disgiunti questi due santi effetti; diffidenza o timore di se, e confidenza in Dio: perchè il timore senza la speranza traligna in pusillanimità: la speranza senza il timore degenera in presunzione, ed in aridezza. Dovechè uniti insieme questi due affetti, conducono l'anima con sicurezza al porto della beata eternità: e però sono uno de' più belli caratteri dello Spirito divino.

§. QUINTO.

104. IL quarto carattere si è una volontà pieghevole. Dissi nel capo sesto ch'è segno di buono spirito un intelletto docile. Qui vi aggiungo una volontà flessibile, perchè non basta per la pruova di uno spirito retto, che si arrenda a credere, se la volontà non si spiega ad operare secondo i dettami di una retta credenza. Questa flessibilità primieramente consiste in una certa prontezza di volontà in arrendersi alle ispirazioni, ed alle chiamate di Dio: virtù propria de' veri seguaci di Cristo, come disse egli stesso, chiamandoli di propria bocca: *omnes docibiles Dei* (*Joan. 6. 45.*): Dice S. Agostino, che quando il divin Padre internamente c'instruisce, e con la sua grazia ci stimola a seguir l'orme del suo Figliuolo, muta il cuore di pietra in cuore di carne, cioè lo rende pieghevole: ed in questo modo forma de' suoi predestinati vasi di misericordia. *Quando Pater intus auditur, & docet, ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum, & dat cor carneum, sicut Propheta prædicante promisit. Sic quippe facit filios promissionis vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam* (*S. Aug. de prædest. Sanct. cap. 8.*).

105. Secondariamente consiste in una certa facilità in eseguire gli altrui consigli, massime se sieno proposti da' Superiori, che stanno in luogo di Dio, e rappresentano la sua Persona. La ragione di questo è manifesta: perchè avendoci Iddio comandato nelle sacre Carte, che obbediamo alla voce de' nostri Superiori, come alla sua, *qui vos audit, me audit* (*Lucæ 10. 16.*) e che prestiamo loro una tale obbedienza, ancorchè sieno temporali: *Servi, obedite Dominis carnalibus cum timore, & tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Domino* (*ad Ephes. 6. 5.*): ed ancorchè sieno di costumi perversi: *Super Cathedram Moysi sederunt Scribæ, & Pharisæi: omnia quæcumque dixerint vobis, facite: secundum opera eorum nolite facere* (*Matth. 23. 2.*): ne siegue, ch' entrando Iddio ad operare in un'anima co' celesti lumi, e sante mozioni, vi debba imprimere una certa pastosità, per cui la renda pieghevole alla obbedienza di chi presiede, e facile ad eseguire i di lui comandi, o consigli. Tanto più che avendo egli stesso amato tanto questa virtù, fino a soggettarsi per amore di essa alla morte infame, e dolorosa di Croce: *factus obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis*; non può non imprimere un simile istinto in quelle volontà, che prende a governare colle sue divine inspirazioni. Nè osta, che i Superiori sieno talvolta o ignoranti, o appassionati, o indiscreti, perchè s'appartiene alla divina Provvidenza supplire in ciò, che mancano i suoi Ministri, qualunque volta non manchino i sudditi in prestar loro la debita soggezione, come nota bene Giovanni Climaco: *Deus non est iniquus, ut animam, quæ per fidem, & simplicitatem ulterius consilio, vel judicio humiliter se subjicit, decipi patiatur* (*Joan. Climac. grado 26.*).

106. Da questa santa flessibilità ne risulta nell'anima una certa santa propensione in aprire a' Superiori spirituali tutt' i segreti del proprio cuore, ed una certa umile soggezione, per cui non solo ella eseguisce i loro ordini, ma teme d'intraprendere senza il loro consiglio alcuna notabile operazione: il che è appunto quell'aforismo di spirito, che tanto inculca Cassiano alle persone divote: *Universa non solum quæ agenda sunt, sed etiam quæ cogitantur, seniorum reservantur examini, ut nihil quis suo judicio credens, illorum per omnia definitionibus acquiescat; & quid bonum, vel malum debeat judicare, eorum traditione cognoscat*: (*Cassian. coll. 2. cap. 10.*). Se dunque troverrà il Direttore ne' suoi Discepoli questa volontà pieghevole alle chiamate di Dio, ed alla voce di chi sta in luogo di Dio, con certa apertura sincera, si rallegri molto nel suo cuore; perchè si è imbattuto in un gran fondo di buono spirito, in cui potrà pre-

sta-

stamente, e senza molta sua fatica piantarvi ogni virtù.

§. SESTO.

107. Il quinto carattere si è, la rettitudine d'intenzione nell'operare. Iddio non muove mai, nè può muovere alcuno ad operare, se non che per fini, che riguardano la sua Gloria: perchè Iddio, dice il Savio, in tutte le opere, che fa fuori di se, ha per fine se stesso. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*; (*Prov.* 16.4.). In oltre è troppo chiaro l'insegnamento di Cristo, che tali sono le nostre operazioni, quali sono i fini, che ei prefiggiamo in mandarle alla luce. Se l'occhio della tua intenzione, dice il Redentore, sarà semplice, o puro, rimirando Iddio solo; i tuoi atti saranno splendidi, luminosi, e divini. Se poi l'occhio della tua intenzione sarà impuro, riguardando fini perversi, o pure difettosi; le tue azioni saranno tenebrose, ed oscure. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*: (*Matth.* 6.22. 23.). Ed a questo volle alludere il Profeta Reale, allorchè disse: *Omnis decor ejus filiæ Regis ab intus*: (*Psal.* 44. 15.) che tutta la bellezza di un'anima debbe assumersi dall'interno, cioè da' fini, da' quali internamente si muove: giacchè da questi prendono tutti gli atti suoi interiori, ed esteriori o l'essere Divini, o l'essere diabolici. Avverta il Direttore, che questo è un carattere principalissimo per lo Discernimento degli Spiriti: perchè un'istessa opera a cagione degli diversi fini muta natura; se sia fatta per vanità, è mondana; se sia fatta per diletto, è carnale; se sia fatta per fini torbidi, ed inquieti, è diabolica; se sia fatta per Iddio, è divina. Quindi s'inferisca, che se una persona cerchi abitualmente nelle sue azioni Iddio solo, brami solamente il suo gusto, il suo piacere, e la sua gloria, porta sempre in fronte un gran carattere di spirito buono.

§. SETTIMO.

108. Sesto carattere si è, la pazienza in quelle cose, che ci tormentano nelle membra del corpo, come i dolori, le pene, e le infermità, ed in quelle, che ci toccano sull'onore, come le persecuzioni, le calunnie, i dispregi; ed anche in quelle, che ci affliggono con la perdita della roba, e de' parenti, degli amici, e di ciò che ci è più caro. Certo è che il sopportare questi travagli con pace, e molto più il bramarli con ardore, è un gran contrassegno di buono spirito, secondo il detto dell'Apostolo Giacomo, che la pazienza è una operazione perfetta: *Patientia autem opus perfectum habet* [*Jacob.* 1. 4.]: e secondo l'altro insegnamento dell'Apostolo, che la pazienza ci è necessaria per l'acquisto dell'eterna salute: *Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissionem*: [*ad Hebræos* 10. 36.]. E se brama il Direttore risaperne la ragione, eccola in pronto. La pazienza, se non sia una simulazione de' risentimenti del cuore, ed una mera apparenza di virtù, ma virtù vera, radicata nell'intimo dell'anima, non può nascere dallo spirito mondano, che ama l'onore, e non può soffrire gli oltraggi; nè dallo spirito carnale, che ama il corpo, e non può sopportarne le pene, nè dallo spirito diabolico, che c'instilla sempre l'attacco a' beni terreni, e per conseguenza l'insofferenza di ogni loro mancanza; nè dallo spirito umano, che collegato coll'amor proprio [se pur non è lo stesso amor proprio] sempre si risente all'arrivo di quelle cose, che son contrarie alla natura. Dunque resta, che non possa da altri provenire, che dallo Spirito divino. Aggiungo a questo proposito, ch'è anche gran carattere di Spirito retto, e divino la pazienza, la rassegnazione, e la conformità al divino volere nelle aridità, nelle desolazioni, nelle tenebre, e nelle tentazioni, parlando anche di quelle straordinarie, che Iddio suole permettere a certe anime, che vuol portare all'alto della perfezione: perchè le inquietudini, le turbazioni, e l'impazienze, che nascono da questi travagli interni, hanno origine dall'attacco, che l'anima ha preso a certe comunicazioni soavi, e ad una certa pace sensibile, da lei sperimentata per lo passato: nè questo attacco va separato dall'amor proprio confederato con lo spirito umano, che cerca sempre ciò che piace a lui, e non quel che piace a Dio. Nè giova addurre per iscusa di queste inquietudini, ed intoleranze interne, il sembrare all'anima di essere abbandonata da Dio, di cui non sente più la presenza: perchè Iddio, quanto è da se tra le desolazioni non abbandona mai l'anima: solo le toglie certe sensibilità dilettevoli, a fine di renderla con la conformità, e con la pazienza più forte nello spirito, e più robusta. Onde non può dubitarsi, che una tolleranza quieta, e pacifica in mezzo a' travagli delle aridità sia carattere di buono spirito, tanto più che Iddio

dio

dio istesso ci esorta ad averla, dicendo a queste anime desolate: *confortetur cor tuum, & sustine Dominum*.

109. San Cipriano con molte belle parità dimostra, che lo spirito sodo, e robusto del Cristiano non si prova, se non che nella tolleranza de' travagli. Un piloto, dic' egli, non si conosce, quando il Cielo è sereno, ed il mare giace in placida calma; ma quando il Cielo, ed il mare è tutto posto in tempesta. Un soldato non mostra il suo valore, quando sotto le tende vanta vittorie; ma quando in campo aperto combatte tra mille spade nemiche. Il gloriarsi fuori delle contrarietà, e de' contrasti, è vanto di persona delicata: le sole avversità sostenute coraggiosamente sono la prova della vera virtù. *Gubernator in tempestate dignoscitur, in acie miles probatur. Delicata jactatio est, cum periculum non est: conflictatio in adversis probatio est veritatis*: [*S. Cyprian. lib. de Moral.*]. Un albero, siegue a dire il Santo, che sia profondamente radicato sul suolo, non si muove alle scosse de' venti: una nave che sia fortemente compaginata, e ben corredata, non si apre all'urto delle procelle. Così una virtù ben formata dalla divina grazia, ed altamente radicata nell' anima, non si smuove a' venti delle tribulazioni: non si scioglie in impazienze, nè dà in debolezze tra le tempeste delle persecuzioni. Ventilandosi il grano nell' aja, la paglia è trasportata da ogni aura leggiera; ma non già gli acini di grano, che hanno sostanza, peso, e consistenza. Così al soffiare de' venti de' travagli, o sieno interiori, o esteriori, si conosce chi nell' aja del Signore è paglia leggiera, o grano eletto. Finalmente conchiude coll' esempio di S. Paolo, il quale dopo i naufragi, dopo le flagellazioni, dopo tanti, e sì gravi tormenti, ed afflizioni, non dicea di essere stato vessato, ma perfezionato dalle avversità; e confessava, che quanto erano maggiori le sue afflizioni, tanto più veraci erano le prove del suo spirito. *Arbor, quæ alta radice fundata est, ventis incumbentibus, non movetur: & navis, quæ forti compagine solidata est, pulsatur ictibus, nec foratur: & quando area fruges terit, ventos grana fortia, & robusta contemnunt; inanes paleæ, flatu portante, rapiuntur. Sic & Apostolus Paulus, post naufragia, post flagella, post carnis, & corporis multa, & gravia tormenta, non vexari, sed emendari se dicit in adversis, ut dum gravius affligitur, verius comprobetur*.

110. Ma Tertulliano passa più avanti, ed arriva a dire, che agli stessi Farisei la sola pazienza straordinariissima del Redentore, non veduta mai in altro uomo, con cui soffriva egli intrepidamente tanti oltraggi, tante contumelie, e tante pene, potea bastare per intendere, che non era un puro uomo, ma un Uomo Dio. *Qui in hominis figura proposuerat latere, nihil de impatientia hominis imitatus est. Hinc vel maxime Pharisæi Dominum agnoscere debuistis. Patientiam hujusmodi nemo hominum perpetraret*: (*Tertull. lib. 6. de Patient. cap. 3.*). Ma se la pazienza, ch' era in Cristo, potea bastare per intendere, ch' esso era Dio; la pazienza ch' è in quelli, che l'imitano nel patire, potrà anche bastare per conoscere, che in essi è il vero Spirito di Dio.

111. Avverta però il Direttore, che questa pazienza non in tutti si trova con un istesso grado di perfezione. I Principianti al primo incontro di dette tribulazioni sogliono sentirle al vivo. I Proficienti, che hanno le passioni più domate, e l'amor proprio più mortificato, le senton meno: ma pure e gli uni, e gli altri si soggettano al divino volere, e si adattano alla loro Croce. I perfetti però, che hanno già trionfato delle loro inclinazioni scorrette, vanno loro incontro con allegrezza, e l' abbracciano con amore, e con gaudio, come gli Apostoli, che ritornavano con giubilo dal Concilio, in cui aveano ricevute contumelie, ed onte: *Ibant gaudentes a conspectu Concilii; quia digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati* (*Act. 5. 41.*). In qualunque grado però si possegga questa virtù, sempre è dono di Dio, che con la sua grazia la produce nelle nostre anime.

§. OTTAVO.

112. Il settimo carattere si è la mortificazione volontaria del proprio interno. Non si può recare in dubbio, che questo sia un bel carattere dello Spirito divino; perchè ce l'ha detto il Redentore di propria bocca: *Qui vult venire post me, abneget semetipsum* (*Matth. 16. 24.*). Ecco la divisa de' seguaci di Cristo, che hanno lo spirito di Cristo: annegare se stessi, contraddire alle proprie voglie, abbattere le proprie passioni, *Regnum Cælorum vim patitur, & violenti rapiunt illud* (*Idem 11. 12.*). Quali sono i generosi soldati del Redentore, che conquistano il suo Celeste Regno? I mortificati, che hanno forza, che fan violenza a se stessi. *Nisi granum frumenti mortuum fuerit, ipsum solum manet: si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*: acciocchè un grano di fru-

frumento produca frutto, bisogna che muoja sepolto in terra: così acciocchè produca l'uomo frutti di vita eterna, conviene, che muoja a se stesso coll' esercizio di una indefessa mortificazione.

114. E qui vanno a ferire le parole che seguono: *qui amat animam suam perdet eam; & qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam*: (*eod. cap.* 8. 25.). Nè vol già significare con questo il divino Maestro, che per odio a noi stessi abbiamo a darci morte con le proprie mani; ma bensì che abbiamo a dar morte a' nostri malnati appetiti, ed alle nostre prave inclinazioni, facendo loro guerra con una incessante annegazione. Questo, come nota bene S. Gian-Crisostomo, è propriamente odiar se stesso: perchè siccome non possiamo mirare il volto, e nè pure udir la voce di quelli, che odiamo a morte, ma rivolgiamo da essi dispettosamente lo sguardo: così odiando noi stessi, dobbiamo con violenza rivolgere l'animo mal inclinato da quelle cose, che non piacciono a Dio: il che è lo stesso, che mortificarlo potentemente. *Amat animam in hoc mundo, qui desideria ejus inconvenientia facit; odit autem, qui non cedit ei noxia cupienti. Dixit vero, odit: sicut enim eorum qui odio habentur, nec vocem quidem audire sustinemus, ita animam contraria Dei volentem cum vehementia avertere oportet*. (*S. Joan. Chrys. in Textu Joan.*

114. Quindi inferisce divinamente Cornelio a Lapide, che l'annegazione di se stesso è la base, ed il fondamento, su cui si appoggia tutta la fabbrica della vita Cristiana: questa è la radice, da cui pullula ogni virtù: questa è la fonte, da cui scaturisce ogni perfezione. E però chi brama divenir perfetto nella scuola di Cristo, questa Dottrina di mortificazione continua debbe aver sempre avanti gli occhi, e con questa regolare le sue azioni; ed in tal modo diverrà vero discepolo o imitatore fedele del Redentore. *Hæc Christi sententia est, axioma, basis, fundamentum, & compendium vitæ Christianæ. Ipsa enim est radix, & principium virtutum omnium, quæ ex illa, perinde ac conclusiones ex præmissis, eliciuntur. Qui ergo in schola Christi, doctus, eximius, & perfectus evadere cupit, hanc assidue ruminet, expendat, voluntati imprimat, & opere exequatur, ut omnes suas actiones illi, quasi lydio lapide adaptet, adæquet, & conformet: ita verus, & singularis Christi Discipulus, assecla & imitator evadet* (*Cornel. a Lapide in tex. Joan.*). Tanto è vero, che lo Spirito d'interna mortificazione è inseparabile dallo Spirito di Gesù Cristo,

§. NONO.

115. Ottavo carattere si è, la sincerità, la veridicità, e la semplicità, virtù, che sogliono andare unite. Iddio è la prima verità, e però non può infondere in quei cuori, in cui risiede, se non che spirito di verità, e di schiettezza. In oltre si è dichiarato lo stesso Dio, ch'egli parla alle persone semplici: *& cum simplicibus sermocinatio ejus* (*Prov.* 3. 32.): cioè illumina quelle menti, che procedono semplicemente senza doppiezze, senza finzioni, e senza frodi, come spiega S. Gregorio: *quia de supernis mysteriis illorum mentes radio suæ visitationis illuminat, quos nulla umbra duplicitatis obscurat*. (*S. Gregor. Past. par.* 3. *admo.* 12.). E più espressamente al nostro proposito dice lo stesso santo Dottore, che la sapienza de' Giusti, in cui formalmente consiste lo spirito vero del Signore, ha di proprio non finger mai, ma palesare con sincerità i sentimenti del cuore: amare sempre il vero, e fuggire ogni ombra di falsità. *Sapientia Justorum est, nil per ostentationem fingere, sensum verbis aperire, vera, ut sunt diligere, falsa devitare* (*Idem Moral. lib.* 10. *cap.* 16.). Se però la semplicità, e la schiettezza nasca non da natura, ma da virtù, come suole accadere nelle persone di mente aperta, e d'indole sagace, è un gran segno di buono spirito. Onde di questi ancora può dirsi, che sieno quegli uomini piccioli su gli occhi del mondo, ma grandi su gli occhi di Dio, a' quali svela il Signore i suoi segreti: *abscondisti hæc a sapientibus, & prudentibus; & revelasti ea parvulis* (*Matth.* 11. 25.).

§. DECIMO.

116. Il nono carattere si è, la libertà di spirito. Per questo non v'è bisogno di prova: perchè lo dice San Paolo a chiare note. *Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas* (2. *ad Corint.* 10. 17.); ov'è la libertà dello spirito, ivi si trova lo spirito del Signore. Solo vi è bisogno di spiegare, in che consista questa libertà di spirito, che da Dio solo s'ingenera nelle nostre anime. Per libertà di spirito qui intendono alcuni una certa scioltezza di coscienza, ed un certo operare libero, e franco, poco conforme alle leggi della ragione, e della Fede: s'ingannano, perchè questa non dee chiamarsi libertà, ma dissolutezza di spirito. Per capire, cosa sia libertà di spirito, è necessario intendere, cosa sia servitù di spirito: giac-

giacchè questa è una virtù, che in modo speciale riceve luce dal suo contrario. Servitù dunque di spirito altro non è, che una soggezione volontaria dell'anima a qualche vizio, da cui la meschina si lasci predominare. La spiega egregiamente Sant'Ambrogio, interpretando quelle parole del Salmo: *tuus sum ego; salvum me fac*. Non può, dice il santo Dottore, un uomo di mondo dire a Dio: io, Signore, sono tuo; perchè ha molti padroni, che lo tiranneggiano. Si fa avanti la libidine, e gli dice: tu sei mio; perchè brami i piaceri del senso. Viene l'avarizia, e gli dice; tu sei mio; perchè l'oro, e l'argento, a cui vivi attaccato, sono il prezzo, con cui ho comprata la tua servitù. Gli si presenta avanti il lusso delle vivande, e gli dice: tu sei mio; perchè la sontuosità de' convitti è il prezzo, per cui a me ti desti. Viene l'ambizione, e dice: sei affatto mio: e non sai che agli altri ti ho fatto sovrastare, acciocchè servissi a me? ti ho dato potestà sopra gli altri, acciocchè soggiacessi al mio potere? Vengono gli altri vizj e tutti dicono: tu sei mio. Finalmente conchiude il Santo: ma che schiavo vile, e miserabile è mai quello, che tanti lo pretendono per se, e lo vogliono soggetto al suo dominio: *Non potest dicere sæcularis: tuus sum; plures enim dominus habet. Venit libido, & dicit; meus es; quia ea quæ sunt corporis, concupiscis. Venit avaritia, & dicit: meus es: quia argentum, & aurum, quod habes, servitutis tuæ pretium est. Venit luxuria, & dicit: meus es: quia unius diei convivium pretium tuæ vitæ est. Venit ambitio, plane meus es: nescis, quod ideo imperare aliis te feci, ut mihi ipse servires; nescis, quod ideo potestatem in te contuli, ut meæ te subjicerem potestati? Veniunt omnia vitia, & singula dicunt: meus es. Quem tanti competunt quam vile mancipium est* (*S. Ambros. in Psal.* 118. *serm.* 12.)?

117. Ecco dichiarata la servitù dello spirito: ed ecco anche spiegate la libertà dello spirito: la quale consiste in esser libero dal predominio de' vizj, di cui è schiavo, chi si lascia da essi signoreggiare. Bisogna però notare, che questa libertà di spirito non è una virtù indivisibile; ma può crescere in gradi di ulteriore perfezione. Può alcuno esser libero da' vizj, in quanto non consente a' loro movimenti: e questo non eccede l'infimo grado. Può esser libero anche da' muovimenti de' vizj, dalle loro prave inclinazioni, in modo almeno che le senta di rado, le senta insorgere leggiere, e le reprima con molta facilità: e questo è un grado superiore. Può esser libero da ogni attacco alle cose terrene, ed oneste: e questo è grado più alto. Può essere anche libero da ogni attacco a' doni di Dio: e questo è il più sublime grado di libertà spirituale. Chi possiede questa virtù in grado perfetto, ha l'animo libero da tutte le afflizioni, sollecitudini, ansietà; ed è sempre disposto, e pronto a conformarsi in tutto ciò, che gli accada, al divino volere; poco si rallegra de' beni terreni, e poco si rattrista della loro mancanza, e se sente alcuna volta qualche moto di dispiacere, presto si tranquilla in Dio; ed entrando dentro di se, ove le cose son ben composte, presto si rasserena. In somma di questi si verifica il detto dello Spirito Santo, che qualunque cosa accade all'uomo giusto, non ha forza di contristarlo. *Non contristabit justum quidquid acciderit ei* (*Prov.* 12.21.). Questi tali ricevono volentieri le consolazioni, e le visite del Signore; e ne soffrono con pace la privazione. Fanno le loro Orazioni, le loro Comunioni, le loro penitenze, e tutti gli altri Esercizj di spirito; ma li lasciano coll'istessa facilità, quando o la carità, o la necessità, o l'obbedienza lo richiegga. In somma hanno rotta la catena di ogni attacco, perciò vivono liberi da ogn' imperfetta sollecitudine, in una placida calma, ed in una dolce serenità. Beati quelli, che giungono a questo stato; perchè hanno un carattere, non solo di buono spirito, ma di vera santità.

§. UNDECIMO.

118. IL decimo carattere si è, il desiderio della imitazione di Cristo. Questo è il più chiaro segno dello Spirito divino: perchè afferma S. Paolo, che uno non può avere lo Spirito di Dio, ed esser privo dello Spirito di Gesù Cristo. *Vos autem in carne non estis, sed in spiritu, si tamen Spiritus Dei habitet in vobis. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus* (*ad Roman.* 8.8.). E la ragione l'arreca Sant'Anselmo, spiegando l'istesse parole dell'Apostolo; perchè lo Spirito di Dio non è distinto dallo Spirito di Cristo, essendo uno stesso lo Spirito di Dio, e del divino Figliuolo: onde non ci può internamente muovere a cose aliene da quelle, che operò, e c'insegnò il nostro amabilissimo Redentore. *Spiritum Dei dixerat, & Spiritum Christi subjunxit: quia non sunt duo Spiritus sancti tamquam singulorum, unus Patris, & alter Filii: sed unus potius Patris, & Filii. Ergo hic Spiritus non ad alium movet, nisi ad id, quod verbo, & exemplo docuit Filius Dei* Chri-

Christus Jesus. An non quærit in nobis hic spiritus, ut simus adoptione, & gratia filii Dei, secundum illum ejusdem Apostoli: quicumque enim Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei? Sed filii Dei numquam erimus, nisi Christum Filium naturalem imitemur. (*S. Ansèlm. in Textu cit.*). Dunque alla imitazione delle virtù di Gesù Cristo, ed alla obbedienza de' suoi insegnamenti altri incitar non ci può, che lo Spirito di Dio.

§. DUODECIMO.

119. L'Undecimo carattere si è, una carità mansueta, benigna, disinteressata, quale la descrive l'Apostolo: *Charitas patiens est, benigna est, charitas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, &c.* (1. *ad Corint.* 13. 4.). S. Agostino fa tanto sicuro uno spirito pieno di sincera carità, che arriva a dire queste parole; ama tu con amore di carità, e fa pur quel, che vuoi; non errerai. Se parli, se taci, se correggi, opera il tutto con interna dilezione: non può essere; se non che buono tutto ciò, che pullula dalla radice di un'intima carità. *Dilige & fac, quod vis: sive taceas, dilectione taceas: sive clames, dilectione clames, sive emendes, dilectione emendes: sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis; non potest de isto radice nisi bonum existere* (*S. August. in Epist.* 1. *S. Joan. tract.* 7.). Bella espressione è questa, ed insieme bella prova a favore di uno spirito caritatevole. Lascio altri caratteri, perchè questi possono bastare al Direttore per giudicare rettamente di qualunque moto interiore, o esteriore dell'animo, e per decidere se abbia da Dio l'origine.

CAPO IX.

Caratteri dello spirito diabolico circa i moti, e atti della volontà, affatto opposti a' caratteri dello Spirito di Dio.

§. PRIMO.

120. IN *spirituali certamine*, dice S. Lorenzo Giustiniano, *diaboli non ignorare astutias plurimum proficit ad salutem. Cæco namque in stadio sudanti nulla adipiscendæ coronæ ingeritur spes, si cum vidente pugnare contingat. Opportune quippe bellatoribus donatur a Christo, ut interiori mentis intuitu spirituales ad capiendum animas percipiant laqueos. Si enim iis, qui vident, evadendi magnus labor incumbit, lumine quicumque carebit, quomodo insidias deteget* (*S. Laur. Just. de inter conflit. cap.* 11.)? Molto, dice il Santo conferisce al conseguimento della eterna salute, non ignorare le astuzie del nemico infernale; ma bisogna aver lume nella mente per iscuoprirle. Lo spiega con la parità di un Cieco, che venga a singolar tenzone con un nemico, che abbia la luce chiara, e viva negli occhi: e come dice egli, può sperare costui di riportare vittoria? E come potrà un soldato di Cristo vincere il demonio suo capital nemico, che ha cent' occhi per ingannarlo, se'l suo divin Capitano non gli rischiara la vista interiore della mente, per iscuoprire i suoi inganni? Anche chi ha buona vista, stenta a schermirsi dalle sue frodi: come dunque potrà difendersene chi non ha luce per rimirarle? A fine dunque che il Lettore non isbagli nella condotta pe' suoi penitenti, se egli è Direttore delle anime; e se tale non è, non erri nel proprio regolamento; voglio quì dargli alcuni lumi, per conoscere le arti fraudolenti, con cui opera nelle nostre volontà il demonio. Nel passato Capitolo diedi alcuni contrassegni delle mozioni divine nella nostra volontà: nel presente esporrò altri contrassegni affatto contrarj per conoscere le mozioni diaboliche nelle stesse volontà. Così gli uni posti al confronto degli altri, saranno più discernibili, come il nero posto a fronte del bianco.

§. SECONDO.

121. PRimo carattere dello spirito diabolico circa gli atti della volontà si è, l'inquietudine, la turbazione, e la torbidezza, affetti diametralmente opposti alla pace, che dona Iddio: perchè dice chiaramente il Grisostomo di sopra citato, che *demonis proprium est perturbationem, furorem, & multam caliginem immittere* (*S. Jo: Chrysost. hom.* 29. *in* 2. *ad Corinth.*). Ed in realtà, s'egli ci tenta apertamente, sveglia dentro di noi o affetti di odj, di sdegni, di rabbie, d'invidie, passioni tutte torbide, ed inquiete; o pure desta nelle anime desiderj di piaceri, di diletti, di ricchezze, di onori: cose tutte, che allettano con una bella apparenza; ma non possedute ci affliggono, e possedute, c'inquietano in mille guise; come appunto le rose, che ci rapiscono con la vista, ma prese in mano ci pungono con le loro spine. Perciò S. Gregorio spiegando quel detto del santo Giobbe: *halitus ejus prunas ardere facit* (*Job.* 41. 12.): dice, che 'l demonio coll' alito delle sue suggestioni

ni accende in noi il fuoco degli appetiti, che non lasciano mai l'animo quieto. *Quid enim prunas nisi succensas in terrenis concupiscentiis, reproborum hominum mentes appellat? ardes enim, cum quodlibet temporale appetunt: quia nimirum erunt desideria, quæ quietum, & integrum esse animum non permittunt. Toties enim Leviathan halitus prunas accendit, quoties ejus occulta suggestio humanas mentes ad delectationes illicitas pertrahit* (*S. Greg.* 33. *Moral. cap.* 28.

122. Se poi viene il demonio copertamente a tradirci con buoni affetti, e con pensieri all'apparenza divoti, benchè rechi allora nel principio qualche dilettazione, alla fine lascia sempre l'anima turbata, ed inquieta. Anzi uno de' segni, che danno i Santi, ed i Maestri di spirito, per conoscere, se le apparizioni di Cristo, e de' Santi sono diaboliche, è appunto questo: vedere se nel principio recano qualche diletto sensibile, e poi sul fine lasciano l'anima con agitazione, e turbazione. *Quando ergo apparitio*, dice il Padre Alvarez de Paz, *animam inquietam, & perturbatam relinquit, ita ut quasi inter tribulos, & spinas se esse videatur, potius a diabolo procurata, quam a Deo benigne data censenda est* (*Alv. de Paz. tom.* 3. *lib.* 5. §. 4. *cap.* 9.). Possono bene applicarsi a' nostri nemici quelle parole del Profeta Reale: *molliti sunt sermones ejus super oleum, & ipsi sunt jacula* (*Psal.* 54. 22.). Le parole, ed ogni altra illusione de' demonj entrano nelle anime nostre più mollemente dell'olio; ma in realtà sono dardi, che finalmente la pungono con mille inquietudini, e la lasciano addolorata, e mesta. Si stabilisca dunque sicuramente il Direttore questa massima di Discrezione, che spirito, il quale inquieta, agita, turba, intorbida, e mette l'anima sossopra, è spirito del demonio.

§. TERZO.

123. SEcondo carattere di spirito diabolico si è, o una manifesta superbia, o una falsa umiltà; ma non mai l'umiltà vera, che dona Iddio. Se 'l demonio se ne viene senza maschera, essendo padre della superbia, non può suscitare ne' nostri cuori altri affetti, che di vanagloria, d'ensiaggioni, e di compiacenze superbe; nè altri desiderj può risvegliare in noi, che di onori, di glorie, di posti, di preeminenze, e di dignità. Così dice San Gregorio: *Nihil aliud diabolus mentes sibi subditas docet, quam celsitudinis culmen appetere, cuncta æqualia mentis tumore transcendere, societatem omnium hominum alta elatione transire, ac sese contra potentiam Conditoris erigere, siquidem iniquitatem in excelso locuti sunt* [*S. Greg. lib.* 34. *Moral. cap.* 16.].

124. Anzi se mai accada, che 'l nemico s'introduca nelle cose spirituali per ingannare qualche persona incauta, subito si fa conoscere per quello, ch'egli è, infondendo spirito di vanità, e di gonfiezza, onde quello si empia di vane compiacenze, abbia gli altri in dispregio, e se stesso in molta stima. Se poi gli venga fatto d'instillare nel cuore questo suo spirito perverso, n'entra in pieno possesso, e fa di lui ciò, che più gli aggrada. Così insegna Giovanni Gersone, e la sperienza tutto il dì lo dimostra. *Fictus Angelus*, dice egli, *primo seminat tumoris spiritum, & impellit ipsum, ut ambulare cupiat in magnis, ut sit placens, & sapiens in semetipso in oculis suis: quo obtento, jam illudit, & adulatur, impellit, & deludit, quemadmodum voluerit* (*Gerson. in centiloq. de impulf. dec.*). Sebbene facendosi il demonio vedere sotto queste sembianze altiere, e vane, è meno pericoloso; perchè è facile raffigurarlo per quel, ch'egli è.

125. E' più da temersi, quando viene mascherato sotto le divise di una falsa umiltà: perchè non essendo allora conosciuto il traditore, trova ricetto. Questo accade, quando egli ci suggerisce alla memoria i peccati passati, o le imperfezioni presenti, e ci fa vedere la perdizione, in cui siamo stati, o il misero stato, in cui ancor ci troviamo: ma opera tutto questo con una luce maligna, la quale altro effetto non produce, che sollevare l'anima, metterla tutta in rivolta, riempirla di afflizioni, d'inquietudini, di amarezze, di turbazioni, di sgomento, di pusillanimità, ed alle volte di profonda malinconia. Intanto l'anima incauta non si difende punto da questi pensieri: perchè trovandosi co' suoi peccati, e mancamenti avanti gli occhi, in un basso concetto di se, crede di esser piena di umiltà, quando per verità è piena di un veleno d'Inferno. Sentiamo su questo proposito Santa Teresa. *La vera umiltà, benchè l'anima si conosca per cattiva, e dia pena il vedere quello, che siamo; non però viene con sollevazione, nè inquieta il cuore, nè offusca la mente, nè cagiona aridità; anzi consola. Duolsi allora di quanto offese Iddio, e dall'altro canto le dilata il seno a sperare la sua misericordia: ha luce per confonder se stessa, e per lodare Iddio, che tanto l'ha sopportata. Ma in quest'altra umil-*

umiltà, che mette il demonio, non v'è luce per alcun bene: pare, che Iddio metta tutto a fuoco, e sangue: è una invenzione del demonio delle più penose, e sottili, e dissimulate, che ho conosciuto di lui (Santa Teresa nella vita cap. 30.).

126. Si persuada dunque il Direttore, che due umiltà vi sono: una santa, che la dona Iddio; l'altra perversa, che la muove il demonio. La prima è piena di luce soprannaturale, per cui conosce l'anima chiaramente le sue colpe, e le sue miserie; si confonde internamente, e si annichila, ma con quiete: e sente pena: ma dolce, e mai non perde la speranza in Dio. Questo è un balsamo di Paradiso. La seconda umiltà è piena d'una luce infernale, che fa vedere i peccati, ma con un certo cruccio penoso, con turbamento, con inquietezza, con iscoramento, e con diffidenza nella bontà di Dio. Questo è un tossico d'inferno, che se non dà morte all'anima, la rende almeno debole, inferma, ed inabile ad ogni bene. E qui per maggior chiarezza di questa importante dottrina avverta diligentemente il Lettore, che tra l'umiltà Divina, e la diabolica passa questa differenza, che quella va unita con la generosità, questa va congiunta con la pusillanimità. La prima, è vero, che umilia, e talvolta annichila l'anima a vista del suo niente, e de' suoi peccati: ma nel tempo stesso la solleva con la fiducia in Dio, la conforta, la corrobora; in oltre è pacifica, è serena, è quieta, è soave: onde quella non solo spera il perdono delle sue colpe; ma si fa animo a riparare con la penitenza, e con l'opere buone le sue passate, o presenti cadute; e dall'istesso suo niente prende maggior fiducia per far gran cose in servizio di Dio. La seconda poi con una confusione torbida, ed inquieta, con un timore pieno di angustia, e di affanno, toglie all'anima ogni speranza; la rende vile, e neghittosa, la riempie di diffidenza, di sgomento, di pusillanimità, e di scoramento; le toglie in somma tutte le forze spirituali, onde non possa muoversi, o al più si muova con languidezza all'opere virtuose, e sante. Se accaderà al Direttore di trovare con qualche suo penitente questa umiltà perversa (come pur troppo gli accaderà, e non di rado, specialmente nelle donne, che sono timide, e pusillanime di lor natura) gli apra gli occhi, gli faccia intendere lo spirito diabolico, da cui è dominato, e lo riduca sulla buona strada co' mezzi, che ora proporrò.

§. QUARTO.

127. Il terzo carattere si è, la disperazione, o la diffidenza, o la vana sicurezza, ma non mai la vera confidenza in Dio. Sa il demonio, dice S. Gian Grisostomo, che la fiducia è quella bella catena, che ci trae al Paradiso: perchè con questo santo affetto prendiamo animo grande, e ci solleviamo a Dio; perciò dopo fatti i peccati, ci mette affetti, e pensieri più gravi del piombo, per cui si sforza di tirarci alla disperazione, ch'è l'estremo di tutt'i mali. *Quæ cum agnovit versipellis, idest spei in Deum necessitatem, atque præstantiam, posteaquam ipsi nos conscientia malorum operum oneravimus, tunc ille perversus ingerit cogitationem omni plumbo graviorem, quæ vergimus ad extremam salutis desperationem: qua semel suscepta, continuo deprimimur pondere, & emissa catena illa (scilicet fiducia, qua in cælum attollebamur) delabimur in ultima malorum (S. Joann. Chrysost. ad Theod. lapsum).*

128. Ma perchè vede, che rare volte gli riesce di precipitare le anime fedeli nell'abisso quasi irreparabile della disperazione; che fa il maligno? procura almeno di farle cadere in una certa diffidenza, per cui se non disperano, certamente non sperano; e s'industria con grande spirito di tenervele stabilmente abbattute; acciocchè divenute a poco a poco languide, e neghittose, non abbiano più vigore di operare alcun bene. Ma ciò ch'è peggio, opera tutto questo il demonio con un'arte sì maliziosa, e coperta, che arriva a persuader loro, esser cosa giusta, e ragionevole, lo starsene così giacendo in quell'abbattimento di spirito; perchè dopo aver loro con quella falsa umiltà, di cui ora ragionava, rappresentate le passate debolezze, o pure le quotidiane mancanze, suggerisce altri pensieri, che hanno apparenza di vero, cioè: ch'è grande la bontà di Dio; ma ch'esse si oppongono con la loro malizia alle opere della divina grazia: che Iddio è pronto a porger loro ogni ajuto; ma ch'esse non lo meritano: e finalmente, che tutto il male non vien da Dio, ma da loro: onde elleno convinte da queste, ed altre simili apparenti ragioni, se ne rimangono costernate in braccio alle loro diffidenze. Queste è una delle più maliziose astuzie, con cui il nemico infernale ritarda ad una gran parte delle persone divote il loro profitto spirituale; e specialmente alle donne, ch'essendo timide di lor natura, so-

no facili a dare in questi sgomenti. Cadute poi in questa fossa, ivi restano avvilite, senza poter più dare un passo nella via della perfezione. Prego per tanto i Direttori ad invigilare con molta cura sopra i loro penitenti, acciocchè non diano mai in questa rete; ed entrandoci dentro alcuna volta, di farli presto avvertiti dell' inganno. Dicano loro francamente, che spirito di diffidenza non è, nè può essere Spirito di Dio; ma sempre è spirito diabolico. Insegnino loro a confondersi, ed umiliarsi con pace per le loro colpe; ma ad innalzarsi poi subito a Dio con una forte, e viva speranza, riflettendo, che la Divina misericordia supera con eccesso infinito la malizia, ed il numero de' loro peccati. Suggeriscano loro alcuni atti da farsi quando il demonio le assale con diffidenza, e pusillanimità, dicendo a Dio con S. Paolo: *Deus est qui justificat; quis est qui condemnet* (*ad Rom.* 8. 34.)? Iddio è pronto a perdonarmi: chi dunque potrà condannarmi. O pure con Isaia: *Juxta est qui justificat me, quis contradicet mihi? Ecce Dominus meus auxiliator meus, quis est qui condemnet me* (*Isai.* 50. 8. 9.)? Iddio, che vuol donarmi la sua grazia, sta appresso me: chi dunque potrà essermi contrario con un tale difensore al fianco? Iddio è in mio ajuto: chi potrà dunque fulminare contra di me sentenza di dannazione? Animato da queste coraggiose parole, entri poi in grande speranza, e vada ripetendo con Giobbe: *Etiamsi occiderit me, in ipso sperabo* (*Job.* 13. 15.): ancorchè mi voleste morto, Signore, tanto vorrei sperare salute da voi. Vi ho fatti gran torti, è vero: ma questo di diffidare della vostra somma bontà, non ve'l farò mai. Se mi vedessi sull' orlo dell' inferno già già vicino a cadervi, non lascerei di sperare in voi. Finalmente ordini loro, che continuino a replicare questi, o simili atti di speranza, finchè non si sentano slargato il cuore. In oltre per chiudere ogni adito alle suggestioni dell' avversario, gioverà molto imporre loro, che dopo aver commesso qualche mancamento, o peccato, si pentino subito, e si umiliino avanti a Dio: e poi si gettino nel seno della divina bontà, e quivi dilatino il cuore con una santa fiducia, prima che venga a ristringerlo il demonio co' suoi vili sgomenti. Fatto questo, seguano a servire Iddio con allegrezza, con pace, e con santa libertà.

129. Si noti però, che tutto questo, che ho detto circa lo spirito della disperazione, e della diffidenza, accade dopo fatto il peccato, come accenna anche il sopraccitato santo Dottore. Ma prima di peccare mette il nemico un altro spirito affatto diverso, ma non meno perverso, ed è lo spirito di una vana, e temeraria sicurezza, con cui rende l'uomo animoso alla colpa. Gli rappresenta in Dio una misericordia quasi stupida, ed insensata, che si lasci offendere impunemente; onde quello deluso da questa stolta persuasione, deponga ogni timore, e prenda animo a lordarsi ne' peccati. A questi tali debba il Direttore rappresentare il gran pericolo, a cui si espongono, di essere abbandonati dalla divina misericordia, se dalla di lei dolcezza prendono ansa ad offenderla. Dee dir loro, che la misericordia di Dio è come il mare, che conduce a porto sicuro i marinari, se questi però si ajutino con le vele, e co' remi: ma se volessero stare oziosi, e con la loro infingardaggine dare occasione al naufragio, sperando, che 'l mare avesse a fare tutto da se, chi non vede che rimarrebbero tutti sommersi? Così appunto Iddio è un mare di misericordia, ed un oceano di bontà. Se noi c' industrieremo, facendo forza a noi stessi, per non trascorrere, e dolendoci de' passati trascorsi; questo mare dolcissimo ci porterà a salvamento nel porto della beata eternità. Ma se noi non ci vorremo ajutare, anzi vorremo esporci a manifesti pericoli di perdizione, lusingandoci, che abbia a fare tutto la divina misericordia; questo mare soavissimo di bontà ci lascerà incorrere in un eterno naufragio. E per restringere in poche parole tutta la presente dottrina, dico, che i Direttori hanno a proccurare, che i penitenti sperino sempre nella bontà di Dio dopo fatto il peccato; e sempre ne temano prima di commetterlo. Così rigetteranno da se lo spirito diabolico di disperazione, e di diffidenza, che siegue alla colpa, e lo spirito di una stolta sicurezza, che la precede.

§. QUINTO.

130. IL quarto carattere si è, la durezza della volontà in arrendersi alla obbedienza de' Superiori. Abbiamo di una tal durezza un grande esempio nel cuor di Faraone. Gli fa Iddio intendere per mezzo del suo ministro Mosè, che lasci in libertà il Popolo Ebreo: ed egli punto non si arrende a' comandi del ministro di Dio. *Induratum est cor Pharaonis*. [*Exod.* 5. & *seq.*]. Fa prova Mosè di ammollire quel cuore duro co' prodigi; ma quello non si piega. Tenta di spezzarlo co' castighi, flagellando in mille guise il suo Regno, e la sua Reggia; ma quello a colpi sì fieri non si riscuote. Parve

ve bensì una volta vinto dal terror de' castighi, mentre s'indusse a concedere al Popolo la bramata licenza; ma tosto diede a conoscere, ch'era più duro che mai, perchè dopo la partenza del Popolo, l'inseguì col suo esercito, lo perseguitò fino alle acque del mar Rosso; nè mai si quietò, finchè non rimase miseramente annegato dentro quelle onde. Pare che un cuore umano non potesse naturalmente essere capace di tanta durezza, se il demonio non vi avesse molto trasfuso del suo spirito protervo. Una simil cosa accade a quei, che sono dominati dallo spirito diabolico: hanno una certa durezza di volontà, per cui o si oppongono apertamente, o almeno con molta difficoltà si arrendono alle persuasioni, a' consigli, a' comandi, ed alle riprensioni de' Ministri di Dio, che o nello spirituale, o nel temporale in luogo di Dio li governano.

131. Nè di ciò punto si maraviglierà il Lettore, se rifletterà a ciò, che dice Cornelio a Lapide, interpretando quelle parole di S. Paolo: *quæ conventio Christi ad Belial* (2. *ad Corinth.* 6. 15.)? Insegna egli, che la parola Belial secondo l'espressione della Lingua santa, significa il diavolo, in quanto è il principe, ed il padre de' disobbedienti; mentre fu il primo ad apostatare, ed a scuotere il giogo della obbedienza, e soggezione dovuta all' Altissimo. E però i disobbedienti, gli apostati, i ribelli, i contumaci sono chiamati figliuoli di Belial, cioè figliuoli del diavolo, per lo spirito recalcitrante, e ribelle, che hanno ricevuto dal loro perfido padre. *Tertio Belial significat diabolum, qui princeps fuit omnis apostasiæ, & inobedientiæ: quique primus apostata, legi, fidei, obedientiæ Dei jugum excussit. Hinc viri, vel filii Belial vocantur apostatæ, quasi dicantur filii diaboli, filii inobedientiæ, rebellionis, impietatis* (*Cornel. a Lapid. in Tex.*): E qui s'intenderà, perchè Samuele sgridando Saulle disobbediente, gli dicesse, che il ripugnare alla obbedienza è peccato quasi eguale alla sceleraggine della idolatria: *quasi peccatum ariolandi est repugnare, & quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere:* perchè è un voltare le spalle a Dio, che alla obbedienza ci stimola co' suoi comandi, per seguire l'interno instinto del demonio, che alla disobbedienza ci spinge col suo spirito superbo, e contumace.

132. Da questo siegue, che lo spirito diabolico non c'inclina mai ad aprire schiettamente a' Superiori, o a' Padri spirituali gl' interni moti della nostr' anima, perchè, come dice lo stesso Cornelio, per iscuoprire le sue frodi, non v'è più sano consiglio (se vogliamo credere a' Padri, a' Santi, ed alla stessa esperienza) che palesare ogni nostro pensiero, ed ogni muovimento del nostro cuore ad un uomo prudente, dotto, e pio, specialmente al Confessore, e soggettarsi al suo consiglio. Ma perchè il demonio non vuole essere scoperto, abborrisce queste aperture di coscienza, instilla nel cuore de' suoi seguaci un certo orrore ad aprirsi, e loro lo vieta con le sue suggestioni. *Dæmon non nisi peccata, errores, dolores suggerit: quem ut detegas, ejusque dolos agnoscas, non sanius (ut Patres, ut Viri sancti, utque ipsa docet experientia) consilium est, quam si tuas cogitationes, & suggestiones Viro prudenti, pio, docto, præsertim Superiori aut Confessario aperias, ejusque judicium sequaris. Sed satanas lucifuga, qui prodi non vult, hoc odit, hoc suis dissuadet, & prohibet* (*Cornel. a Lap. in* 2. *Epist. ad Corinth. cap.* 11. *ver.* 14.).

133. Cassiano dice di più, che teme tanto di questa apertura sincera, che il solo conferire a' Superiori le proprie tentazioni basta, acciocchè cessi dal molestarci; e che altro non vi vuole, acciocchè egli rompa la tela de' suoi inganni, e si ritiri da noi svergognato, e confuso. *Illic namque, ut patefacta noverit, cogitatio maligna marcescit, & antequam discretionis judicium proferatur, serpens teterrimus, velut e tenebroso, ac subterraneo specu protractus ad lucem, & traductus, & quodammodo dehonestatus* (*Cassian. Col.* 2. *cap.* 10.). Riferisce di se l'Abbate Doroteo in uno suo sermone, che in tempo della sua gioventù era talvolta tentato di non aprirsi all' Abate Giovanni suo Direttore, sul supposto, che già sapea la risposta, che ne avrebbe riportata. Egli però non si dava per vinto: ma conoscendo la suggestione del nemico, la rigettava con isdegno, e correndo a' piedi del santo Vecchio, gli svelava sinceramente gli arcani del suo cuore. *Quando eram in Cœnobio exponebam omnia seni Abbati Joanni. Numquam enim præsumebam facere quidquam absque ejus sententia. Accidit aliquando, ut cogitatio mea mihi suggereret: numquid hoc tibi dicturus est Senex? Quid vis ipsi molestus esse? & reponebam cogitationi: anathema sibi, & judicio tuo, & intelligentiæ tuæ, & prudentiæ tuæ, & scientiæ tuæ: quia id, quod nosti, a dæmonibus nosti. Abibam igitur, & Senem interrogabam. Accidit nonnumquam, ut idipsum mihi, quod cogitaveram, responderet. Tum mihi mea suggerebat cogitatio. Quid ergo? Ecce idipsum est, quod dixi. Et reponebam isti cogitationi sed nunc bonum est; nunc a Spiritu sancto est. Nam quod tuum est, malum est, a dæmonibus est* (*Do-*

rot. Serm. 5.):

134. Ed in realtà troverrete, che il demonio trasformato in Angelo di luce esorti alcuno talvolta, fraudolentemente a fare orazione, ed affliggere il corpo con aspre penitenze, a zelare sopra gli altrui difetti, e fino ad obbedire a' proprj Superiori, come accadde a Santa Caterina di Bologna, a cui il demonio apparsole in figura di Gesù Cristo, diede più volte questo santo consiglio, benchè con fine perverso, conforme la relazione, ch'ella stessa ne fa in una sua Opera (*B. Catharina Bonon. in lib. de septem armis*): Ma non troverrete, ch'esortasse mai alcuno ad aprirsi in tutto con sincerità, e con candore a' proprj Direttori: perchè egli ha le proprietà de' traditori, e de' ladri, che di niuna cosa temono più, quanto di essere scoperti. Resti dunque concluso, che durezza di volontà in obbedire, e cupezza in aprirsi a' Padri spirituali è manifestamente spirito diabolico.

§. SESTO.

135. QUinto carattere si è, la mala intenzione nell'operare. Se il demonio tenta ad opere malvage, già non si può dubitare, che ingerisca nella mente di chi opera, mala intenzione: se proccura di corrompere le opere per se stesse buone, ciò fa suggerendo qualche perverso fine, acciocchè abbiamo una bella apparenza di virtù, ma sieno viziose nella sostanza. Così esercitandosi alcuno nell'elemosine, nelle orazioni, negli atti di carità, e di misericordia, e cose simili, gli sveglia nel cuore una certa voglia di comparire con quelle operazioni su gli occhi altrui, e di acquistarsi estimazione, e credito di bontà, od almeno gli mette stima appresso di se stesso, studiandosi, che da tali opere gliene risulti un gran compiacimento, ed un gran concetto di se. Ed in questo modo miseramente l'inganna, facendogli parere virtù ciò, che per la rea intenzione è un vero vizio. A questo volle alludere S. Gregorio, laddove spiegando quelle parole del Santo Giobbe: *cartilago illis quasi laminæ ferreæ* (*Job. 40. 10. 13.*): dice che la cartilagine pare osso, e non è osso; così vi sono alcuni atti viziosi, che sembrano retti, e virtuosi; ma per la pravità della intenzione non son tali. Sotto tali atti si nasconde il nemico per illuderci, facendoci comparire per virtù ciò ch'è vera colpa, e degno di premio ciò, che tal volta è meritevole di eterno gastigo. Ecco le sue parole: *Quid enim per cartilaginem, nisi simulatio ejus* (*hoc est dæmonis*) *accipitur? Cartilago namque ossis ostendit speciem, sed ossis non habet firmitatem. Et sunt nonnulla vitia, quæ ostendunt in se rectitudinis speciem, sed ex pravitatis procedunt infirmitate. Hostis enim malitia tanta se arte palliat, ut plerumque ante deceptæ mentis oculos culpas virtutes fingat; ut inde quisque quasi expectet præmia, unde dignus est æterna invenire tormenta* (*S. Greg. lib. 23. Moral. cap. 17.*).

136. Insegna altrove lo stesso santo Dottore, che quando il demonio non può con le sue perverse intenzioni guastare qualche nostra opera buona, perchè Iddio ci assiste con la sua grazia; proccura almeno, che la ritrattiamo, o la viziamo, dopo di averla fatta, rimettendola alla mente con ammirazione, con vanagloria, e con vanto. Così ottiene, che oltre il mancamento presente, rimanghiamo un'altra volta privi della divina assistenza, in pena della nostra vanità. *Sæpe malignus Spiritus, ut bona destruat, quibus prius adversari non valuit, ad operantis mentem, post peractam operationem, venit, eam tacitis cogitationibus in quibusdam suis laudibus excutit, ita ut decepta mens admiretur, ipsa, quam sint magna, quæ fecit. Quæ dum per occultum tumorem apud se ipsam extollitur, ejus qui donum tribuit, gratia privetur* (*S. Greg. Moral. lib. 7. Ep. 12. 7.*).

137. Avverta però il Direttore, che tentando il nemico di guastare a' suoi penitenti le opere sante, che van facendo, con suggerir loro fini storti, o di vanità, o di diletto, o di qualche vile guadagno, non dia mai loro per rimedio contra tali tentazioni il tralasciare, o intermettere dette operazioni: perchè questo non sarebbe uno schivare, ma un aderire alle suggestioni del demonio, il quale due mire ha, suscitando queste viziose intenzioni, o che si lascino le opere virtuose, o che si faccino male. Gli ordini più tosto a rettificare, ed a sostituire a' fini bassi, e difettosi, altri fini nobili, e perfetti della gloria, del gusto di Dio, o pure della propria salute, e perfezione. Così opererà con ispirito retto, e con merito; e farà, che restino deluse le trame del nemico infernale.

§. SETTIMO.

138. SEsto carattere si è, l'insofferenza ne' travagli. Questo punto non ha bisogno di molta espressione: perchè ogni un sa, che il demonio non è capace d'ingenerare ne'nostri animi sentimenti di pazienza; anzi è tutto intento a risvegliare affetti d' ira,

ira, e di risentimento. Se accada, che alcuno sia toccato sull'onore con qualche affronto, o perseguitato con mormorazioni, e calunnie; entra egli nella sua fantasia, risveglia la memoria de' torti ricevuti, ne aggrava i motivi, gli avviva con una luce d'Inferno; sicchè una paglia sembri una trave, ed un granello di arena comparisca un monte. Poi s'insinua nel senso interiore, e con la commozione degli umori, e del sangue accende la bile, l'infiamma, solleva nell'animo una nera caligine, che vada ad offuscare la ragione. Turbata poi la ragione, gli fa parere giusto ogni risentimento, lecito ogni trasporto: ed urtandolo internamente, e concitandolo co' moti dell'ira già accesa, lo trasporta ciecamente alla vendetta; e talvolta lo fa correre impetuosamente alle ferite, al sangue. Ecco i caratteri dello spirito demoniaco in tempo di certi travagli, che vanno a pungere il cuore.

139. Veggiamolo in Saulle. Prostrato il gigante Golia, se ne torna David glorioso, e trionfante, portando in mano il capo reciso del suo nemico, quasi trofeo di sì illustre vittoria. Dovunque passa, le donne applaudono con lieti canti alla nobile azione del generoso Combattente, ripetendo a cori pieni: *percussit Saul mille, & David decem millia* [1. *Reg*.17. 7.]. Sente questo canto Saulle, e se ne offende. Prende il demonio questa occasione d'investirlo col suo spirito torbido: entra in lui; *invasit spiritus Dei malus Saul*: gli altera la fantasia: gli fa parere, che tutto il popolo conspiri alle glorie di David, e che già già voglia esaltarlo al trono d'Israele: *Dixitque: dederunt David decem millia, & mihi mille dederunt: quid ei superest, nisi solum Regnum?* Gli desta poi nel cuore un odio mortale verso la sua persona, ed una somma invidia alle sue glorie. Agitato da questo spirito diabolico l'infelice Re, non teme di vibrare una lancia verso l'innocente Giovane, mentre si trattiene placidamente cantando nella sua Regia; e tenta di trucidare colle proprie mani il più valoroso Guerriero del suo Regno, l'Eroe più benemerito della sua Corona. Intanto Gionata suo figliuolo inorridito da tanta barbarie, scorta nel padre, procura di sgombrar la sua mente da tante ombre diaboliche, ed il suo cuore da tanti torbidi affetti, con porgli avanti gli occhi le prodezze di David, la salute da lui recata ad Israelle, la sua innocenza, il suo valore; e con le sue dolci persuasive lo fa tornare a se stesso: sicchè scacciato da se il demonio, comparisce affatto cangiato da quel di prima; e giura di mai più non tramare insidie alla vita, del buon Davide: *Placatus voce Jonathe, juravit: vivit Dominus, quia non occidetur* (*cap*. 24. 6.). Ma che? poco dopo invaso nuovamente dallo spirito del demonio, ripiglia le sue ombre, le sue smanie, le sue furie, e vibra un'altra volta l'asta inverso lui, per dargli morte. *Et factus est spiritus Domini malus in Saul.... nisusque est Saul configere David lancea in pariete*. E qui senza passare più avanti, si osservi nello spirito di Saulle, che veramente era diabolico, verso un nemico innocente, quali sono i caratteri dello spirito del demonio verso un nemico colpevole.

140. Se poi i travagli, da' cui la persona è assalita, sieno i dolori, o l'infermità corporali, sia la perdita della roba, sia la morte de' parenti più stretti, e degli amici più cari, o altri mali, che nascono da cagioni necessarie; molto più il demonio, nemico della sofferenza, la stimolerà alle impazienze, a' lamenti, alle querele, alle smanie, alle disperazioni; e da questi affetti inquieti si conoscerà, che dal suo spirito malvaggio ella è agitata. Anche di questo abbiamo un esempio illustre nelle sagre Carte. Tanto Giobbe, quanto la sua consorte furono tocchi dal flagello di Dio; perchè fu ad amendue comune la morte dolorosa de' figliuoli, comune il diroccamento delle cose, la perdita degli armenti, la occisione de' servi, in somma comuni furono i disastri, e l'estreme miserie, in cui in un subito precipitarono. Contuttociò il santo Giobbe, che possedea lo Spirito retto del Signore, all'improvviso annunzio di tante, e sì infauste novelle, si armò di una invitta pazienza, chinò la testa, e si conformò alla volontà di Dio con quelle belle parole: *Dominus dedit, Dominus abstulit: sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini Benedictum*: (*Job*. 1. 21.). All'opposto la moglie, che diede adito allo spirito diabolico, non solo non soffrì con pazienza tali infortuni, ma incominciò con rabbia infernale ad insultare alla stessa eroica pazienza del suo marito, ripetendogli in faccia quell'empie parole: *benedic Deo, & morere*. Vegga il Direttore in questo paragone i diversi muovimenti, che fanno nel cuor dell'uomo lo spirito di Dio, e del demonio in tempo de' travagli, e delle calamità.

§. OT.

§. OTTAVO.

141. SEttimo carattere, lo sconvolgimento delle passioni. S. Gregorio rassomiglia il demonio al lupo, ch' entrando nell' ovile mette sossopra tutta la greggia. Al suo arrivo tutte le pecorelle sono in moto, ed in costernazione: chi trema, chi bela, chi salta, chi fugge. Così il nemico del genere umano, uscendo delle caverne dell' Inferno, qual lupo furibondo, entra nelle anime, le mette tutte in rivolta: commove le passioni, le agita, le sconcerta, e le pone in tumulto. Uno infiamma coll' ira, un altro accende con la lussuria; questo punge coll' invidia, quello gonfia con la superbia: altri stimola coll' avarizia, ed altri illude con le sue frodi; e con questa ribellione di passioni gli riesce di far strage di anime sventurate. *Sed est alius lupus, qui sine cessatione quotidie non corpora, sed mentes dilaniat, malignus videlicet spiritus, qui caulas fidelium insidians circuit, & mortes animarum quærit.... lupus rapit, & dispergit oves, cum alium ad luxuriam pertrahit, alium ad avaritiam accendit; alium in superbiam erigit, alium per iracundiam dividit; hunc invidia stimulat, illum in fallacia supplantat. Quasi ergo lupus gregem dissipat; cum fidelium populum diabolus per tentationem necat* (*S. Greg. hom. 14. in Evang.*).

142. In un altro luogo spiega il Santo questa comunione di passioni, con cui il demonio pone in isconcerto, ed in confusione le povere anime, con varj esempj, che abbiamo nella sagra Scrittura. Nella mente di alcuno, dic'egli, infonde il perfido la face della superbia, e col fumo di questa passione l'accieca, come fece con Eva, che infligò a disprezzare i comandi del suo Signore. Sollecita un altro cogli stimoli della invidia, come fece con Caino, che indusse con le punture di questo vizio a lordarsi le mani nel sangue del suo fratello. Accende ad altri il cuore in fiamme di libidine, come fece a Salomone, che lo rese con questa passione idolatra delle sue Donne, e de' loro Numi. Espugna alcuni coll' avarizia, come guadagnò Acabbo, che coll' avidità della roba altresì fecelo reo di doppio eccesso. Il demonio in somma soffia tanto ne' nostri cuori, coll' alito pestifero del suo spirito, finchè infiammi passioni nocive, che lo spingano al male. *Alias namque (mentes) superbiæ, alias invidiæ, alias luxuriæ, alias avaritiæ facibus inflammat. Superbiæ quippe facem menti Evæ supposuit, cum hanc ad contemnenda verba Dominicæ jussionis instillavit. Invidiæ quoque flamma Cain animum succendit, cum de accepto fratris sacrificio doluit, & per hoc usque ad fratricidii facinus pervenit. Luxuriæ facibus cor Salomonis excussit, quem tanto mulieribus amore subdidit, ut ipse ad idolorum venerationem deductus, dum carnis delectationem sequeretur, Conditoris reverentiæ oblivisceretur. Avaritiæ quoque igne Acab animum concremavit, cum ad appetendam alienam vineam impatientibus desideriis impulit, & per hoc usque ad reatum homicidii pertraxit. Tanto igitur Leviathan iste halitu in prunis flat, quanto annisu suggestioni occultæ humanas mentes ad illicita inflammat* (*S. Greg. 43. moral. cap. 40.*).

143. Se però vedrà il Direttore, che 'l suo Discepolo sia assalito da passioni torbide, che tendono ad offuscare la ragione, e sì impetuose, che fanno violenza alla volontà per farla cadere; creda, ch' è investito dallo spirito del demonio. E' vero, che tali passioni spesso hanno l' origine dalla natura; ma di ordinario dal demonio ricevono vigore, ed incremento. La natura comincia con movimento più mite: ma il nemico, che sempre veglia a' nostri danni, gli attizza, gli accende, e gli avvalora. Poichè siccome sta sempre Iddio alla porta del nostro cuore picchiando con le sue inspirazioni: *sto ad ostium, & pulso*: (*Apoc. 3. 20.*); così il demonio, a modo di leone furibondo, come dice S. Pietro, va sempre attorno la rocca del nostro cuore, a fine di ritrovare qualche adito, per cui insinuarsi a farne strage: *tamquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret*: (*1. Petri 5. 8.*). Quando poi sente, che in esso vi è commozione di affetti disordinati, entra esso ardimentoso, e con la face della sua suggestione l' infiamma. E se la passione si sollevi in un subito per leggieri motivi, con insolita violenza, ed in modo poco connaturale; vi sarà maggior ragione di credere, che il demonio ne sia l' autore, o almeno il promotore.

§. NONO.

144. OTtavo carattere si è, la doppiezza, la finzione, e la simulazione. Il padre della menzogna non può ingenerare ne' nostri animi quella sincerità, veracità, e semplicità, che comunica Iddio allo spirito de' suoi servi. Troppo sarebbe a se stesso dissimile. Bisogna, che v' ingerisca spirito di bugia, o di doppiezza. La sapienza di questo mondo, dice San Gregorio, consiste in ricoprire con macchine ingannevoli gli affetti del-

del cuore; nascondere con parole artificiose i propri sentimenti; far che il falso apparisca per vero, ed il vero per falso: *Hujus mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum verbis velare; quæ falsa sunt, vera ostendere, quæ vera sunt, falsa demonstrare* (*S. Greg. Mor. lib. 10. cap. 16.*). Questa doppiezza, e finzione biasimevole, siegue a dire il Santo, si stima tanto nel mondo, ch' è oggetto di ammirazione a chi non l'ha; ed è materia di superbia, e di arroganza a chi la possiede: *Hæc nimirum prudentia usu a juvenibus scitur, hæc a pueris pretio discitur: hanc qui sciunt cæteros despiciendo superbiunt; hanc qui nesciunt, subjecti, & timidi in aliis mirantur.* E' vero, che 'l santo Dottore attribuisce questi vizj allo spirito mondano, e torna a ripeterlo più sotto: *Quid enim stultius videtur mundo, quam mentem verbis ostendere, nil callida machinatione simulare?* Ma questo stesso prova, che debbansi imputare anche allo spirito del demonio; mentre questi due spiriti, come già dicemmo, sono confederati a' danni delle nostre anime. In somma spirito doppio, e finto non è mai buono.

§. DECIMO.

145. NOno carattere, si è, l'attacco contrariissimo alla libertà dello spirito. Non solo procura il demonio, che ci attacchiamo con l'affetto a' beni terreni, (giacchè di questo non si può dubitare) ma usa anche ogni sforzo, che prendiamo attacco alle cose spirituali. Perciò vedendoci allontanati dal mondo, e dalle sue vanità, desta tal volta in noi nel tempo della orazione certe tenerezze, e consolazioni sensibili: procura, che ci fermiamo in esse più del dovere, che ce ne prendiamo compiacenza, che in esse collochiamo il nostro affetto; e che torniamo all' orazione, non per dar gusto a Dio, ma a noi; non per cercare il nostro profitto, ma la nostra soddisfazione. Dice bene Giovanni Gersone, che 'l demonio trasfigurato in Angelo di luce pasce le anime incaute di certi cibi delicatissimi, che non sembrano carnali, ma spirituali per la simiglitudine, che hanno con quei cibi divini, che gustano gli eletti nella Mensa del divin Padre: *Filius lucis Angelus pascit aliquando suos familiares cibis delicatissimis, qui non carnales apparent, sed omnino spirituales, & quales comedunt electi filii in Mensa Patris sui Dei* (*Joan. Gerson. in centiloq. de impuls. lib. deca. 9.*). Nè altra mira ha il maligno in dar loro pascolo sì delicato, che lusingargli in quel dolce, acciocchè non vadano avanti nella via dello spirito. Poichè da tali attacchi nascono molte imprudenze, e indiscrezioni di spirito, per cui lasciano alcuni di adempiere le obbligazioni proprie del loro stato, del loro instituto, e del loro impiego; od pure mancano alla carità, od alla obbedienza, per starsene lungamente, e più del dovere in orazione. E poi Iddio stesso non prospera i progressi di queste anime deboli, che cercano se in quel tempo stesso, che dovrebbero cercare lui solo. Sì studii dunque il Direttore di tener le anime libere, e sciolte da qualunque attacco: perchè questo, o sia verso i diletti, e consolazioni terrene, o divine, sempre è difettoso.

§. UNDECIMO.

146. DEcimo carattere si è, l'alienazione da Gesù Cristo, e dalla sua imitazione. Per pruova di questo basta a rammentarsi del gran disamore, che hanno avuto verso la Persona del Redentore i falsi contemplativi, e gli Eretici, ne' quali trionfava lo spirito del demonio: quelli fino a vietarne la meditazione, e cancellarne dalla mente la memoria; questi fino ad impedirne il culto, e la venerazione. Nè ciò rechi maraviglia, perchè essendo il demonio nemico giurato di Cristo, nutrisce affetti, e massime contrariissime alla di lui Persona, alla di lui vita, ed a' di lui insegnamenti; e le instilla nell' anima di quegli, in cui domina col solo spirito malvagio. *Iste* (*Christus*) dice S. Gregorio, *per Prophetam dicit: vita mea inferno appropinquavit:* (*S. Greg. Mor. lib. 34. cap. ult.*) *Ille* (*diabolus*) *dicit: super astra Cœli exaltabo solium meum* . . . (*Psalm. 87. Isai. 14. 13.*) *Iste: cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se equalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens* . . . . (*ad Philip. 2. 8.*) *Ille: ascendam super altitudinem nubium: similis ero Altissimo* . . . (*Isai. 14. 14.*) *Iste ad sputa, ad palmas, ad colaphos, ad spineam coronam, ad crucem, lanceam, atque ad mortem veniens, membra sua admonet; dicens: si quis mihi ministrat, me sequatur.* (*Joan. 12. 26.*) *Diabolus vero nihil aliud mentes sibi subditas docet, quam celsitudinis culmen appetere:* Ecco che le massime del demonio sono in tutto opposte alle massime del Redentore: ed opposti altresì deggiono anche essere gl' istinti, ch' egli sveglia ne' cuori umani. Se dunque troverrà il Direttore persona aliena dalla Umanità santissima di Gesù Cristo, e dalla sua meditazione, ed imitazione, non cre-

creda al di lei spirito, benchè paja loro andar piene di Dio: perchè porta indosso un segno troppo chiaro di diabolica illusione.

§. DUODECIMO.

147. Undecimo carattere si è, la falsa carità, ed il falso zelo. Dice il più volte citato S. Gregorio; che lo zelo falso è pieno d'impazienza, di sdegno, e di superbia. Ma non così lo zelo santo, che nasce dalla radice della carità: questo, benchè mostri al di fuori qualche risentimento necessario alla correzione del delinquente, ritiene però tutta la dolcezza, e compassione al di dentro, e va congiunto con la santa umiltà, per cui stima migliori di se quegli stessi, che giudica degni di correzione. *Ex qua re colligitur, quod vera justitia compassionem habet, falsa justitia dedignationem: quamvis & justi soleant recte peccatoribus dedignari. Sed aliud est, quod agitur typo superbiæ, aliud quod zelo disciplinæ. Dedignantur etenim, sed non dedignantes: desperant, sed non desperantes; persecutionem commovent, sed amantes, qui etsi foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per charitatem servant. . . . Præponunt sibi in animo ipsos plerumque, quos corrigunt: meliores existimant eos quoque, quos judicant* (*S. Gregor. hom.* 34.). Or la prima specie di zelo iracondo, torbido, ed inquieto, che ha per padre la bile, per madre la superbia, è appunto quello, che ingerisce il demonio nel cuore de' suoi seguaci, non già per emendare l'altrui colpe; ma solo per intorbidare la pace, e rompere la carità fraterna. Se però il Direttore troverà o nelle case private, o nelle comunità religiose persona alcuna che sia dominata da questo zelo falso, o indiscreto, perchè si accenda soverchiamente per gli altrui difetti, ne vada in cerca per la casa, li noti con occhio critico, ne mormori a piena bocca co' suoi domestici, ne cerchi rigorosa giustizia, e sia cagione di molte inquietudini, e turbazioni; non gli abbia fede: poichè lo Spirito vero del Signore inclina l'anima a badare a se, non osservare gli altrui mancamenti; scusarli nel proprio cuore; e non potendoli scusare, riferirli con pace a chi presiede, con animo, che si dia loro qualche riparo, e poi se ne dimentica, o se ne ricorda solo per raccomandare a Dio i colpevoli nelle sue orazioni.

§. DECIMOTERZO.

148. Venghiamo ora alla pratica di ciò che dee fare il Direttore, ritrovando ne' suoi penitenti alcuno de' caratteri diabolici, che abbiamo esposti. In tre cose consisterà in tali casi la direzione. 1. Fargli bene intendere la suggestione del demonio: sicchè si persuadino, che le tali, e tali specie, che i tali, e tali muovimenti interni non gli sono suggeriti dalla natura, o inspirati da Dio, ma mossi dal nemico di Dio; acciocchè conoscendo l'avversario, che gli assale, si armino prontamente alla difesa. 2. Che si raccomandino a Dio, e gli chieggano di continuo, e di cuore ajuto contra gli assalti di nemico sì astuto, e sì fiero: altrimenti al primo attacco di suggestione andranno a terra. Ma gli avverta, che non debbono mai stancarsi, nè cessare dalle preghiere; ma perseverare in esse costantemente, finchè continua la battaglia infernale. Percuoti la terra coll'asta, disse Eliseo a Joas Re d'Israele: ed egli la ferì tre volte solo, e si fermò. Allora sdegnato il Profeta, che negligenza è cotesta, dissegli, e quanto perniciosa alla tua gloria? Or sappi, che se tu avessi percosso cinque, o sei, o sette volte il terreno, avresti affatto vinta, e distrutta la Siria tua nemica: laddove ora tre volte solo la vincerai: *Si percussisses quinquies, aut sexies, aut septies, percussisses Syriam usque ad consumptionem: nunc autem tribus vicibus percuties eam*: (4. *Regnum* 13. 19.). Così chiunque segue a battere, ed a picchiare colle preghiere al cuor di Dio, riporta de' suoi nemici compinta vittoria; ma chi si stracca, la riporta solo imperfetta, e dimezza. 3. Che assaliti dal demonio con alcuno di que' pensieri, o mozioni interne, che abbiam di sopra notate, lo rigettino prontamente o con disprezzo, o con atti contrarj, secondo le diverse qualità degl'impulsi rei: altrimenti, essendo lenti, pigri, e deboli alla resistenza, accaderà loro spesso di rimaner perditori con molto danno del proprio spirito. *Venit tibi*, dice S. Agostino, *in mentem nescio quid illicitum, noli ibi tenere mentem tuam, noli consentire. Hoc, quod venit in mentem, caput serpentis est, caput calca, evades cæteros motus. Quid est caput calca? ipsam suggestionem contemne. Sed lucrum suggessit, Magnum tibi lucrum est, magnum aurum est. Si hanc fraudem feceris, dives eris. Caput serpentis est, calca. Quia est, calca contemne quod suggessit* (*S. August. in Psal.* 103. *concione* 4.). Insegni dunque il Direttore

tore a' suoi Discepoli questa prontezza di calcare la testa del serpente infernale con una subita resistenza, e con un vivo ricorso a Dio, qualunque volta quello si affacci o alla loro mente, o al loro cuore per mezzo de' suoi pessimi istinti.

CAPO X.

Si spiegano alcuni istinti di spiriti dubbiosi, ed incerti.

§. PRIMO.

149. SE tutti gl'istinti, e le mozioni interne mostrassero apertamente que' caratteri, che ho dichiarati ne' quattro precedenti Capitoli, facile sarebbe a chicchessia il decidere, quale sia qualunque spirito, se Divino, o diabolico. Ma il male si è, che alcuni muovimenti de' nostri animi non danno segni sì chiari, che non lascino dubbio, e sospetto fondato, se abbiano l'origine da Dio; onde sieno lodevoli, e virtuosi: o la ricevano dal demonio; e perciò sieno difettosi, e biasimevoli. V'è una strada, dice il Savio, che par buona, e pur conduce alla perdizione: *Est via, quæ videtur homini justa, novissima autem ejus deducunt ad mortem* (*Prov.* 14. 12.). Questa via fallace puossi molto bene applicare a certi istinti, che hanno tutta l'apparenza di bene, e pure sono cattivi; perchè sono mossi o dalla natura guasta, o dal demonio invidioso della nostra salute, e portano l'uomo alla morte. Perciò voglio qui porre alcuni di quegli spiriti, che sembrano sospetti; e dare qualche cenno circa il modo, con cui possano da' Direttori discernersi.

§. SECONDO.

150. SPirito, che dopo fatta l'elezione dello stato, aneli ad altro stato, debbe aversi per molto sospetto: perchè vuole l'Apostolo, che ciascuno stia fermo, e costante nella sua vocazione: *Unusquisque, in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat* (*I. ad Corinth.* 7. 20.). Ed aggiunge S. Efrem, che in quello stato, in cui siamo stati chiamati, gettiamo l'ancora, e fermiamo la fune della nostra navicella, se non vogliamo perderci nel pelago procelloso di questa vita: *In quo vocatus es opere, firma anchoras, ac funes, ne in pelagus tua navis impellatur* (*S. Ephrem adhortat.* 4. *tom.* 2.) E però quando alcuno si è legato a qualche stato, non debbe aspirare ad altro stato, benchè sembri, o sia di fatto, più perfetto; ma ha da industriarsi di perfezionarsi in quello, in cui Iddio lo ha posto: perchè siccome molte sono le mansioni nella casa dell' Eterno Padre, secondo il detto di Cristo: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*; così molte sono le strade, che conducono a quelle celesti magioni: e siccome in niuna età sono mancati molti, che per queste diverse vie sono giunti felicemente allo stesso termine della loro beatitudine; così camminandovi con rettitudine, potremo giungervi anche noi. Sei conjugato? vivi con innocenza in mezzo al secolo e sarai salvo. Sei Ecclesiastico? sii esemplare nel Clero, e sarai santo. Sei Religioso? osserva con esattezza quell' Istituto di vita o attiva, o contemplativa, o mista, in cui il Signore ti ha collocato, e sarai perfetto.

151. Così procedea l'Apostolo co' novelli Cristiani della primitiva Chiesa. Camminate, dicea loro, rettamente a norma di quella vocazione, con cui Iddio vi ha chiamati. La vostra vocazione richiede umiltà, mansuetudine, pazienza, carità. Battete queste strade, e giungerete sicuri alla celeste Patria. *Obsecro vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate, & mansuetudine, cum patientia supportantes invicem in charitate* (*ad Ephes.* 4. 1.). Così facea S. Bernardo, che per camminare per la via della perfezione con rettitudine, e sicurezza, rammentava sempre a se stesso la sua vocazione: *Bernarde, ad quid venisti?* Quindi siegue, che certe risoluzioni, benchè sante a primo aspetto, di abbandonare la propria vocazione, per passare ad altro stato o più ritirato, o più austero, o più operativo, o più divoto, di ordinario deggiono attribuirsi o ad incostanza di natura, o ad illusione diabolica.

152. Dissi di ordinario; perchè abbiamo esempj di persone santissime, che da uno stato sono passate ad un altro, in cui si professava maggior perfezione; come dice Sant' Antonio di Padova. Ma bisogna in tali casi esaminare diligentemente, se in questa nuova vocazione vi sono quei caratteri di Spirito buono, che abbiamo dichiarati ne' passati Capitoli, se la persona sia di sua natura volubile: se il nuovo stato sia proporzionato alle forze corporali di tal soggetto; giacchè Iddio anche nelle opere della Grazia suole adattarsi alla natura: se sia conforme alle di lui forze spirituali, senza cui non sarebbe possibile, che una tal mutazione sortisse con vantaggio dello spirito; se pu-

pure non si potesse fondatamente sperare, che tali forze avessero poi a sopraggiungere: se da un tal cangiamento di stato possano nascere sconcerti, ed inconvenienti considerabili, ed altre cose somiglianti, che possono dar lume al Direttore per conoscere la volontà di Dio, e conseguentemente anche il Divino istinto.

§ TERZO.

153. Spirito, ch' è portato a cose insolite, singolari, e non proprie del suo stato, è grandemente dubbioso. Così dubbioso sarebbe lo spirito di un Religioso di vita attiva, o mista, che amasse soverchiamente la solitudine, la ritiratezza, e la contemplazione. Dubbioso altresì lo spirito di un Religioso di vita contemplativa, che volesse attendere alla salute spirituale de' prossimi con la predicazione, e con altre opere proprie della vita attiva. Dubbioso lo spirito di una maritata, che non volesse adattarsi a' suoi impieghi; ma amasse menar vita da monaca nella sua casa: e di un Ammogliato, che volesse, in quanto all'esteriore, vivere da Religioso. Dubbioso sarebbe lo spirito di quel Claustrale, che circa il vestire, circa il cibarsi, e circa le altre sue quotidiane operazioni volesse allontanarsi dalla prescrizione delle sue regole, e dalle consuetudini del suo Monastero. E ciò per molte ragioni. 1. Perchè la Divina Provvidenza, tanto nell'ordine naturale, quanto nel soprannaturale, opera senza violenza, con molta soavità; e però si accomoda allo stato di ciascuno, nè ci suole spirare cose aliene dalla nostra professione. 2. Perchè il demonio, sapendo che le cose nuove, e singolari di ordinario eccitano ammirazione in chi le vede, e vanità in chi le pratica, è molto amico di suggerirle alle menti poco umili, e meno caute, e di allettarnele coll' apparenza di una rara virtù. 3. Perchè la nostra stessa natura superba inclina a quelle cose, che la distinguono tra gli eguali, e la fanno comparir singolare. E però i Santi hanno sempre biasimato queste singolarità: e S. Benedetto le ha bandite da' suoi Monasteri con una regola, o instruzione particolare, prescrivendo a' suoi Monaci per ottavo grado di umiltà, il non far cosa, che discordi dalle loro Regole, e dall' esempio de' loro Maggiori. *Sic nihil agat Monachus, nisi quod communis Monasterii Regula, vel Majorum cohortantur exempla* (*S. Bened. Regula cap. 7.*). Onde nè pure il Direttore dee di legge ordinaria, approvare quest' istinti di cose particolari, ed insolite.

154. Ciò non ostante nè pur dobbiamo correre subito a condannare, o biasimare chi abbia l'uso di praticarle: perchè sappiamo che sono state talvolta praticate ancor da' Santi, che possedeano lo Spirito vero di Dio. Sappiamo, che S. Simone Stilita dimorò per molti anni sulla cima di una colonna esposto giorno, e notte al Sole, a' venti, alle piogge, alle brine, ed a tutte l'intemperie dell' aria, in un tenore di vita molto dissimile dalla vita degli altri Monaci. E' certo, che S. Bernardo professava vita contemplativa in luoghi ermi, e solitarj: e pure esciva tal volta del Chiostro, e della solitudine, e si trattenea lungamente tra' tumulti del secolo, per predicare a' Popoli, per trattare con Principi Ecclesiastici, e secolari, negozj di gran gloria di Dio, e fino per eccitare guerre sagre in benefizio di santa Chiesa. Chi non vede, che intromettersi nel maneggio di pubblici aggiustamenti anche co' Sommi Pontefici, l'essere ambasciatrice de' Papi a' Principi per la spedizione di grandi affari, non sono impieghi proporzionati al sesso, ed allo stato di una divota Verginella? E pure in questi s' impiegò S. Caterina da Siena. Ogni un sa, che S. Maria Maddalena de' Pazzi per cinque anni andò scalza; ed eccettuati i giorni di Domenica, digiunò in pane, ed acqua, non ostante che tali rigori fossero molto singolari nel suo Monastero. Sicchè voglio inferire, che vedendo noi alcuna donna, alcun uomo secolare, od alcun Religioso praticare cose insolite, affatto aliene dal suo stato, o dal suo Istituto, non dobbiamo subito precipitargli addosso una condanna di spirito falso, ed illuso. Ma dobbiamo più tosto esaminare le qualità del di lui spirito, se sia retto, se sia grande, se sia straordinario: se negl' impulsi, ch' egli ha a cose singolari, vi si scorgano tutti que' caratteri, che possono dichiararsi santi, e divini; e sopra tutto, se vi sieno que' due gran caratteri dell'obbedienza, e dell' umiltà: giacchè appunto della obbedienza, quasi di pietra di paragone si servirono quegli antichi Monaci, per discuoprire da quale spirito S. Simone Stilita fosse spinto a menare una vita tanto particolare sulla cima di un sasso. Gli spedirono due messi, con ordine, che scendesse tosto dalla colonna, e si portasse a vivere in comunità con gli altri Monaci. Ma però nel tempo stesso diedero a' messi l'istruzione, che se quegli obbediva prontamente, lo confortassero a rimanere, parendo loro, che questa sola obbedienza potesse essere argomento bastevole a pro-

provare la rettitudine di quello spirito. Ma s' egli avesse ripugnato di soggettarsi ad un tal ordine, ne lo traessero già a viva forza, stimando che potesse questa sola disobbedienza bastare per riputarlo illuso. Così riferisce l' Istorico. *Si virum viderent, propria velilla voluntate, e sublimi vello descendere, statim se opponerent, ac primo proposito inhaerere juberent, nec scopum negligere permitterent. Hac enim ratione id vita institutum nonnisi a Deo procedere arbitrari, non amplius esse, quod de futuris ambigerent* (*In vita S. Simon. Stilitae apud Bolland. die 5. Januar. ex Metaphr. cap.* 4.). Ma egli, ch' era internamente regolato dallo Spirito del Signore, al primo udire la volontà de' suoi Superiori alzò subito il piede per iscender da quella sommità, ed abbandonare la sua diletta colonna: e così meritò di rimanervi, e di continuarvi la sua penitentissima vita. Ecco dunque una chiara prova, ed un segno chiaro per discernere gli spiriti particolari: mettergli al cimento della obbedienza in quelle istesse cose singolari, a cui inclinano.

155. L' altro carattere, che deggiono avere questi spiriti particolari, si è una ben profonda, e radicata umiltà, per cui punto non si commovono alle lodi, ed agli applausi, che sogliono nascere dalle cose insolite. La ragione, a mio parere, è manifesta. Lo spirito, che incita ad intraprendere cose nuove, nè solite a costumarsi dagli altri, se sia mosso dal demonio, o dalla propria natura, inclina sempre a distinguersi tra gli eguali, e ad acquistarsi estimazione, e lode. Se dunque la persona non si risente alle lodi, nè si lascia punto smuovere dal fondo della sua umiltà, segno è, che un tale spirito non è istigato dal Demonio; ma ispirato da Dio Padre degli umili.

156. Si avverta ancora, ch' eleggendo Iddio un' anima per cose non proprie del suo stato, o poco confacevoli all' instituto di vita, che ha abbracciato, suol dare segni speciali della sua volontà. Così giunta Santa Caterina da Siena alla presenza di Gregorio undecimo, per trattar la riconciliazione de' Fiorentini con la santa Chiesa, manifestò al Sommo Pontefice i pensieri, e i desiderj occulti, che nutriva nel cuore, di tornare a Roma, da lui non palesati ad alcuno: e con questo diede Iddio chiaro segno, che la santa Vergine era stata da lui inspirata ad intraprendere quella spedizione, benchè improporzionata alla sua condizione. Così occupandosi S. Bernardo fuori del Chiostro cò' secolari in pubblici, o privati maneggi, faceva ad ogni ora miracoli, con cui il Signore autenticava il suo spirito. Così a Santa Maria Maddalena de' Pazzi enfiavansi le gambe, se si calzava come le altre Religiose sue pari; e svaniva ogni enfiaggione, se andava a piedi nudi, se digiunava pane, ed acqua, riteneva il cibo, e le facea buon prò; ma se prendeva altre vivande, tosto con impeto le rigettava. Conchiudo dunque, che se 'l Direttore, oltre i caratteri di buono spirito, troverrà di più nel suo Discepolo questi segni manifesti del Divino volere, con più ragione potrà approvargli quelle operazioni, a cui si sente inspirato, benchè sieno singolari. Fuori di questi casi straordinarj però, tutto lo studio del Direttore debbe essere, che i suoi penitenti camminino sempre per le vie battute, che sono le più sicure, e le più conformi all' ordine soave della Divina Provvidenza; e perciò, se questi sieno Religiosi, non permetterà loro mai escire de' cancelli del loro Istituto; se sieno secolari, non accorderà loro cose aliene dal loro stato, ricordandosi sempre, che lo spirito amante di novità, di legge ordinaria non è buono.

§. QUARTO.

157. Spirito, che nell' esercizio delle virtù anela a cose straordinarie, spesso è dubbioso. Fin ora ho parlato dello spirito singolare, che tende a far cose insolite, e non proprie del suo stato, benchè queste non sieno grandi, ed eroiche. Ora parlo generalmente di tutti quelli, che nell' esercizio delle virtù agognano allo straordinario: e dico, che questo spirito può essere inspirato da Dio, come da Dio fu mosso Abramo a sagrificare il suo diletto Figliuolo; come nel nuovo Testamento, furono alcune Sante Vergini dallo Spirito Santo incitate a prevenire le violenze de' carnefici, e gettarsi spontaneamente nel fuoco; e come fu inspirato S. Benedetto a ravvolgersi nudo tra le spine, e San Francesco ad immergersi nelle nevi; come fu internamente stimolato un Simon Salò, un Filippo Neri, ed altri a fare in pubblico azioni leggiere, per esser riputati dal popolo privi di senno, e dispregiati come mentecatti; e come altri sono stati spinti da Dio ad instituire nuovi Ordini Religiosi, e ad introdurre nella sua Chiesa nuove fogge di vivere, e cose simili. Ma può anche questo spirito essere insinuato dal demonio; come suole accadere massime a' Principianti, che non avendo ancora acquistate le virtù ordinarie, pensano di poterne già esercitare gli atti più illustri, e più eroici, che vengono riferiti nelle vite de' Santi. Il demonio altro

non pretende con questo, che mettergli in una gran presunzione; perchè se mai gli fortifica d'indurgli ad alcuna di queste azioni straordinarie, fa poi loro parere di aver acquistato le virtù con perfezione, e fa che si pareggino agli stessi Santi.

158. Ciò presupposto, stabilisca il Direttore questa massima, che Iddio con la sua rettissima Provvidenza ha stabilita una strada ordinaria, ed a tutti comune, per cui vuole che andiamo al cielo: ed è quella, per cui hanno camminati i nostri predecessori: di questa ci vieta trascorrere i termini. E se mai accada, che conduca alcuno per altre vie insolite, ciò non fa, se non che con persone di gran virtù, destinate già ad una molto eminente santità. Nell'atto poi di moverle ad operazioni straordinarie dà loro lume sì chiaro della sua volontà, che appena ne possono dubitare essi stessi: in oltre le investe con un affetto fervido, ed efficace, per cui con gran sicurezza, e coraggio quasi ve le rapisce. Io non dico, che sia questo un segno che mai non possa fallare; dico solo, che quando il Direttore trovi in alcun'anima tutto questo, ha fondamento di lasciarla operare cose grandi; perchè probabilmente n'escirà con facilità, e con profitto. Ma alle persone deboli, ed imperfette debbe inculcare l'esercizio delle virtù ordinarie, di cui hanno bisogno, per andare gradatamente alla perfezione; e vietar loro certi atti straordinarj, per cui non sono ancora mature; molto più che, come ho detto, sogliono questi esser loro suggeriti dal demonio, per farle cadere in vanità, ed in presunzione. Si avvertano però due cose: La prima, che a tali persone non si vietano certi semplici desiderj di cose grandi: solo si proibisce loro il desiderio efficace, e l'esecuzione: e si dice, che tutta la loro mira ha da essere nella pratica delle virtù occorrenti. La seconda, che sempre s'intende eccettuato qualche caso molto straordinario, in cui voglia il Signore dare ad un Principiante impulsi, e forze bastevoli per far cose insolite; come fece con Santa Rosa di Viterbo, a cui in età puerile diede spirito, e talento di predicare al popolo, di convertire Eretici, e di abbattere la perfidia con modi molto prodigiosi.

§. QUINTO.

159. Spirito di grandi penitenze esteriori può esser dubbioso. E' certo, che lo spirito di penitenza è Spirito di Dio; perchè ha sempre allignato nel cuore de' Santi, e de' gran Servi del Signore. Ma è certo ancora, che questo spirito è soggetto ad essere adulterato dal demonio, e dallo spirito della vanità. Dice Cristo, che alcuni estenuano la propria faccia co' digiuni per comparir penitenti su gli occhi degli uomini: *Extenuant enim facies suas, ut appareant hominibus jejunantes*. Dice S. Gregorio, che molti affliggono con astinenza il proprio corpo con fine vano di riportare approvazione, e lode da tali asprezze: *Et sunt plerique, qui corpus per abstinentiam affligunt; sed de ipsa sua abstinentia humanos favores expetunt.*

160. Altri fini ancora ha il demonio in persuadere smoderate austerità. Aggravare tanto la persona, che soccomba al peso esorbitante delle fatiche, o delle penalità; onde sia costretta a fermarsi, od a retrocedere dalla strada della perfezione. E però S. Girolamo disapprova questi eccessi, specialmente nella età giovanile: *Displicent mihi in teneris maxime aetatibus longa, & immoderata jejunia, in quibus junguntur hebdomades, oleum in cibo, & poma vetantur. Experimento didici, asellum in via, cum lassus fuerit, diverticula quaerere* (*S. Hieron. Epist. ad Laetam*). Indebolire il cervello con la soverchia sottrazione del cibo, onde divenga inabile la persona all'orazione, allo studio, ed alle funzioni proprie del suo stato. A questo proposito racconta lo stesso S. Girolamo di aver conosciute persone dell'uno, e l'altro sesso per la soverchia astinenza tanto debilitate nella mente, che stavano come attonite, ed insensate, senza sapere ciò, che avessero a fare, o dire, rese affatto inette al servizio di Dio: *Novi ego in utroque sexu per nimiam abstinentiam cerebri sanitatem quibusdam fuisse vexatam, praesertim in his, qui in humentis, & frigidis habitavere cellulis, ita ut nescirent quidquid agerent, quove se verterent, quid loqui, quid tacere deberent* (*Idem Epist. ad Demetr.*).

161. Giovanni Gersone parlando delle tentazioni del demonio, pone tra le altre i digiuni smoderati, i pellegrinaggi troppo lunghi, e faticosi, le applicazioni indiscrete; ed oltre gli effetti pessimi, che abbiamo ora accennati, altri ne numera non meno cattivi, che sono il fine, per cui stimola il nemico a tali esorbitanze. *Hortatur nonnumquam hostis aggredi alta quaedam & difficilia virtutum opera, sicut immoderata jejunia, peregrinationes maximas, vel simile quodcumque: sive ut homo succumbat oneri, nec ullo pacto ipsum ferre valeat: sive ut ex ipso sequatur deterius aliud; puta, ex immoderatione jejunii cerebri vacuitas, melancholia, tristitia vehemens; ex nimia*

nimia peregrinatione grandis impatientia ; ex velle alios eminenter docere , ingens tumor , hæresis, excessivum naturæ gravamen, &c.(*Joan. Gers.tract. de divers.tentat.Diabol.sub initium*). Sicchè non può dubitarsi , che sebbene lo spirito della penitenza , sia inspirato da Dio, quando sia moderata ; possa anche essere instillato dal demonio , quando sia indiscreta ; non perchè ami il nemico la virtù della penitenza , ma perchè ama gli abusi , e i danni corporali , e spirituali , che dalle smoderatezze risultano , come dice San Bernardo, parlando de' digiuni praticati imprudentemente: *Suadet* (Dæmon) *nonnullis singularia jejunia quædam, unde cæteri scandalizentur : non quia jejunium diligat, sed quia scandalo delectetur* (*S.Ben.serm.24. de diver.*) . Non voglio lasciare di riferire a questo proposito ciò , che racconta il Padre Michele Godinez nella sua Mistica Teologia, di aver trovata una persona quanto austera, altrettanto libidinosa , che univa insieme somma penitenza , e somma incontinenza (*Micha. Godinez Theol.Mist.tract.8.cap. 11.*) . Ognun vede , che uno spirito di penitenza sì guasto non poteva essere da altri ingerito , che dal demonio , forse acciocchè appagato da quelle corporali penalità , s' immergesse con più coraggio nelle sue laidezze .

162. Venendo ora alla pratica , osservi il Direttore nelle persone , che si sentono spinte alla macerazione del proprio corpo , se con la penitenza del corpo vegga congiunta la penitenza del cuore ; e se co' digiuni , con le vigilie , co' cilicj , e con le flagellazioni sia unito un pentimento sincero delle proprie colpe , e conseguentemente una umiliazione proporzionata a chi si riconosce reo , e si punisce come colpevole . Noti , se ama più il suo Discepolo quelle penitenze , che si fanno in segreto , e possono nascondersi agli occhi di tutti , o quelle , che si fanno in palese , e non possono celarsi agli occhi di ognuno : se manifesti ad altri , che al suo Padre spirituale , le austerità , in cui si va esercitando : se nell' uso delle sue penitenze proceda senza riflessione , indiscretamente , ed alla cieca , o pure con qualche lume di discrezione ; se le austerità corporali le sieno di ajuto , e di sprone per avvantaggiarsi nelle virtù interne. Quindi potrà arguire , da quale spirito sia egli mosso alla penitenza , se dallo spirito della compunzione , o dalla vanità ; se dal santo odio di se , o da un soverchio amore alla propria riputazione ; in una parola , se da Dio , o dal demonio .

163. Ma quando ancora trovi nel suo Discepolo Spirito retto , e santo , proccuri che proceda colla debita moderazione : perchè , come dice San Gregorio , dobbiamo nella penitenza esterna portarci in modo , che dando morte a' vizj , non uccidiamo il corpo , e non lo rendiamo inabile all' orazione , ed all' esercizio delle altre opere buone , e per brama di perseguitare un nemico , non venghiamo a trucidare un concittadino , anzi un compagno inseparabile , che abbiamo sempre con noi , voglio dire il nostro corpo . *Sic necesse est, ut arcem quisque continentiæ teneat , quatenus non carnem, sed vitia carnis occidat . Nam plerumque cum plus justo caro restringitur , etiam ab exercitatione operis enervatur ; ut ad orationem quoque , vel prædicationem non sufficiat, dum incentiva vitiorum in se funditus suffocare festinat . Adjutorem quippe habemus intentionis internæ hunc hominem , quem exterius gestamus , & ipsi insunt motus lasciviæ , ipsi effectus suppetunt operationis bonæ . Sæpe vero , dum in illo hostem insequimur , etiam civem , quem diligimus , trucidamus : & sæpe dum quasi concivi parcimus ad prælium hostem nutrimus* (*S. Greg. Moral. lib. 30. cap. 14.*) . Perciò dovrà egli stesso prescrivergli una giusta tassa di mortificazioni corporali , che servano ad invigorire lo spirito senza notabile pregiudizio del corpo . Si eccettui però anche qui il caso straordinario di qualche persona , da cui voglia Iddio una penitenza superiore alle forze della umana natura . Potrà però molto ben conoscere il Direttore da' segni , che abbiamo dati , se una tal persona sia mossa dalla Divina Grazia a simili eccessi , e specialmente dalla veemenza , dall' ardore , e dalla rettitudine degl' impulsi , che ne riceverà da Dio ; e sopra tutto dal vedere , se Iddio le darà forze corporali per reggere a tali rigori eccessivi senza notabile lesione della sua sanità .

§. SESTO.

164. SPirito di consolazioni spirituali sensibili è dubbioso . Se 'l diletto spirituale sensibile sia prodotto dalla Grazia , altro non è , che una dolce impressione , che fanno nell' appetito sensitivo gli atti soprannaturali , e divoti della volontà nostra ; nè una tal consolazione è da disprezzarsi , o da rigettarsi , perchè è santa , e profittevole ; mentre presa col debito distaccamento , molto conferisce all' esercizio delle virtù , alla perseveranza nelle orazioni , ed a' progressi nella Cristiana perfezione . Ma il male è , che il nostro senso interiore può da se stesso , indipendentemente dalla Grazia , commuover alla presenza di un oggetto santo ; ed allora

la

la consolazione ha una certa apparenza di spiritualità, ma in sostanza è un effetto della natura, che non reca alcun prò. Ed il peggio si è, che anche il demonio con la commozione degli spiriti, e degli umori, può eccitare nel senso questi affetti teneri, e dolci, con grave pregiudizio, o almeno con pericolo dell'anima, che credendosi piena di divozione, in realtà è piena d'illusione. Questa è dottrina del mistico, e sperimentato Riccardo di S. Vittore, il quale ci avverte, essere proprietà del nemico svegliare nelle orazioni un dolce affetto, ed una apparente divozione, che ci faccia anche prorompere in lagrime, ed in sospiri; ma a fine d'innalzarci in vanità, ed in superbia, o d'indurci in qualche errore; o almeno a fine che pascendoci lungamente di quelle interne dilettevoli commozioni, consumiamo a poco a poco le forze corporali, e cadiamo in debolezze. *Falsa etiam devotione decipiunt* (*dæmones*) *quando quosdam orationes, dulcem affectum, & etiam lacrymas in anima producunt, ut vel mentem in errorem, vel elationem, vel corpus perducant in debilitatem* (*Richard. S. Vict. cap. 17. in Cantic.*).

165. Dee dunque il Direttore osservare, se con la consolazione tenera del senso si unisce nell'intelletto una seria cognizione delle verità Divine, e nella volontà un affetto sodo agli oggetti santi, ed alle virtù sode: se la persona divota dopo le sue dolci orazioni stia più sopra di se, sia più cauta in non cadere ne' mancamenti, e più sollecita in operare gli atti virtuosi. Se questo accada, può egli fondatamente credere, che la consolazione sia un effetto vero della Grazia, ed un vero dono di Dio. Ma se poi, terminate le orazioni fatte con consolazioni, e dolcezze, svanisca tutto, e la persona sia come prima facile ad incorrere negli stessi difetti, come prima indisposta, e lenta nell'esercizio delle virtù, e la cosa succeda sempre così; le consolazioni spirituali restano molto sospette, e si può giustamente temere, che sieno o un effetto fatto della natura, o un'illusione del nemico, che dolcemente le vada pascendo con quella esca fallace. In questo caso debbe il Padre spirituale far sì, che ella dispreggi tutti gli affetti sensibili, e si applichi a meditare le massime, e gli oggetti divoti al lume della Fede, per concepirne con la volontà affetti sodi di compunzione, di umiliazione, di emendazione, di preghiere, di suppliche, ed altri simili, che sono sempre utili, e profittevoli. Sopraggiungendo poi le dette consolazioni, se ne stia senza farne alcun conto, con la mente, e col cuore fissa in Dio, o in altre sode, e profittevoli verità.

§. SETTIMO.

166. Spirito di consolazioni, e diletti spirituali perpetuamente continuati, nè mai interrotti, molto più è sospetto: perchè, dicono i santi Padri, che lo Spirito di Dio va, e viene, or si palesa, or si nasconde: nè opera sempre nelle anime con lo stesso tenore. Così insegna S. Gregorio, spiegando quelle parole del Libro di Giobbe: *Cum me præsente transiret, inhorruerunt pili carnis meæ* (*Iob. 4. 15.*). *Non stat*, dice il Santo, *sed transit Spiritus quia supernam lucem nostra nobis contemplatio, & inhiantibus aperit, & mox infirmantibus abscondit. Et quia in hac vita quantalibet virtute quis profecerit, adhuc tamen corruptionis suæ stimulum sentit* (*S. Greg. Moral. Cap. 23. in fine*). Si notino queste ultime parole, in cui dice il Santo Dottore, che per quanto uno nella presente vita profitti nella virtù, non può sempre durare nello stesso stato di consolazioni, o contemplazioni; perchè di tanto in tanto è costretto a sentire gli incomodi della sua corruttibile natura. Lo stesso insegna S. Bernardo, dimostrando col fatto de' due Discepoli, che andavano in Emmaus (*Luca 24.*), e con alcune parole di Cristo, che si riferiscono in S. Giovanni, che il divin Verbo ora viene a noi, ora parte da noi; ora ci visita con le sue dolcezze, ed ora si nasconde, per essere da noi cercato. *Nam aliquando simulabat, se longius ire: non quia hic volebat, sed volebat audire: mane nobiscum, Domine, quoniam advesperascit. Ergo istiusmodi piam simulationem non cessat identidem Verbum cum devota sibi anima sedulo actitare. Præteriens teneri vult, absens revocari. Neque enim est hoc irrevocabile Verbum. Ipsius siquidem hæ voces sunt* (*S. Bern. in Cant. serm. 74.*) *vado, & venio ad vos*: (*Joan. 14. 28.*) *& alio loco: Modicum, & non videbitis me; & iterum modicum, & videbitis me.* (*Idem 16.27.*). Ma più chiaramente parla su questo punto santa Teresa, dicendo ch'ella non terrebbe per sicura un'anima, che stesse sempre in una certa ebrietà, e soavità di spirito, ed in un istesso stato, o grado di spirituali dolcezze: ma molto temerebbe d'illusione diabolica: perchè non è possibile, che lo Spirito del Signore tenga in questa vita sempre l'anima in uno stato proprio dell'altra vita, voglio dire, in uno stato di non mai interrotti godimenti. Ecco le sue parole: *Potrebbe il demonio mescolare gl'inganni*

suoi insieme co' gusti, che dà Dio, se non vi fossero tentazioni; e far molto più danno, che quando vi sono; e l'anima non far tanto acquisto, togliendole almeno quelle cose, che la fanno meritare, e lasciandola in una ordinaria imbriachezza, ed astrazione. Imperocchè quando questa sta sempre in uno stato, o grado, non la tengo per sicura; nè mai per possibile, che lo Spirito di Dio stia sempre in un medesimo essere, e grado in questo esilio [*S. Teresa Cast. Inter. Mansione 4. capo 1.*]: avverta però il Direttore, che questa dottrina patisce eccezione in un certo stato di perfettissima Unione Mistica, che la Santa chiama matrimoniale: perchè in esso, dic'ella, che non si patiscono aridità, se non che brevi, e molto di rado, poichè l'anima sente quasi sempre dentro di se il suo Divino Sposo in una pace, e consolazione sempre continua. Ciò non ostante però l'istessa contentezza non è sempre di un istesso tenore, ma ora cresce in grandi delizie di spirito, ed ora scema: onde anche in questo stato felice vi sono le sue vicende.

§. OTTAVO.

167. LE lagrime, secondo ciò, che abbiamo dianzi accennato, sono anch'esse sospette; perchè anch'esse possono scaturire da tre diverse fonti, cioè dalla natura, dalle illusioni del demonio, e dalla Divina Grazia. Nascono dalla natura in certi cuori molli, i quali, siccome alla vista di oggetti terreni, o amorevoli, e compassionevoli prestamente si commovono; così naturalmente s'inteneriscono alla narrazione, o considerazione di simili cose spirituali, e sante. Questa tenerezza naturale poi trasmette agli occhi quell'umore, che stilla in lagrime. Nascono dal demonio, quando il malvagio ammollisce il cuore con arte maliziosa, fino alla effusione delle lagrime, acciocchè la persona o peccatrice, o imperfetta, formi buona opinione di se, o prendino altri di lei una falsa stima, indirizzando il tutto o alla sua perdizione, o all'altrui inganno. Nascono dalla Divina Grazia, quando lo Spirito Santo infiamma la volontà di santi affetti, ed a' riverberi di quel fuoco si accende anche il cuore, che poi palesa con dolce pianto il suo interno ardore.

168. San Gregorio dice, che le lagrime sante possono da due fonti avere la loro scaturigine, dal timore delle pene, e dall'amore di Dio, e de' celesti beni. *Principaliter vero compunctionis genera duo sunt; quia Deum sitiens anima, prius timore compungitur, post amore. Prius enim sese in lacrymis afficit, quia dum malorum suorum recordatur, pro his perpeti æterna supplicia pertimescit. At vero cum longa mœroris anxietate fuerit formido consumpta, quædam jam de præsumptione veniæ securitas nascitur, & in amore cælestium gaudiorum animus inflammatur: & qui prius flebat, ne duceretur ad supplicium, postmodum amarissime flere incipit, quia differtur a Regno* (*S. Greg. Dial. lib. 3. cap. 34.*). Poi paragona queste due specie di lagrime a' due poderi umidi, ed ubertosi, l'uno superiore, e l'altro inferiore, che diede Caleb ad Axa sua diletta figliuola. *Dedit itaque ei Caleb irriguum superius, & irriguum inferius* (*Josue 15. 19.*): e dice, che le lagrime di amore, come quelle, che sono figurate nel podere superiore acquoso, sono più nobili, e più perfette: e le lagrime di timore, come quelle, che sono rappresentate nel podere inferiore, sono meno perfette. *Sed quia, ut dixi, duo sunt compunctionis genera, dedit ei Pater suus irriguum superius, & irriguum inferius. Irriguum quippe superius accipit anima cum sese in lacrymis cælestis Regni desiderio affligit. Irriguum vero inferius accipit, cum inferni supplicia flendo pertimescit. Equidem prius inferius, ac post irriguum superius datur. Sed quia compunctio amoris dignitate præminet, necesse fuit, ut prius irriguum superius, & post irriguum inferius commemorari debuisset.* In oltre le lagrime, che sgorgano dalla fonte di amore, dice Santa Teresa ammaestrata dalla propria esperienza, sono più che le altre soavi, e scorrono talvolta dalle pupille con tanta dolcezza, che la persona nè pure se ne avvede, se non che si trova poi bagnata da sì bella pioggia.

169. Posto dunque, che le lagrime, che nella orazione si spargono possono derivarsi da principj diversi, buoni, cattivi, indifferenti; che farà il Direttore per rintracciarne la sorgente? Osservi se lagrimando gli occhi, sia l'intelletto illuminato nella intelligenza delle Divine virtù, e la volontà sia accesa in sodi, e santi affetti, indirizzati tutti al culto, ed all'onore di Dio: quindi prenda lume ad intendere, quale sia la loro qualità; perchè dice Sant'Ignazio, che *spiritualis proprie consolatio tunc esse noscitur, quando per internam motionem exardescit anima in amorem Creatoris sui, nec jam creaturam aliam, nisi propter illum possit diligere. Quando etiam lacrymæ funduntur, amorem illum provocantes, sive ex dolore de peccatis profluant, sive ex meditatione passionis Christi, sive ex alia causa qualibet, in Dei cultum, & honorem recte ordinata* (*S. Ignat. Exercit. Spirit.*

in

in Regul. ad motus anim. dignos, reg. 3.). Noti ancora, se rasciugate le lagrime, rimanga vigorosa la volontà, e più animata, e più disposta alle cose del Divino servizio. Quindi gli sarà facile il conoscere la loro origine, o buona, o rea.

§. NONO.

170. Spirito di Rivelazione è sempre sospetto, se non risiede in persona di singolar bontà; perchè Iddio non rivela i suoi segreti, se non che ad anime dilette e care. Spirito di frequenti estasi, e ratti è ancor sospetto (parlo de' ratti, e dell'estasi perfette) se la persona, che riceve sì segnalati favori, non sia passata per la trafila di atroci purghe, e non sia giunta ad una gran perfezione, perchè Iddio non si unisce sì strettamente con anime impure. Piaghe nelle mani, ne' piedi, e nel costato, ed altri segni prodigiosi nelle membra del corpo, se non accadono a persone eroiche, deggiono aversi per molto dubbiosi, perchè tali cose sono veri attestati di santità: nè mancano esempj di persone perverse, che hanno ottenute per arte diabolica queste mirabili impressioni ne' loro corpi, per conciliarsi con tali apparenze credito di santità. In somma occorrendo al Direttore questi, o altri spiriti dubbiosi, ed incerti, ricorra sempre a' caratteri del buono, o malo spirito, che abbiamo esposti ne' passati Capitoli; perchè con essi, quasi con pietra di paragone, discernerà facilmente, se sieno oro di Paradiso, o pure alchimia vile d'Inferno. Avverta però, che qualche volta con lo Spirito buono si unisce il cattivo; perchè accade, che ad un tempo stesso operi nella medesima anima il demonio, e Dio; onde vi si scorgono i caratteri di ambedue. In tal caso debbe egli procedere, come suol dirsi, con piede di piombo, esaminando diligentemente ogni moto interno, per separare il grano dalla zizzania, è per isvellere questo, e dare a quello la dovuta coltura: sopra tutto dee raccomandarsi molto, e di cuore a Dio, che non lascerà di dargli lume, per non errare.

CAPO XI.

Si espongono i diversi modi, con cui opera nelle anime lo Spirito del Signore.

§. PRIMO.

171. Sebbene lo Spirito di Dio muova sempre a ciò ch' è vero, a ciò ch' è onesto, e santo; non muove però tutti all' onesto, ed al vero con egual perfezione, a cagione delle indisposizioni, che ritrova nel soggetto al ricevimento delle Divine influenze. Così in alcuni lo Spirito divino opera più nell' intelletto, che nella volontà: in altri poi opera più nella volontà, che nell' intelletto. Della prima classe sono quegli, a cui non manca lume per conoscere la verità di nostra Fede, e per intendere tutte le loro obbligazioni, ed i modi, con cui deggiono effettuarle: solo manca loro nella volontà un affetto forte, ch' efficacemente gli spinga alla esecuzione di ciò, che intendono doversi fare. Di questi parla chiaramente S. Gregorio, dicendo: *Vocat* (nos Dominus) *sed non erigit: quandoquidem per ejus gratiam illuminamur; sed exigentibus nostris meritis, adjuvari non possumus. Plerumque enim videmus quæ agenda sunt; sed opere non implemus. Nitimur, & conformamur. Mentis judicium rectitudinem conspicit; sed ad hanc operis fortitudo succumbit: quia nimirum jam de pœna peccati est, ut & homo quidem possit bonum conspicere, sed tamen ab eo, quod aspicitur, contingat per meritum repelli* (*S. Greg. in Evang. Homil. 31.*). Della seconda classe poi sono quegli, a cui non manca volontà per abbracciare il bene, trovandosi pieni di divozione, e di santo ardore; sola manca luce per intendere i modi, co' quali debbano venire alla esecuzione de' loro santi desiderj. Tale fu il celebre Cornelio, ch' era tutto acceso in desiderio della sua salute: ma non sapea ciò, che avesse a fare per conseguirla. Perciò fu dall' Angelo mandato a San Pietro, per essere da lui instruito (*Act. 10. 6.*). Di questi espressamente ragiona S. Bernardo, dicendo: *Multi monentur, ut bene faciant; sed minime sciunt quod agendum sit, nisi adsit denuo gratia Spiritus Sancti, & quam inspirat cogitationem, doceat in opus proferre, ne vacua in nobis sit gratia Dei .... Propterea non solum moneri, & doceri, verum etiam moveri, & affici ad bonum, necesse est, ab eo utique Spiritu, qui adjuvat infirmitatem nostram* [*S. Bern. serm. 1. Pentec.*].

172.

172. Oltre le indisposizioni morali del soggetto, due altre ragioni vi sono, per cui Iddio opera co' suoi istinti sì diversamente in noi. La prima si è la soave disposizione della sua divina Provvidenza, per cui accomoda la sua Grazia alla nostra natura; e trovandosi in persone culte, e letterate miglior intelletto, da questo dà principio all' opera della loro perfezione, con donar loro gran copia di luce per l' intelligenza del vero: vice versa, scorgendo nelle persone semplici, e divote migliore la volontà, da questa dà principio alla loro santificazione, accendendole in santi affetti. La seconda ragione si è il nostro maggior profitto, perchè quelli, che hanno più lume nell' intelletto, che vigore nella volontà, veggono con chiarezza le loro mancanze, e profondamente si umiliano: e quelli, che hanno più affetto nella volontà, che luce nell' intelletto, sono costretti a cercare Padri spirituali, che li dirigano; a sottoporsi al loro magistero, ed a dipendere in tutto da' loro consigli. Così e gli uni, e gli altri procedono per la strada sicura d' una profonda umiltà alla loro perfezione. Finalmente dona Iddio ad alcune anime e luce per intendere il vero, e forte, e vigorosa mozione di affetti per eseguirlo. Questi sono più felici degli altri: perchè ricevono con pienezza lo Spirito del Signore, come dice San Bernardo. *Monet* (Divinus Spiritus) *movet*, & *docet. Monet memoriam, rationem docet, movet voluntatem. In his enim tota consistit anima* (*S. Bern. serm.* 1. *Pentec.*).

§. SECONDO.

173. Alle volte lo Spirito di Dio ci muove al bene in generale; ma non ci mostra in particolare il bene, che abbiamo da eseguire. Così alcuni sono chiamati alla Religione; ma non conoscono poi, qual sia quell' Instituto Religioso, che debbono abbracciare. Altri si sentono da impulsi veementi stimolati o a dispreggiare il mondo, e le sue vanità, o ad intraprendere un tenore di vita santa, o a proccurare con tutte le loro forze la salute delle anime, e la gloria di Dio: ma non veggono poi, per quali mezzi debbano giugnere al termine delle loro brame. Queste due cose debbono fare per ridure ad effetto i loro santi desiderj. Primo, raccomandarsi di cuore a Dio, e chiedergli luce per intendere, quale sia circa le cose particolari la sua volontà, ripetendo sovente con fervore di Spirito: *Doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu* (*Psal.* 142. 10.). *Vias tuas, Domine, demonstra mihi; & semitas tuas edoce me.* (*Psalm.* 118. 26.). Secondo, ricorrere ad uomini dotti, spirituali, e discreti; aprire ad essi internamente il proprio animo, e regolarsi col loro consiglio, assicurandosi, che Iddio per mezzo di questi sarà loro intendere il suo volere. San Lorenzo Giustiniano arrivò a dire, che persone di tali qualità, dandoci consiglio in simili materie, appena possono errare. *In rebus igitur arduis, praesertim in renunciatione saeculi, & in arripiendae institutione nova, nullus in re propria credat; sed eorum acquiescet consilio, qui ex diuturna colluctatione vitiorum, & adepta virtutum corona (Spiritus in se nihilominus operante sapientia) discretione pollent, & proximorum dilectione flammescunt, atque religiosorum morum gravitate clarescunt. Porro qui tales sunt, errare vix possunt, cum videlicet nonnisi oratione praevia, & considerata personarum qualitate, Spiritusque Sancti directione, sententiam suam proferant* (*S. Laur. Justin. lib. de obedien. cap.* 26.). E questa è appunto la ragione, perchè spronandoci Iddio colle sue sante inspirazioni al bene, non ci faccia poi conoscere in particolare il bene, che vuole da noi; acciocchè noi ricorriamo a' suoi Ministri, come ad interpreti della sua volontà, e specialmente a quelli, che sono dotati delle nobili prerogative, ch' enumera il citato Santo. Così Gesù Cristo convertì con la sua voce, e con la sua presenza l' Apostolo delle Genti: ma poi lo mandò al suo Ministro, per intendere da lui le cose particolari, che far dovea, per eseguire la sua volontà. *Ingredere civitatem; & ibi dicetur tibi, quid te oporteat facere* (*Act.* 9. 10.).

§. TERZO.

174. Altre volte lo Spirito di Dio muove il desiderio di alcune cose, di cui non vuole in effetto l' esecuzione, ma vuole solamente la volontà pronta alla esecuzione, e di questa si appaga. Comanda Iddio ad Abramo, che gli offerisca in olocausto il suo diletto Unigenito. Egli tosto si accinge alla dolorosa impresa: lo conduce sulla erta cima del monte destinato al gran Sacrifizio: lo lega sulla catasta, in cui debbe esser consumato ad onor dell' Altissimo. Ma che; nell' atto di sguainare la spada per vibrare il funesto colpo, Iddio gli trattiene la destra con un severo divieto: *Non extendas manum tuam super puerum, neque facias illi quidquam* (*Gen.* 22. 12.): perchè volea da lui la volontà, non volea l' effetto del sa-

sacrifizio. Inspirò Iddio a David di edificare a suo onore un magnifico Tempio, non già acciocchè egli eseguisse l'ideata impresa, ma solo acciocchè avesse il merito di un sì pio, e divoto desiderio. Perciò esponendo egli al Profeta Natan la sua santa intenzione con quelle parole: *Videsne, quod ego habitem in domo cedrina, & arca Dei posita sit in medio pellium*: (2. *Reg.* 7. 2.): sentì rispondersi dallo stesso Profeta da parte di Dio: che quell'opera era riservata al suo figliuolo Salomone, *Ipse* (idest Filius tuus) *edificabit domum nomini meo, & stabiliam thronum regni ejus usque in sempiternum* (*vers.* 13.). Lo stesso veggiamo accadere tutto giorno in mille, e mille anime buone. Ad alcuni pone Iddio nel cuore un'ardente brama del martirio: non perchè voglia da essi morti, ferite, e sangue; ma solo perchè vuole da loro il sacrifizio di una volontà pronta a morire per lo suo onore. Talvolta Iddio comunica a persone idiote grandi desiderj di convertir Popoli, e di ridurre intere Nazioni alla santa Fede; a persone cagionevoli dà gran volontà di digiuni, di vigilie, di asprezze, di penitenze: in persone povere sveglia una più inclinazione di soccorrere coll'elemosine i bisognosi: e pure è certo, che non esige da loro queste grandi opere, per cui sono affatto inabili. Vuole solo il consenso delle loro volontà, e di questo si compiace, come di cosa, con cui eglino meritano grandemente, e si dispongono all'esecuzione di altre opere più proporzionate alle loro forze, ed al loro stato.

175. Accade ancora, che inspirando Iddio qualche opera santa, ne voglia non interamente, ma solo in parte l'esecuzione. Abbiamo di ciò un chiaro esempio in quell' Energumeno liberato dal Redentore, che si offerì a seguirlo in compagnia de' suoi Discepoli: ma non accettò Gesù Cristo la sua offerta, dicendogli, che ritornasse in sua casa, ed annunziasse a' domestici i benefizi, che ricevuti avea da Dio. *Cum ascendisset in navim* (Jesus), *cœpit illum deprecari qui a dæmonio vexatus fuerat, ut esset cum illo, & non admisit eum; sed ait illi: vade in domum tuam ad tuos, & annuntia illis, quanta tibi Dominus fecit* (*Marci* 15. 18.). Ecco che il Redentore destò in cuore a quest' uomo il desiderio di darsegli per seguace; e poi non accettò la sua sequela, se non che in parte: voglio dire, che non accettò la sequela del corpo, ma sol del cuore, volendo, che vivesse in sua casa con la fede, che già avea conceputa di lui, e secondo i suoi Divini insegnamenti. Quante volte succede lo stesso anche a noi. Dà Iddio ad un Secolare ammogliato desiderj di ritirarlo a vivere in un Chiostro, o in un Eremo in sante contemplazioni; non perchè brami da lui tanta solitudine, e sì continua orazione, ma perchè vuole, che abbracci una solitudine, ed uno studio di orazioni tutto adattato al suo stato. Accende Iddio nel cuore di una persona spirituale avide brame di penitenza; non perchè faccia ella strazio, e carnificina del proprio corpo, ma perchè lo affligga con una discreta mortificazione. Lo stesso dicasi di altre simili inspirazioni. Rifletta dunque seriamente il Direttore su questo punto: nè subito, che vede nel cuore del suo penitente una inspirazione vestita di quei caratteri, che la dichiarano per Divina, corra ad accordargli l'intento; ma chiegga prima lume a Dio, ed esamini le circostanze, in cui si trova la persona, e secondo queste decida, potendo accadere, che Iddio voglia da lei il solo desiderio, o pure che voglia anche l'effetto, ma non intero, e compiuto, come abbiamo di già dichiarato.

§. QUARTO.

176. Lo Spirito di Dio procede in modo placido con le anime buone; entra con pace, con quiete, e con tranquillità (come appunto, dice Sant'Ignazio, una goccia di acqua, che cada senza strepito sopra una spugna); spiana le difficoltà, che loro si attraversano, e dà loro animo, e vigore per superarle. *Quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde* (*Psal.* 71. 1.). Vice versa procede in modo duro con le anime ree, e pertinaci: le punge co' rimorsi, le scuote col timore della morte, del giudizio di Dio, e dell'inferno, acciocchè si destino dal letargo de' loro vizi: fa che non trovino pace fra diletti del senso, fra gli onori del mondo, e fra lo splendore delle ricchezze, acciocchè convinte dalle proprie esperienze, rientrino in se stesse, e dicano ravvedute quelle parole: *Scito, & vide, quia malum, & amarum est dereliquisse te Dominum Deum tuum* (*Jerem.* 2. 19.).

177. Al contrario lo spirito del demonio è con le anime giuste turbolento, e fiero. Entra ne' loro cuori con iscrupoli vani, ed insussistenti, con turbazioni, e con angustie, a guisa di un'acqua impetuosa, che cada con gran fragore sopra una pietra. Mostra loro Iddio implacabile, la virtù impraticabile, il monte della Cristiana perfezione inaccessibile; onde quegli atterriti si ritirino dalla sequela di Gesù Cristo, o almeno lo seguano con

con lentezza, e con tedio. Vice versa è tutto condescendente co' peccatori, concede loro il dolce di ogni piacere, smorza ogni rimorso di coscienza con una vana, e temeraria speranza, che instilla ne' loro cuori, e per mezzo di essa v' imprime una pace falsa, ed ingannevole, che gli fa giacere lungamente addormentati nella colpa senza principio di ravvedimento. Questo diverso modo di procedere nasce dalle diverse disposizioni, che trova Iddio, ed il demonio nelle anime. Poichè trovandovele ciascuno di essi contrarie al suo genio, v' entra con forza per superarle: ma trovandovele conformi alla propria inclinazione, v' entra quietamente, e senza strepito come in propria abitazione. Così dice il Santo nelle regole che dà della Discrezione degli spiriti. *Eorum, qui promovent in bono salutis, animis se insinuat uterque Spiritus diverso modo: bonus quidem leniter, sicut aquæ stilla in spongiam illabens: malus vero duriter, implacide; & violenter, cum strepitu quodam, sicut imber decidens in petram. Illis autem, qui in dies tendunt in deterius, oppositum prorsus usuvenit: Cujus sane diversitatis ratio est, quatenus Angelo utrilibet similis est, vel dissimilis animæ ipsius dispositio. Si enim contrariam sibi eam alteruter Spiritus sibi invenerit, cum strepitu, & pulsu, qui facile adverti queat, ei se conjungit: si conformem vero, tamquam in propriam, & apertam domum subit cum quiete*: (*S. Ignat. de Discret. Spirit. reg. 7.*).

§. QUINTO.

178. LO Spirito di Dio s' insinua diversamente nelle anime buone, in alcune con dolcezza, in altre con fortezza. Lo Spirito del Signore tratta alcune anime dolcemente: inspira loro pensieri, ed affetti divoti, ma con tenerezza, e soavità: le innalza alla contemplazione, ch' è sempre dolce: comunica loro talvolta ancora locuzioni, e visioni, che sempre sono grate, e dilettevoli. E benchè non manchino a tali anime patimenti, e pene, specialmente in certi tempi, in cui le vuole Iddio purificare, o provare; con tutto ciò il modo di procedere dello Spirito divino, è con loro molto soave, e piacevole. Questo suole più d'ordinario accadere alle donne, che stante la debolezza della loro natura, presto si rallenterebbero nel cammino della perfezione, se Iddio a se non le rapisse con queste dolci attrattive. Così la sacra Sposa consapevole della sua naturale fiacchezza bramava esser rapita dal suo Diletto col balsamo delle sue soavi consolazioni: *Trahe me post te, in odorem curremus unguentorum tuorum* (*Cant. 1. 4.*). In altre anime poi opera lo Spirito di Dio più con fortezza, che con dolcezza: comunica loro lumi, e cognizioni di Fede, e sentimenti sodi, con cui le rende forti, e robuste in vincere se stesse, ed in operare per la sua Gloria. Se questi senza l' ajuto delle spirituali consolazioni operino virtuosamente al pari di quegli altri, meritano più di loro; perchè debbono farsi una continua violenza; ed il loro operare quanto è più spogliato di ogni conforto, tanto è più purgato da ogni amor proprio, e tanto è più perfetto, e più puro.

179. A quelli, dice S. Bernardo, che avranno in tutta la loro vita aspirati a godere delle divine dolcezze, e saranno sempre state loro negate, se piamente, e costantemente avranno perseverati nel bene, sciolti appena da' legami del corpo, si concederanno in maggior copia quelle dolcezze di spirito, che furono loro sottratte nella presente vita. *Multi tota vita sua ad hoc tendunt: sed non pertendunt; quibus tamen, si pie, & perseveranter conati sunt, statim ut de corpore exeunt, redditur quod in hac vita dispensatorie est negatum*; (*S. Bern. ferm. 3. de Circumcis.*). Formi dunque il Direttore giusto concetto dello spirito di quelli, che Iddio manda a' suoi piedi; nè mai stimi più quelle anime, che ricevono più contemplazioni, più visioni, più gusti, e più diletti di spirito; ma bensì quelle, che sono più umili, più mortificate, più obbedienti, più distaccate, più caritative, e sopra tutto più conformate al divino volere: perchè in realtà queste sono più in se stesse perfette, e più care a Dio. Inferisca ancora, che la perfezione sta in mano di tutti: perchè lo Spirito di Dio opera in tutti o con dolcezza, o con fortezza, o con luce chiara, o con lume oscuro, o palesemente, o di nascosto. Basta, che noi corrispondiamo fedelmente, e costantemente a' suoi divini instinti, già siamo perfetti.

§. SESTO.

180. E' Proprio del solo Spirito di Dio entrare nelle anime, e con le sue dolci attrattive cangiarle tutte nel suo amore, senza che di tali cangiamenti ne sia preceduta la cagione: voglio dire, senza che nella fantasia, o nell' intelletto, o nella volontà sia preceduta alcuna operazione atta a risvegliare quel divoto accendimento. E come appunto entra il Padrone nella sua casa, senza

za mandare avanti l'avviso; ma non così una persona estranea, che picchia prima all'uscio, dà notizia di se, e chiede l'ingresso. Così Iddio vero Padrone delle anime specialmente perfette, sopra cui ha particolar possesso, entra alle volte in esse con la commozione de' santi affetti, senza che l'intelletto, e la volontà gli apra la porta. Così insegna ne' suoi Esercizi Sant'Ignazio. *Solius est Dei, consolari animam, nulla praecedente consolationis causa, cum sit hoc proprium Creatoris; suam ingredi creaturam, & illam in amorem sui totam convellere, trahere, & mutare. Causam vero praecedere nullam tunc dicimus, quando nec sensibus, nec intellectui, nec voluntati nostrae quidquam objectum est, quod ejusmodi consolationem causare ex se possit* (*S. Ignat. de Discret. Spirit. reg.* 2.).

181. Si avverta però, che tutto questo suole accadere in alcuni atti di contemplazione passiva, o infusa, in cui Iddio opera nell'anima in modo a lei non connaturale. L'anima unita al corpo, operando in modo confacevole al suo stato presente, non si accende mai in affetti, se non che per mezzo di previe cognizioni, e previ fantasmi, che rappresentandole il merito dell'oggetto, ne la invaghiscono. Se però accada, che senza la precedente disposizione di tali atti l'anima s'infiammi subitamente di amore verso Iddio, quello è un modo di operare insolito, e straordinario. Questo, a cagione di esempio, avviene alle volte nel raccoglimento interiore infuso, in cui, come dice Santa Teresa, l'anima, benchè sia qualche volta distratta, sente improvvisamente raccogliersi tutte le potenze nell'interiore, e presentarsi avanti Iddio con quiete, e soavità. Avviene in certe locuzioni, in cui stando la persona occupata in cose esteriori, sente nell'interno la voce del suo Sposo divino, che tutta la cangia, e la commove. Avviene in certi tocchi sostanziali, in cui Iddio si fa in un subito sentire all'anima nell'intimo, con un gusto, che ha del divino. Avviene in altri tratti di contemplazione, in cui Iddio la fa da Padrone dispotico dell'anima, e per mezzo d'infusione di luce straordinaria, e talvolta di specie, la tira a se. Fuori di questi casi Iddio dispone in modo connaturale l'anima con la sua grazia per mezzo dell'intelletto a' divoti affetti. Non creda però il Lettore, che in queste stesse contemplazioni infuse si accenda la volontà senza l'opera dell'intelletto. Opera ancora l'intelletto, ma nello stesso istante di tempo insieme con la volontà.

182. Bisogna anche avvertire collo stesso Santo, che sebbene entrando Iddio nell'anima nel modo detto, non possa prudentemente dubitarsi della venuta del celeste Sposo, nè possano aversi in sospetto gli effetti, che in quell'istante vi produce; con tutto ciò nel tempo susseguente, in cui l'anima seguita ad ardere nel divin fuoco, può ella alle intelligenze di Dio mescolare concetti propri, vi può anche il nemico introdurre la sua zizzania. Perciò debbe in questi casi la persona esser caura in fare risoluzioni, e molto meno venirne alla esecuzione, senza averne fatto prima un diligente esame, e matura discussione. *Quoties sine praevia ulla causa consolatio nobis adest, quamvis ei, tamquam divinitus immissae, ut supra dictum est, nihil fallaciae subesse possit; debemus tamen attente, ac sollicite distinguere praesens consolationis tempus a proximo subsequente, in quo anima sentit reliquias. Nam posteriore hoc tempore, frequenter accidit, ut vel ex habito discursu, & judicio proprio, vel ex boni, aut mali spiritus instinctu aliqua sentiamus, vel deliberemus, quae cum ab ipso Deo citra medium non emanent, solerti indigent discussione priusquam recipiant assensum, & in opus veniant* (*Idem regul.* 8.).

§. SETTIMO.

183. Lo Spirito di Dio alle volte si nasconde all'anima, e la lascia arida, ed ottenebrata per suo maggior bene. S. Bernardo nutrito col dolce latte del divino Spirito, descrive a maraviglia bene le sue dolorose vicende. Dice, che lo spirito del Signore ora si fa sentire all'anima amante, e la consola; ora le si nasconde, e la rattrista. Desiderato, e pregato torna ad infondersele nel cuore con soavità: ma presto si ritira, e la lascia mesta, e desolata; ora parte, ora viene con amore vicendevole. *Cum vigiliis, & obsecrationibus, & multo labore, & imbre lacrymarum quaesitus fuerit* (divinus Sponsus) *subito cum teneri putatur, elabitur: & rursum lacrymanti, & insectanti occurrens, comprehendi patitur; sed minime retineri, dum subito iterum quasi e manibus evolat. Et si institerit precibus, & fletibus devota anima, denuo revertetur, & voluntate labiorum ejus non fraudabit eam: sed rursum mox disparebit, & non videbitur* (*S. Bern. serm.* 32. *in Cant.*). Poi aggiugne, che l'anima, mentre è unita a questo corpo frale, può essere spesso lieta, e contenta per la presenza dello Sposo; ma non sempre: perchè le sue visite la consolano; ma i suoi vicendevoli nascondimenti l'attristano, e la molestano. *Ita ergo,*

ergo, & in hoc corpore potest esse de præsentia Sponsi frequens lætitia, sed non copia: quia etsi visitatio lætificat, sed molestat vicissitudo.

184. In un altro sermone mostra quanto sia desiderabile all' anima divota sperimentare le dolcezze dello Spirito Divino, affine di correre con cuore aperto, e con velocità l'arringo della perfezione, e per eseguire con somma dilettazione, e soavità il bene, che prima operava con molta amarezza, e ripugnanza: *Roga dari tibi devotionis lumen, diem serenissimum sabbathum mentis, in quo tamquam emeritus miles, in laboribus universis vivat absque labore, dilatato nimirum corde, currens viam mandatorum Dei: ut quod prius cum amaritudine, & coactione tui spiritus faciebas, de cætero jam cum summa dulcedine peragas, & delectatione* (*Idem serm. 3. in Circumcis. Dom.*). Ma avvertisi, siegue a dire, che il giunger qui è di pochi: e quegl' istessi, che vi arrivano, non credano di avervi a durare per sempre: perchè queste consolazioni di spirito non sono necessarie per l'esercizio delle virtù. *Verum, & ad hanc quidem perfectionem pauci, ni fallor, perveniunt in hac vita. Neque enim, si quis aliquando videtur hanc habere, continuo credat, sibi necesse esse.* Molto più se essi sieno nella scuola di Cristo novizj, ed imperfetti. Sappiano questi, che sebbene alletta il Redentore i deboli, ed i pusilli con queste grazie dolci, e dilettevoli; non sono però loro donate, ma solo imprestate, cioè non sono loro date per sempre, ma solo per un tempo determinato. Perciò in tempo dell' abbondanza pensino a provvedersi per lo tempo della carestia: ed in tempo di carestia pensino al tempo dell' abbondanza, per prender lena, e coraggio a proseguire nella incominciata carriera della perfezione. *Maxime si novitius est, nec per præfatos ascenderit gradus. Plus enim Dominus noster Jesus Christus pusillos corde blanditiis talibus solet allicere. Sed noverint, qui hujusmodi sunt, gratiam hanc præstitam sibi esse, non datam; ut in die bonorum memores sint malorum, & in die malorum non immemores sint bonorum.* Vegga qui il Lettore, in quanti modi esprime San Bernardo la proprietà, che ha lo Spirito di Dio; ora di palesarsi all' anima, e consolarla con affetti sensibili, e grati; ed ora nascondersele, lasciandola arida, e desolata. Ciò non ostante però è sempre vero, che lo Spirito del Signore, o sia palese, o nascosto, sempre opera nelle anime buone: se è palese, opera nella parte razionale, ed anche nel senso interiore: se è nascosto, opera nelle potenze ragionevoli solamente, fortificandole, e lascia il senso desolato.

185. Ma ciò, che dee più notarsi si è, che lo Spirito di Dio pratica queste visite, e questi nascondimenti non solo co' principianti, che cominciano a salire il monte della perfezione; ma anche co' provetti, che già si avvicinano alle più alte cime. A quelli si cela, acciocchè non si attacchino al dolce; ma si avvezzino ad esercitare le virtù con sodezza di spirito tra le ripugnanze, ed i contrasti del senso recalcitrante. Non si lascia gustare a questi, acciocchè tra la troppa prosperità non s'innalzino in vanità, e non cadano ne' lacci di qualche occulta superbia. Io non voglio di ciò arrecare altro testimonio, che l'esperienza del più volte citato S. Bernardo. Caduto egli in desolazione, parla così a' suoi Monaci. *Superbia inventa est in me, & Dominus declinavit in ira a servo suo. Hinc ista sterilitas animæ meæ, & devotionis inopia, quam patior. Quomodo ita exaruit cor meum, coagulatum est sicut lac, factum est sicut terra sine aqua? Nec compungi ad lacrymas queo: tanta est duritia cordis. Non sapit Psalmus, non legere libet, non orare delectat, meditationes solitas non invenio. Ubi illa inebriatio Spiritus? Ubi mentis serenitas, & pax, & gaudium in Spiritu Sancto?* (*Idem serm. 54. in Cant.*). Qualche superbia, dice il Santo, Iddio ha trovata in me, per cui sdegnato si è ritirato da me. Come mai si è inaridito il mio cuore, si è coagulato a guisa di latte, e come terra senz' acqua si è disseccato? Non posso più spargere una lagrima di compunzione, tanta è la durezza, a cui sono ridotto. Non trovo più sapore ne' salmi: la lezione divota più non mi piace; l'orazione più non mi diletta; non trovo più le mie consuete meditazioni. E dove è ita quella ebrietà di spirito, quella pace, quel gaudio nello Spirito Santo, che m' innondava il cuore? Ed ecco una viva immagine di un' anima perfetta, a cui si nasconde lo Spirito di Dio, benchè per altro sia dello Spirito di Dio tutta ricolma.

186. Ciò presupposto, già vede il Direttore il modo, con cui ha da regolare le persone spirituali ed in tempo, che lo Spirito del Signore si fa loro sentire con le sue consolazioni, ed in tempo, che loro si nasconde per umiliarle con tenebre, e con desolazioni. Nel primo caso dica loro, che *in die bonorum memores sint malorum*, che questi gusti spirituali non dureranno sempre, che non creda di avere acquistato possesso sopra i diletti, che gode, e che li si debbano continuare *quasi jure hæreditario*, come dice altrove

ve il citato Santo: ma che in breve i lumi si cangeranno in oscurità, la pace in tedj, i contenti in amarezze. Questo giova acciocchè l'anima passi distaccata per tali sensibilità, perchè niuno si attacca ad un bene, che sa dovergli in breve mancare. Mancandogli poi non si conturba, non si rattrista, perchè *minus jacula feriunt quæ prævidentur* (*S. Greg. hom. 35. in Evang.*): Le dica; che queste consolazioni si danno alle persone deboli, e di cuore pusillanimi, per adescarle col dolce a guisa de' bambini, alla sequela di Cristo: *Jesus Christus pusillos corde blanditiis talibus solet allicere*. Alle anime forti basta il lume della Fede, per andar dietro l'orme del Redentore, e per calcare con esso lui triboli, e spine. Questo giova, acciocchè l'anima si mantenga umile tra le carezze dello Sposo Divino; mentre da' suoi stessi favori prende motivo a conoscere la propria fiacchezza, bisognosa di tali attrattive, per non ritirarsi dalla sequela del suo Signore. Le dica, che si serva di tali conforti per correre più veloce per la strada della mortificazione, e per essere più pronta all'esercizio delle virtù: *Ut quod prius cum amaritudine, & coactione sui spiritus faciebat, de cætero jam cum summa dulcedine peragat, & delectatione*: come faceva il Santo David, che sentendosi dilatare il cuore delle divine dolcezze, correva, anzi volava per la via de' divini precetti, come egli stesso confessa di se: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*. Questo giova, acciocchè l'anima non faccia abuso de' doni di Dio, ma se ne serva per gli fini, per cui Iddio a lei gli dà, cioè per lo proprio profitto, e per la sua gloria.

187. Nel secondo caso dica alla persona divota, la quale per lo nascondimento della Grazia si trova arida, che senza punto turbarsi, nè punto inquietarsi, si umilj avanti a Dio: dica, *superbia inventa est in me*: nè solo si conosca rea di superbia, ma di tante passioni, che non sa ben moderare, ma di tanti difetti, che commette alla giornata, ma di tanti peccati, in cui è caduta per lo passato. A questi attribuisca la sottrazione de' lumi, la siccità degli affetti, la freddezza nell'orare, l'insipidezza nel salmeggiare, e la svogliatezza nel bene operare. Si confonda in se stessa con pace, e quiete, conoscendosi degna di tale trattamento pur troppo dovuto a' suoi demeriti: si conformi al volere di Dio, che in tal guisa la mortifica per suo maggior bene: perseveri costante ne' suoi divoti, e virtuosi esercizj, ad onta di ogn' interna contraddizione; e si assicuri che procedendo in questa guisa, maggiori progressi farà nella virtù tra le desolazioni più penose, che tra le consolazioni più saporite, e più dilettevoli.

188. Sopra tutto procuri d' insinuare nell' animo de' suoi Discepoli quel ricordo con cui S. Bernardo custodisce le sopraddette dottrine, cioè, che l'uomo spirituale dee sempre procedere con umiltà, e con timore, e quando l'aura della Grazia gli spira prospera, e favorevole, e quando da lui si ritira, e quando torna a confortarlo co' suoi dolci, e soavi muovimenti; perchè dice di aver provato colle proprie sperienze, che non vi è mezzo più efficace per conseguire l'abbondanza della divina Grazia, per conservarla dopo averla acquistata, e per ricuperarla dopo averla perduta, che stare sempre avanti a Dio umile, circospetto, e timoroso: *In veritate didici nihil æque efficax esse ad gratiam promerendam, retinendam, recuperandam, quam si omni tempore coram Deo inveniaris non altum sapere, sed timere. Beatus homo, qui semper est pavidus. Time ergo, cum arriserit Gratia, time cum abierit, time cum denuo revertetur: hoc est esse semper pavidum* (*Idem eod. serm. 54.*). E la ragione di tutto questo si è quella, che arreca Santa Teresa, cioè, che Iddio non si lascia vincere se non che dalle umiltà.

CAPO XII.

Si espongono diverse astuzie, con cui il demonio col suo perverso spirito inganna le anime.

§. PRIMO.

189. PEr contrapposto a' modi amorevoli, con cui s'insinua lo Spirito divino nelle anime per loro salute, accennerò i modi astuti, e fraudolenti, con cui entra in esse il demonio col suo spirito maligno per trarle alla perdizione. Dice San Cipriano, che il nemico infernale la fa con noi, come un Capitano, che tiene colle sue armi strettamente assediato un Castello: gira attorno attorno, osservando attentamente, qual sia la parte più debole, quale la men sicura, per dare ivi l'assalto, ed assicurare la vittoria. Così egli va sempre attorno le nostre anime: nota, qual sia la passione più fragile, l'inclinazione più abile, per assalirle in quella parte, e soggettarle al suo dominio tirannico. *Circuit ille* (dæmon) *nos singulos, & tanquam hostis clausos obsidens, muros explorat, & tentat, an sit pars aliqua muro-*

murorum minus stabilis, & minus fida, cujus aditu ad interiora penetretur (*S. Cyprian. lib. de zelo, & livore sub init.*).

190. Ma ciò, che dee tenerci più timorosi, e più cauti, si è la grande accortezza di questo nostro nemico, a cui, come dice San Leone, non si può nascondere alcuna debolezza di questo nostro interiore Castello: perchè sa il maligno appuntino chi è inclinato alla cupidigia delle ricchezze, chi a' diletti della gola, chi a' piaceri del senso, chi alla invidia, chi all' ira; chi alla superbia. Sa chi è dominato dalla tristezza, chi dal gaudio, chi dal timore. Scorge gli abiti, le inclinazioni, gli affetti di ciascheduno: e da quella parte, da cui vede qualche apertura, o per consuetudine ci scorge più inclinati, muove la batteria delle sue suggestioni, per ottenere dalla nostra volontà la resa di qualche pravo consenso, e qualche caduta dalla nostra fragilità. *Novit* (*dæmon*) *cui adhibeat æstus cupiditatis, cui illecebras gulæ ingerat, cui apponat incitamenta luxuriæ, cui infundat virus invidiæ. Novit, quem mœrore conturbet, quem gaudio fallat, quem metu opprimat, quem admiratione seducat. Omnium discutit consuetudines, ventilat curas, scrutatur affectus, & ibi causas quærit nocendi, ubi quemquam viderit curiosius occupari* (*S. Leo serm. 7. de nativit.*).

191. San Gregorio procede su questo particolare con lo stesso tenore di dottrina; se non che forse descrive più a minuto le avvedutezze de' nostri avversarj in iscuoprire il debole delle anime, e la loro prontezza in dar loro l'assalto, dove scorgono più facile l' espugnazione. I demonj, dic'egli, osservano, qual' è quell' umore, che naturalmente predomina ne' nostri corpi; e poi svegliano quelle passioni, che più si confanno con un tale temperamento, acciocchè l' urto della suggestione sia più veemente, e la caduta più facile. E perchè veggono che all' allegrezza è molto confine il piacere, tentano le persone ilari alla incontinenza. Perchè sanno, che la tristezza è molto amica dell' ira, instigano le persone malinconiche allo sdegno, all' odio, alla discordia. Perchè non ignorano, che il timore è nemico de' patimenti, investono le persone timide con l' apprensione, e col timore de' mali imminenti. Perchè veggono, che certi spiriti altieri si lasciano facilmente trasportare dal vento della vanità, proccurano, che l'aura popolare spiri loro favorevole. In somma verso quella parte ci spingono con le loro tentazioni, verso cui ci veggono per inclinazioni di natura pendenti. *Prius enim conspersionem uniuscujusque antiquus adversarius perspicit, & tunc tentationis laqueos apponit. Alius namque lætis, alius tristibus, alius timidis, alius elatis moribus existit. Quo ergo occultus adversarius facile capiat, vicinas conspersionibus deceptiones parat. Quia etenim lætitiæ voluptas juxta est, lætis moribus luxuriam proponit. Et quia tristitia in iram facile labitur, tristibus poculum discordiæ porrigit. Quia timidi supplicia formidant, paventibus terrores intentat. Et quia elatos extolli laudibus conspicit, eos ad quæque voluerit blandis favoribus trahit. Singulis igitur hominibus vitiis convenientibus insidiatur. Neque enim facile captivaret, si luxuriosis præmia, aut avaris scorta proponeret, si aut voraces de abstinentiæ gloria, aut abstinentes de gulæ imbecillitate pulsaret: si mites per studium certaminis, aut iracundos caperè per pavorem formidinis quæreret* (*S. Greg. Moral. cap. 12.*).

192. Questo ultimo contrapposto finisce di mettere in chiaro, quanta sia l'accortezza de' demonj in tramare insidie alle nostre anime: poichè eglino, dice il Santo, non tentano già i lussuriosi con la speranza di grandi premj, nè gli avari coll' amor del piacere, nè i crapuloni con la vana gloria de' digiuni, nè gli astinenti col vizio della gola, nè gl' iracondi colla passione del timore, nè i mansueti coll' ardore delle risse, e delle contese, perchè veggono molto bene, che per questa via otterrebbero ripulse, e non vittorie. Gli attaccano l'assedio, gli fanno forza con le loro tentazioni, dove veggono la persona di sua natura proclive alle cadute. Perciò San Cipriano ci esorta con parole degne del suo zelo Pastorale, che vogliamo star sempre con le armi in mano, a guisa di generosi soldati pronti a combattere contra questo nemico d'inferno: e giacchè egli veglia sempre alla nostra rovina, vogliamo noi esser sempre vigilanti alla nostra difesa: e tanto debbe essere maggiore la nostra vigilanza, quanto che i dardi delle tentazioni, ch' essi vibrano, per far piaghe profonde nelle nostre anime, di ordinario sono occulti, sono insidiosi, sono fraudolenti. *Quamobrem, Fratres dilectissimi, contra omnes diaboli vel fallaces insidias, vel apertas minas stare debet instructus animus, quam est ad pugnandum semper paratus inimicus. Et quoniam frequentiora sunt tela ejus, quæ latenter obrepunt, magisque occulta, & repentina jaculatio, quo minus perspicitur, hoc & gravius, & crebrius in vulnera nostra grassatur: ad hæc quoque intelligenda, & repellenda vigilemus* (*S. Cyprian. loco suprac.*).

193. E qui voglio, che riflettiamo di propo-

posito con Sant' Agostino a ciò, che accennai di passaggio nel *Capo* 9. *al* §. 8. che di ordinario noi siamo la cagione delle tentazioni, che il demonio accende in noi: perchè il più delle volte incomincia la natura ad inclinarci al male co' suoi pravi movimenti; e se noi non reprimiamo quel moto, il nemico infernale, che sempre gira attorno al Castello della nostr' anima, vedendoci collegati con lui in quel principio di male, entra subito, infiamma la passione di già commossa, ci vince, ci supera, e ci fa suoi. Sicchè noi siamo quelli, che apriamo al diavolo la porta delle nostre anime, acciocchè se ne impossessi. Spiega questo il Santo in varj casi. Trova, dic' egli, il demonio uno, che comincia a bramare il piacere: questo gli basta, acciocchè entri in lui, e vi accenda un fuoco d' inferno: la concupiscenza gli aprì la porta. Trova un altro, che teme di adempiere le sue obbligazioni: entra il nemico, accresce il timore, lo stimola a ritirarsi, a fuggire: il timore fu la porta, che gli diede l' ingresso. Trova quello allacciato dall' amore della roba: entra egli, lo incita a guadagnarla ingiustamente: la cupidigia fu quella, che lo fece entrare. Ed a questo appunto volle alludere l' Apostolo, quando disse: *nolite locum dare diabolo:* guardatevi di dare al diavolo alcuna apertura; perchè, se egli entra nell' anima, e se ne fa padrone, voi ne siete la cagione, voi siete demonio a voi stesso. Ecco le parole del Santo Dottore. *Non enim seducit ille, aut trahit aliquem, nisi quem invenerit ex aliqua parte jam sibi similem. Invenit enim aliquid cupientem: & cupiditas aperit januam intrandi suggestioni diaboli. Invenit alium aliquid timentem, monet, ut fugiat, quod illum invenit timere: monet, ut adipiscatur, quod illum invenit cupere: & per has duas januas cupiditatis, & timoris intrat. Claude illas, implens Apostoli illud in hodierna lectione: non detis locum diabolo. Ibi enim voluit ostendere Apostolus: quia, quamvis intret, & possideat diabolus; homo tamen illi locum dedit, ut posset intrare* (*S. Aug. serm.* 20. *de divers. cap.* 11.). Qui riflettano quegli, i quali credono, che il demonio dorma, ed attribuiscono tutt' i sconcerti del nostro animo alla nostra corrotta, e mal inclinata natura; E' vero, che spesso incomincia la natura; ma se la volontà è poco cauta in resisterle, il demonio poi proseguisce quella apre le porte con le sue prime negligenze; ma questo entra poi a dare il guasto alla pover' anima. Per tanto è necessario, che i Direttori facciano di ciò avvertiti i loro penitenti, acciocchè conoscendo essi di avere a' fianchi un nemico sì formidabile, che d' ordinario o è autore, o promotore di ogni loro prava affezione, sieno pronti a reprimere ogni primo cattivo moto, e cauti alla resistenza.

§. SECONDO.

194. Sogliono i Capitani praticare co' loro nemici alcune finte, con cui si ritirano da loro, per poi assalirli con maggior gagliardia, e con maggior impeto. Quest' astuzia, dice San Gregorio, l' usano, anche con noi i nostri nemici. Dopo averci tentati, si ritirano, e ci lasciano in pace, quasi che avessero già deposto le armi delle loro tentazioni; ma però con fine perverso di assalirci improvvisamente, e con maggior forza, quando ci troviamo spensierati, e distratti; ed allora farci più sicuramente cadere. *Sæpe antiquus hostis, postquam menti nostræ tentationum certamen inflixerit, ab ipso suo certamine ad tempus recedit; non ut illatæ malitiæ finem præbeat, sed ut corda, quæ per quietem secura reddidit, repente rediens, facilius inopinatus irrumpat* (*S. Greg.* 3. *moral. cap.* 16.).

195. E però non faccia il Direttore gran concetto di certe anime tranquille, che quasi mai patiscono alcuna tentazione, e pare, che il demonio siasi scordato di loro: perchè queste al primo attacco di qualche veemente suggestione son facili ad andare a terra: come appunto un soldato, da gran tempo marcito nell' ozio, è facile ed esser vinto ne' primi combattimenti; nel modo che Annibale stato lungo tempo invincibile alle armi potentissime de' Romani, snervato poi dalla quiete, dall' ozio, e dalle delizie di Capua, ne restò bruttamente perditore. Tema dunque di tali anime: le tenga svegliate, ricordando loro, che il nemico, quando meno se l' aspettano, verrà ad assalirle: onde stiano sempre sulle parate, pronte alla difesa.

196. Usano ancora tal volta i Capitani altre finte, tanto più pericolose a' nemici, quanto più coperte. Lasciano, che il nemico entri ne' proprj Stati, vi faccia delle conquiste, e talvolta ancora de' progressi; ma a fine poi di coglierlo in qualche passo stretto, d' onde non possa fuggire, e farne macello; oppure a fine di cingerlo attorno attorno con le sue armi, sicchè non trovi scampo. Così fa il demonio con alcune anime buone: Le lascia operare il bene, senza punto inquietarle: permette loro qualche avanzamento di spirito, e qualche volta ancora maliziosamen-

mente loro lo persuada; perchè spera poi di coglierle al passo di alcune gravi suggestioni, e di guadagnarle. Di quest' astuzia diabolica ci fa avvertiti Sant' Ignazio. *Id moris est spiritui maligno, ut in lucis Angelum transfigurans sese, cognitis piis animi votis, primum obsecundet, mox inde ad perversa sua desideria illum alliciat* (*S. Ignat. in Exer. regul. 4. de discret. spirit.*).

197. Giovanni Gersone passa più avanti, e dice, che il nemico molte volte lascia, che qualche anima ben inclinata operi il tutto con rettitudine, purchè cada in una cosa sola, in cui egli potentemente l' oppugna, bastandogli di entrare nel castello dell' anima per una sola porta per guadagnarsela: ed aggiugne, che una tal tentazione a lei talvolta la tien celata fino alla morte. *Nonnumquam enititur hostis, ut quamquam recte quis cuncta faciat, in uno tamen solo labatur, & delinquat: illi quippe satis est, si animae castrum vel uno patente sibi aditu nanciscatur, capiatque. Hanc autem occultat aliquando tentationem, quousque mors adveniat* (*Joan. Gers. tract. de divers. tentat. diab. sub initium*). Quindi vegga il Direttore quanto sia necessario procedere sempre con timore: mentre non siam sicuri, che nel bene stesso, che facciamo, non si nasconda qualche trama maligna de' nostri nemici: e quanta ragione abbia l' Apostolo di esortarci a trafficare sempre il negozio della nostra eterna salute con umile timore, e con un santo tremore: *cum metu, & tremore salutem vestram operamini* (*Ad Philip. 2. 12.*). Questo spirito instilli nel cuore de' suoi discepoli.

§. TERZO.

198. Quando poi vede il Demonio, che non può superare alcune anime nè con l' arte, nè con la frode, perchè sanno schermirsi da' suoi inganni, ed all' urto delle sue tentazioni si reggono forti in piedi, usa un altro stratagemma, proccura, che si espongano alle occasioni, ancorchè con fine buono, ma però indiscreto. Con queste poi l' ingannatore fa la breccia ne' loro cuori, gl' indebolisce, ed alla fine gli espugna con farli bruttamente cadere, o con farli tornare indietro dall' intrapreso cammino della perfezione. Santa Teresa, dopo aver nel libro della sua vita parlato dell' orazione infusa di quiete, di ebrietà, di sonno, e di unione semplice, gradi tutti di altissima contemplazione, dice che l' anima, che ha ricevuti da Dio tali favori, non si esponga alle occasioni; perchè non è ancor sicura. Dice, che il demonio si serve di quegli stessi favori per renderla indiscretamente animosa in mettersi ne' pericoli, sperando per mezzo di questi di rovinarla; ed aggiugne, che da questo era a lei provenuto gran danno. Ecco le sue parole: *Di qui rimane inteso (e notisi molto bene per amor di Dio), che quantunque arrivi un' anima a ricevere dal Signore grazie sì grandi nell' orazione; non però dee fidarsi di se stessa, poichè può cadere; nè in modo alcuno si dee mettere in occasioni, e pericoli. Consideri bene, che importa molto; perciocchè l' inganno, che dopo può qui fare il demonio (ancorchè sia certo, che la grazia venga da Dio) è valersi il traditore della medesima grazia in quello, che egli può: ed a persone non molto avvantaggiate nella virtù, nè mortificate, nè distaccate importa assaissimo: imperocchè non restano queste mortificate tanto, che basti (come appresso dirò) per potersi porre nelle occasioni, e pericoli, per gran desideri, e determinazioni, che abbiano. Molto eccellente dottrina è questa, non mia, ma insegnata da Dio . . . . Questo è l' inganno, con cui fa presa il demonio: imperocchè come l' anima si vede tanto appressata a Dio, e vede la differenza, che v' è del bene del Cielo da quello della terra, e l' amore, che le mostra il Signore; le nasce da questo amore confidenza, e sicurezza di non cadere da quello, che gode, parendole di vedere chiaramente il premio, nè essere possibile più, che una cosa, la quale anche per la vita è tanto dilettevole, e soave, si lasci per cosa tanto vile, e sporca, quanto è il diletto sensuale: e con questa confidenza le leva il demonio la paura, che debbe aver di se stessa; e come dico, si pone ne' pericoli . . . . Questo fu quello, che rovinò me: e per questo, come per ogni altra cosa v' è necessità di Maestro, e di trattare con persone spirituali* (*Santa Teresa nella vita cap. 19.*). Si notino quelle parole, in cui dice, che questa dottrina non è sua, ma insegnatale da Dio. Torna a ripetere lo stesso nel Castello interiore, ove dopo aver parlato di quelle anime, che godono l' orazione infusa di raccoglimento, e di quiete, conchiude così. *D' una cosa avvertisco io molto chi si troverrà in questo stato; ed è, che si guardi assaissimo di mettersi in occasioni di offendere Iddio; perchè l' anima non è qui ben cresciuta, e forte . . . . Io so, che in questo caso v' è da temere assai; e conosco alcune persone, delle quali ho grandissima compassione, avendo io esse veduto quello, che io dico . . . . Avvertisco tanto, che non si mettano nelle occasioni; perchè il demonio si adopera, e s' industria mol-*

to più con una di queste anime, che non fa con molte, alle quali il Signore non fa tali grazie, perchè possono far loro gran danno (L'istessa nel Castello inter. Mans. 4. cap. 3.). Tanto è vero, che la macchina più forte, che muove il demonio contra le persone spirituali, si è il metterle nelle occasioni, ed indurle sotto apparenza di bene ad esporsi animosamente a' pericoli: con questi il traditore si fa largo, e si apre la strada per penetrare ne' loro cuori. Ma se è tanto potente questa macchina ad indebolire gli spiriti più elevati, e più cari a Dio; quanto più sarà efficace per gettare a terra gli spiriti deboli, fragili, ed incostanti? Difenda dunque il Direttore dalle occasioni i suoi figli spirituali: e giacchè il demonio sotto belli pretesti si studia tanto d'indurvegli, usi ogni sforzo per tenerneli lontani, ricordandosi, che tutta la nostra sicurezza in questa vita consiste nella circospezione, e cautela.

§. QUARTO.

199. Usa ancora il demonio altre astuzie con le persone divote, per tirarle alla perdizione. Cessa talvolta di tentarle in cose gravi; perchè vede molto bene, che quelle atterrite dalla deformità di tali azioni, gli volterebbero tosto le spalle. Più tosto procura, che non facciano conto delle cose picciole, che le disprezzino, e con facilità le trasgrediscano. Così va dando un gran pascolo al loro amor proprio; va slargando le loro coscienze; va irritando le loro passioni; e fa sì, che Iddio stesso, vedendosi mal servito, non comunichi più loro in tanta abbondanza i suoi ajuti. Alla fine poi le assalta con qualche grave tentazione, e le fa precipitare in qualche colpa mortale. Tutto questo è insegnamento di San Gregorio, il quale, spiegando quelle parole del libro di Giobbe: *Egressus enim satanas a facie Domini, percussit Job ulcere pessimo a planta pedis usque ad verticem capitis* (Job 2.7.): dice, che il demonio, avendo da Dio licenza di molestarci con le sue tentazioni, incomincia dalle cose picciole, e da queste passando alle grandi, arriva a piagare le nostre anime, ed a farne un crudo scempio. *A planta pedis &c. . . . quia nimirum, cum licentiam percipit, a minimis incipiens, atque usque ad majora perveniens, quasi omne corpus, menti illatis tentationibus, lacerando transfigit* (S. Gregor. 3. Moral. cap. 16.).

§. QUINTO.

200. Con altre persone spirituali pratica il maligno altre arti inique per ritirarle dal Divino servizio. Ad alcune, dice S. Gregorio, che sono tenute per obbligo del proprio istituto di attendere alla salute corporale, e spirituale de' prossimi, suggerisce, che per salvare le anime altrui, non deggion perdere la loro, e che per curare le altrui piaghe, non deggiono dilatare le proprie: così l'induce ad allontanarsi dalle opere della carità, e del santo zelo. Altri poi fa, che si occupino sì smoderatamente in opere esteriori in benefizio de' prossimi, che non resti loro tempo per pensare a se stessi; onde rimanga il loro spirito suffogato ed oppresso sotto il peso indiscreto delle occupazioni. A taluni mette un fervore sì indisciplinato, per cui non sono capaci di chiedere consiglio, nè di riceverlo, e molto meno di moderarsi da se; ed a guisa di cavalli indomiti corrono senza freno per le vie della virtù, con gran pericolo di torcere alla strada del vizio, e della perdizione. Ma chi potrà mai ridire tutte le astuzie di un nemico non men malizioso, che ingegnoso, a cui può applicarsi il detto di colui: *Tibi nomina mille, mille nocendi artes*, che in lui sono mille modi di nuocerci, mille arti per ingannarci, e ciò ch'è peggio, che ad altro non pensa, che alla nostra rovina? Basti dire, che S. Antonio vide una volta tutto il mondo seminato di lacci, i quali altro non significavano, che gl' inganni, le astuzie, le frodi, che il demonio tende in ogni parte, ed in ogni luogo, per farci cadere, e per precipitarci nell' abisso di tutt' i mali.

§. SESTO.

201. Per non cadere dunque ne' lacci di nemico sì fraudolento, tre cose inculchi il Direttore a' suoi penitenti. Primo, chiedere sempre a Dio lume per conoscere le sue trame, ed ajuto per sapersi schermire. Un pellegrino, che in una notte buja dee passare per un paese pieno di precipizj, non si arrischia di camminare senza lume. Questa notte è la presente vita, in cui ci troviamo immersi nelle tenebre della ignoranza. Il paese, per cui abbiamo a passare, è questo mondo pieno di trabocchetti, che il demonio tiene per ogni parte nascosti. A noi manca la luce per iscuoprirli. Che abbiamo dunque a fare, per non precipitare ad

ad ogni passo? Chiedere lume a Dio, ripetendo sovente: *Emitte lucem tuam, & veritatem tuam* (*Psal.* 43. 3.).

202. Secondo, dopo che avrà il penitente col favore della Divina luce scoperte le trame del nemico, gl' inculchi grandemente a non perdersi di animo, a non diffidare, a non avvilirsi; ma affidato nell' ajuto di Dio difendersi con coraggio, e combattere con grande ardire: perchè, dice Sant' Ignazio, che il demonio ha la natura, e le proprietà delle donne, le quali, secondo la disposizione, che trovano negli uomini, ora sono troppo timide, ed ora troppo ardimentose. Fate, che una femmina venga a contesa con qualche uomo, e che lo trovi pauroso, prende ella subito un animo insolito, e diviene tanto audace, quanto quello si mostra vile. Ma se lo trova ardito, e risoluto, si perde di animo, si avvilisce, teme, trema, e gli volge le spalle. Così appunto, se assalendoci il demonio, ci trova animosi, e forti in rigettarlo da noi, si avvilisce più di una timida lepre, nè ritorna sì presto all' assalto. Ma se a' primi attacchi ci scorga paurosi, diffidenti, e vili, non vi è bestia di lui più furibonda, non cessa mai più di molestarci. *Hostis noster naturam, & morem muliebrem refert quoad imbecillitatem virium, & animi pervicaciam. Nam sicut femina cum viro rixans, si hunc conspexerit, erecto, & constanti vultu illi obsistere, abjicit illico animum, ac terga vertit. Sin vero timidum, & fugacem esse animadverterit, in extremam surgit audaciam, & in illum ferociter invadit. Itidem consuevit dæmon animo, & robore pene destitui, quoties spiritualem Athletam, corde imperterrito, & fronte ardua tentationibus videt reluctari. Sin autem trepidet ad primos impetus sustinendos, & quasi animum despondeat, nulla est bestia super terram inimico illo tunc efferatior, acrior, & pertinacior in hominem, ut cum pernicie nostra, malignæ, obstinatæque mentis suæ desiderium adimpleat* (*S. Ignat. de Discret. spirit. reg.* 12.). Coraggio dunque vi vuole contra un nemico sì animoso co' timidi, e sì timido con gli animosi.

203. Terzo, gl' inculchi a scuoprire al Confessore, o ad altro uomo dotto, e spirituale tutte le tentazioni, tanto quelle, che sono patenti, quanto quelle, che gli sembrano coperte e generalmente parlando, di aver con essi totale apertura, non potendo sapere, e neppur forse sospettare, qual sia quel laccio, a cui vuol coglierlo il demonio, e tirarlo dietro a se, come suo schiavo. Dice il sopraccitato Santo, che volendo il demonio guadagnare un' anima, imita il costume di uno stolto amante, che volendo sedurre una fanciulla figlia di onesti genitori, o pure una conjugata, che abbia sortito per suo consorte un uomo onorato, nulla proccura più, quanto che quella non palesi al padre, e questa al marito i discorsi, ed i trattati, che passano tra loro: perchè scuoprendosi alcuna cosa delle loro strette confidenze, già dispera di conseguire il suo malvaggio intento. Così il nemico, volendo portare un uomo alla perdizione, usa ogni sforzo, acciocchè non manifesti a' Ministri di Dio le sue suggestioni, inserendogli nell' animo ora timore, ora ripugnanze, ora rossore, ora diffidenze, ed è arrivato talvolta fino a chiudergli fisicamente la bocca. Se poi accade, che quello cominci ad aprirsi, ed a palesare le sue trame, si arrabbia, s' infuria, si dispera; perchè scoperta la mina, già la vede sventata. *Inimicus noster morem sequitur iniquissimi cujusdam amatoris, qui puellam honestorum parentum filiam, vel uxorem viri alicujus probi volens seducere, summopere procurat, ut verba, & consilia sua occulta sint; nihilque reformidat magis, ac ægre fert, quam si puella patri suo, vel uxor marito illa patefaciat, cum sciat hoc pacto de votis, & conatibus suis actum esse. Ad eumdem modum obnixe satagit diabolus, ut anima, quam circumvenire cupit, ac perdere, fraudulentas suas suggestiones teneat secretas. Indignatur vero maxime, & gravissime cruciatur, si huic vel confessionem audienti, vel spirituali homini molimina sua detegantur, a quibus suis excidere se funditus intelligit* (*Idem reg.* 13.). Raccomandi dunque grandemente a' suoi Discepoli lo scuoprimento, da cui dipende il loro assicuramento.

CAPO XIII.

Si palesano le illusioni, con cui il demonio inganna le anime incaute, incominciando nel presente Capitolo dalle illusioni, che accadono nella orazione.

§. PRIMO.

204. TRa le astuzie, e le illusioni, che ordisce il demonio a danni delle anime, vi è gran differenza. Le astuzie sono arti maligne per indurre l' uomo al male, ch' egli conosce essere male: le illusioni sono arti fraudolente per tirare l' uomo al male sotto apparenza di bene, o per tirarlo dal bene sotto apparenza di male. *Væ*, dice Isaia, *qui dicitis malum bonum, & bonum ma-*

malum (*Isai.* 5. 20.): guai a voi, che illusi da false apparenze, chiamate il male bene, ed il bene male. San Gregorio dice, che dobbiamo invigilare con somma cura a non lasciarci illudere dallo spirito della carne (il quale, come abbiamo veduto, va sempre unito con lo spirito del demonio, come suo satellite) allorchè ci rappresenta le colpe in sembianza di virtù; perchè tali peccati sono più gravi, e più pericolosi. E ne apporta un'ottima ragione. Se uno erra, conoscendo la sua colpa, dopo l'errore si umilia, si abbassa, si confonde, e lo stesso suo errore lo incita al pentimento, ed alla emendazione. Ma se pecca sotto apparenza di bene, non solo non si umilia dopo il suo fallo, ma s'insuperbisce, si gonfia, s'innalza, ed in vece di correggersi, s'imperversa nella sua colpa, perchè gli pare di operare virtuosamente. *Secundo vero nos cura debet vigilantes reddere, ne se impetus carnis, quasi impetus spiritus, latenter subjiciat, & culpas, quas agimus, nobis virtutes fingat. Sciendum vero est, quia graviores culpæ sunt, quæ subducta specie virtutes imitantur: quia illæ in aperto cognitæ, animum in confusionem dejiciunt, atque ad pœnitentiam trahunt; istæ vero non solum in pœnitentiam non humiliant, sed etiam mentem operantis elevant, dum virtutes putantur* (*S. Gregor. hom.* 5. *in Ezechiel. sub init.*). Or di queste illusioni diaboliche possono succedere, e spesso anche succedono in tempo delle orazioni: e possono accadere, e spesso ancora accadono fuori delle orazioni circa la pratica delle virtù, e de' vizj. Onde convien parlarne separatamente, acciocchè ciascuno sia cauto per se, e i Direttori per gli altri. Delle prime parlerò nel presente Capitolo, delle altre nel seguente Capo.

§. SECONDO.

205. Volendo l'Apostolo spiegare le illusioni, con cui il demonio inganna le anime male avvedute, dice che *ipse satanas transfigurat se in Angelum lucis* (2. *ad Corinth.* 11. 14.): Ecco la falsa apparenza, ed ecco l'illusione, con cui l'ingannatore fa comparire il falso per vero. E perchè gli Angioli del Cielo, mandati da Dio a consolare, o ad istruire, o ad animare i suoi Servi, e qualche volta a palesare loro anche le cose future, sogliono venire incoronati di raggi, e di splendori, pur troppo dovuti al loro glorioso stato, anch'egli si cuopre di ammanto di luce, nasconde sotto quello le sue bruttezze per apparire quel, che non è. E perchè gli Angioli esprimono le loro celesti ambasciate con chiare voci, che ora risuonano nelle orecchie del corpo, ed ora nel profondo del cuore; ancor esso simula una tale loquela, e fa penetrare un somigliante suono alle orecchie o del corpo, o del cuore.

206. Così il nemico tentò d'illudere il santo Romito Abramo, secondo la relazione che ce ne fa Sant'Efrem. Conciossiacosachè trovandosi il Santo solitario, raccolto in divota orazione, vide all'improvviso folgoreggiare tutta la sua stanza di una bella luce, che in mezzo alla notte formava un chiaro giorno, e udì dirsi queste parole: *Beatus es, Abraham, nullusque tui similis, qui omnes voluntates meas explesti* (*S. Ephrem in vita S. Abram*). Felice te, Abramo, che non hai altro simile; perchè hai adempiuta ogni mia volontà. Abramo però, come quegli, che aveva il vero Spirito del Signore, intese subito chi fosse colui, che veniva a visitarlo con pompa di tanta luce, e che recavagli sì fausto annunzio; e con disprezzo rigettollo, dicendo: *Obscuritas tua tecum sit in perditionem, o plene dolo, & fallacia. Ego enim homo peccator sum: sed nomen Domini mei Jesu Christi, quem dilexi, & diligo, mihi murus est, in quo te increpo, immunde canis.* Vanne lungi da me, spirito fallace, ed ingannatore. Io non sono qual tu mi predichi: sono misero peccatore: con tutto ciò ho in mia difesa Gesù Cristo, nel cui nome ti discaccio, cane infernale.

207. Del grande Stilita riferisce Antonio suo discepolo, e scrittore della sua vita, che un giorno gli comparve il demonio, cinto di vaghi splendori, sopra un cocchio di fuoco, ed avvicinatosi alla colonna, in cui menava egli vita celeste, segregato da ogni umano commercio: il Signore, gli disse, mi ha spedito dal Paradiso, come suo messaggiero, acchiocchè ti rapisca al Cielo, come rapii Elia, ed altrove in un somigliante cocchio lo trasportai. *Dominus misit me Angelum suum, ut rapiam te, sicut rapui Eliam* (*Anton. in Vit. S. Sim. Stylitæ*). Ascendi dunque, ed andiamo al Cielo, dove gli Angioli, gli Apostoli, i Martiri con Maria Madre di Dio attendono ansiosi la tua venuta: *ascende ergo mecum currum, & eamus in Cœlos: optant te videre Sancti Angeli, Apostoli, Martyres, Prophetæ cum Maria Matre Domini.* Cosa ammirabile! All'arrivo di quel fallace messo non conobbe il Santo uomo la frode; prestò fede all'inganno (forse Iddio lo permise per render noi più canti). Alzò il piede per salire su quel cocchio fiammeggiante. Ma che? Segnandosi in quell'atto la fronte, ed il pet-

petto con la santa Croce, sparì tosto cocchio, cavalli, messaggiero, e dileguossi subito dagli occhi suoi quella falsa luce. Un simile fatto racconta Palladio di S. Giovanni, che predisse con ispirito profetico a Teodosio Imperatore una insigne vittoria. Poichè anche a lui comparve il demonio in vaga forma sopra un cocchio luminosissimo, promettendogli di trasferirlo alle stelle, se piegando il ginocchio lo avesse adorato. Ma Giovanni, scorto da celeste lume, conobbe l'inganno: ed io, rispos egli, adoro il Re del Cielo, ma tu quello non sei: *Dominum meum, & Regem habeo Deum, quem semper adoro: tu autem non es Rex meus* (*Pallad. in Laus. cap.* 49.). A questa ripulsa disparve la visione; e l'orditore del tradimento partì confuso.

208. Altre volte il nemico infernale si trasfigura in altre forme: per illudere le anime raccolte in Dio, prende la figura di qualche Santo, o di qualche Santa, e talvolta assume il temerario le sembianze di Gesù Cristo stesso, a fine di accreditare con quelle mentite apparenze le falsità, ed autenticare la menzogna. In questa forma si presentò avanti a S. Pacomio, dicendogli: io sono Cristo, che vengo a te, mio fedele amico, per visitarti: *Pacomi, ego sum Christus, & venio ad te fidelem amicum meum*. Ma il Santo non esperimentando in se quegli effetti di pace, di quiete, e di serenità, che soleano cagionargli le vere visioni del Redentore, lo discacciò con isdegno, e con rimproveri, dicendogli: *Discede a me, diabole: quia maledictus es tu, & visio tua*. Allora quegli partì, e lasciando un fetore orribile, disse: *lucratus te fuissem, nisi precelsa virtus Christi impedisset: verumtamen quantum possum, vos impugnare non desinam*: ti avrei guadagnato con la mia frode, se non l'avesse impedito il Redentore col suo potente braccio. Non però mi perdo di animo: non lascerò mai d'impugnarti con fiera guerra (*Dionysius in vita S. Pacomii*). Di un altro Monaco si narra nelle vite de' Padri, che sentendosi dire dal demonio trasformato in figura del Redentore, io sono Gesù Cristo, chiuse subito gli occhi, e rispose: io non voglio vedere Gesù Cristo in questa vita: mi basta di goderlo nell'altra vita: *Ego in hac vita Christum nolo videre, sed in altera vita*.

209. Ma ciò, che in questo particolare dee colmarci di un giusto, e santo timore, si è il sapere; che il demonio con queste sue traveggole non solo ha affascinati gli occhi di uomini santi, ma talvolta gli ha accecati affatto. E' lagrimevole il fatto, che rapporta Palladio di Valente Monaco di gran virtù. A questo cominciò a comparire il demonio, travestito da Angelo sotto luminose sembianze, e trovando credenza nell'uomo semplice, tornava spesso ad illuderlo con queste splendide comparse. Sicchè il misero, parendogli di esser già introdotto tra i cori degli Angioli, e di essere già ammesso a conversare dimesticamente con essi: si alzò in superbia, quasi che fosse già divenuto uno di loro. Allora il nemico, vedendolo sì disposto a ricevere gl'inganni, con un'altra più gagliarda illusione affatto lo guadagnò. Gli pose avanti gli [illegible]hi una lunghissima processione di mi[illegible]oli, tutti con lampadi accese, e con [illegible] lucenti in mano. Al fine di questa veniva un personaggio di più vago, e decoroso aspetto, che rappresentava la persona di Cristo. All'arrivo di questo, uno degli Angioli astanti, Valente, disse, Cristo ti ama tanto, che è venuto a visitarti accompagnato da sì nobile comitiva: presto, vagli incontro, adoralo profondamente. Escì immantinente l'infelice Monaco della sua cella, e prostrato boccone in terra adorò il diavolo. In quell'atto s'impossessò tanto di lui lo spirito della superbia, che entrato poco dopo in Chiesa con gli altri Monaci, cominciò a dire, a guisa di forsennato: io non ho bisogno di comunicarmi, perchè ho veduto oggi Gesù Cristo con gli occhi miei: *ego non opus habeo communione: Christum enim vidi hodie*. I Monaci in sentire proposizione sì empia, lo legarono come pazzo, e lo chiusero in una oscura prigione (*Palladius in Lausiaca cap.* 31.).

210. Nè meno luttuose sono le cadute, che racconta Cassiano di Monaci santi pervertiti dal demonio con false rivelazioni, e vane rappresentanze. Piange egli la rovina del vecchio Erone, il quale dopo cinquant'anni di vita menata in solitudine, lungi anche dal consorzio, e conversazione de'Monaci, con tanta austerità, che si facea coscienza di ristorarsi anche nel giorno di Pasqua con una misera minestra di lenti; alla fine illuso dal demonio miseramente perì. Posciachè dando fede all'Angelo d'inferno, trasformato in Angelo del Paradiso, si gettò in un profondissimo pozzo, affidato sulla parola datagli dell'ingannatore, che ne sarebbe uscito illeso. Ma il peggio fu, che trattone da' Monaci a grande stento, non volle mai in tre giorni, che sopravvisse, rimanere persuaso della illusione, i cui funesti effetti pure sperimentava, nè mai detestarla. Onde dopo tanti anni di vita penitente, finalmente morì impenitente. Deplora la perdizione di quell'

quell' altro Monaco, che nella ritiratezza, nella penitenza, nello studio dell' orazione, e di ogni altra virtù avea superati tutt' i Monaci, che seco dimoravano nella Mesopotamia; e poi illuso dalle rivelazioni, e visioni diaboliche si circoncise, ed abbandonata la Religione Cattolica, passò alle superstizioni del Giudaismo. Altri simili compassionevoli avvenimenti riferisce questo grave Autore, i quali chiaramente dimostrano, quanto debba la persona essere aliena da rivelazioni, da locuzioni, e da visioni, in cui spesso l' Angelo delle [illegible]bre si trasfigura per illudere chi se ne [illegible]oglioso; e quanto debbano essere i Dir[illegible] diligenti, e cauti in esaminare tali cose ne' loro discepoli.

§. TERZO.

211. Illude ancora il demonio le persone spirituali in altri modi meno sensibili, ed apparenti; ma non meno pericolosi. Trovandosi alcuno in orazione, entra egli talvolta nell' interiore, gli ammollisce il cuore in affetti teneri, lo accende in un falso ardore, e fa sì, che prorompa in un profluvio di dolci lagrime: sicchè quegli creda di trovarsi in una molto buona, ed elevata orazione, mentre trovasi in una vera illusione. Il Taulero ce ne dà l' avvertimento, osservando, che siccome possono questi affetti nascere dalla natura, così possono avere dal diavolo la loro origine. *Affectus amoris, quandoque magnum aliquid esse videntur, ut est jubilatio, devotio, & alia hujusmodi; sed non semper potiora, melioraque sunt, cum & sine vera caritate possint subsistere, & natura sæpe hujusmodi saporem, & dulcedinem ministrare soleat; vel etiam, Deo permittente, malignus spiritus ea in homine excitare queat* (*Taulerus Instit. cap.* 18.).

212. Riccardo di S. Vittore assegna i fini perversi, che ha il nemico in eccitare tali affetti grati, piacevoli, ed all' apparenza divoti nell' animo di chi ora. Il primo fine si è insinuarsi con tali dolcezze, per introdurvi poi qualche errore. Il secondo, innalzarlo a qualche vana compiacenza, e stima di se stesso. Il terzo, debilitare a poco a poco la natura, ed illanguidirla con pascolo di tali affezioni lungamente continuate, onde non possa poi perseverare nell' orazione, e nelle altre cose appartenenti al divino servizio. *Falsa etiam devotione decipiunt* (dæmones) *quando quasdam orationes, dulcem affectum, vel etiam lacrymas in anima producunt, ut vel mentem in errorem, elationem, vel corpus perducant in debilitatem* (*S. Richard. a S. Vict. in Cant. cap.* 17.). Altrove lo stesso Dottore scuopre altri fini maligni, che ha il demonio in ordire tali illusioni. Oltra l' indebolimento della natura, dic' egli, ha di mira d' irretire con quella dolce esca di affetti la persona incauta, acciocchè abbandonando si in quelli, lasci altre opere di maggior gloria di Dio; o pure acciocchè pago di tali sentimenti divoti, si reputi con quelli già perfetto, e trascuri l' acquisto della vera perfezione. *Fit aliquando affectus iste dulcis a malo spiritu, & dum nimis ei creditur, eique, dum valde delectat, inhæretur, ad debilitatem cordis homo perducatur. Item ut per illius occupationem ab utiliore opere revocetur, & ut ejus abundantia fretus se perfectum credat, & ad profectum minus exerceatur* (*Idem in Cantic. cap.*6.). Ha egli dunque ragione di dolersi, che tanti sieno quelli, che poco pratici delle vie rette del Signore, e della natura della divina Grazia, credono di essere pieni di consolazioni spirituali; mentre sono colmi di una dilettazione naturale circa gli oggetti santi cagionata o dalla temperie degli umori naturalmente, o dal demonio maliziosamente a fine d' illuderli con quell' apparenza di divozione. *O quam frequenter imperfecti, & ignari gratiæ moventur carnali alacritate, & moveri se arbitrantur spirituali consolatione* (*Idem in Cant. cap.*33.)! Perciò dice bene il Savio: *Beatus, qui semper est pavidus* (*Proverb.*28. 14.). Beato quegli, che procede sempre con umile timore. Il che per più ragioni è verissimo nel caso nostro. Primo, perchè il timore, e l' umiltà ci rende cauti, guardinghi, e sospetti circa le operazioni, che ci accadono in tempo di orazione: fa, che l' esaminiamo con accuratezza, onde veniamo a discuoprire le trame de' nostri nemici. Secondo, perchè fa, che non ci fidiamo di noi stessi; ma ci apriamo a' Padri spirituali, ed agli uomini dotti, ed illuminati da Dio, a cui non è difficile smascherare la menzogna, che viene ricoperta col manto della verità. Terzo, perchè non accade, che un' anima umile, e timorosa rimanga illusa dalle fallacie diaboliche: poichè Iddio di ordinario permette le illusioni in pena della vanità, e della superbia. Santa Caterina di Bologna confessa di se, che per più mesi fu illusa dal demonio, che le compariva velato sotto l' immagine del Crocifisso, e di Maria Vergine, senza ch' ella mai in quel tempo discuoprisse l' occulta frode con gran pericolo di rimanere sedotta, se non l' avesse Iddio protetta con la sua potente mano. E dice, che Iddio ciò le permise in gastigo di una sua vana compia-

piacenza (*S. Cathar. Bonon. in lib.* 1. *de septem armis*).

213. E qui prima di passare avanti, ci conviene riflettere ad una cosa, che per essere poco osservata da alcuni è loro occasione d'inganno. Non meno è illusione l'avere in conto di favori divini le opere del demonio, che reputare opere del demonio i favori di Dio. Questo secondo accade a molte persone talvolta dotte: mentre dovendo dire il loro parere circa le persone straordinariamente favorite da Dio, non si contentano di un giudizio prudente fondato in buone ragioni; ma sottilizzano troppo, temono soverchiamente, ed alla fine condannano come segni diabolici le opere più eccelse della divina Grazia: e non si avveggono, che per ismoderato timore dell'illusioni, rimangono essi illusi. In questo errore caddero più volte gli Apostoli, allorchè non avevano ancor ricevuto dallo Spirito Santo il dono infuso della Discrezione. Riferisce S. Luca, che raccontando le sante donne agli Apostoli di aver veduto il Redentore risorto, quelli reputarono quelle loro vedute fantasie, e delirj di donne: *visa sunt ante illos sicut deliramentum verba ista* (*Luc.* 24. 11.). In quel caso l'illusione non fu delle donne, fu degli Apostoli: perchè, come nota bene il Padre da Ponte, non meno è errore chiamare visione un delirio dell'immaginativa, che chiamare delirio d'immaginativa una vera visione (*P. a Ponte par.* 5. *Medit. in* 6. *pun.* 1.). Siccome non può scusarsi da illusione quel reputare un fantasma la presenza reale di Cristo, che veniva camminando sull'acque: *putaverunt phantasma esse* (*Matth.* 14. 26.). Il Padre Maestro Giovanni d'Avila si avanza più oltre in biasimare certi Direttori troppo increduli, e dice, che avere in conto di spirito diabolico lo Spirito buono di Dio è una gran bestemmia, simile a quella, in cui caddero i Farisei, attribuendo al demonio le opere ammirabili del Redentore: *Si Spiritum Dei bonum habemus pro spiritu malo diaboli, magna blasphemia est: & erimus similes miseris Pharisaeis, contradictoribus veritatis Dei, qui spiritui malo tribuebant opera, quae Jesus Christus Dominus noster faciebat per Spiritum Sanctum* (*P. Joan. Avila Audi Filia cap.* 51.).

214. Perciò bisogna sempre avere avanti gli occhi quel celebre detto: *ne quid nimis*; che ogni eccesso è vizioso. L'esser troppo facile a credere a grazie straordinarie è vizio; ma è vizio ancora l'esser troppo difficile. Molte anime si trovano, che sono illuse dal demonio, o dalla loro fantasia. Ma si trovano ancor di quelle, che sono accarezzate da Dio. A' giorni nostri *non est abbreviata manus Domini*. E però bisogna tenere la strada di mezzo: non esser credulo, nè miscredente; altrimenti incorreremo noi nelle illusioni, che temiamo negli altri. La via di mezzo a mio credere si è, esaminare bene le cose, e decidere sul fondamento di buone, e sode ragioni. Sebbene convengo anche io, che in tali cose straordinarie, bisogna tenersi sempre un passo indietro, ma però che sia un passo, e non un miglio.

§. QUARTO.

215. Ciò presupposto, già veggo, che bramerebbe il lettore di aver qualche regola, con cui distinguere i favori veri di Dio dalle illusioni apparenti del diavolo, a fine di poter darne giusto giudizio, ed assicurare se stesso, e gli altri da ogni illusione. Ma questa è una materia di sì gran rilievo, che richiederebbe un ben lungo Trattato, nè può digerirsi in un breve Paragrafo di piccola operetta. Contuttociò non voglio lasciare di esporre alcuni segni, che possono essere di lume al Direttore per conoscere, quando viene Iddio a favorire le anime, o il demonio ad illuderle nelle loro orazioni.

216. Divido questi contrassegni in due classi: altri sono quelli, che accadono nell'atto, che l'anima riceve visioni, rivelazioni, estasi, ed altre simili grazie straordinarie (giacchè in tutte gl'indizj sogliono essere gl'istessi); altri sono quelli, che rimangono impressi nell'anima, dopo che ha ricevuti tali favori. Volendo Iddio visitare qualche persona o con apparizioni esterne, o con visioni interne, o con rivelazioni profetiche, o con locuzioni istruttive, o con altri modi insoliti, nel principio incute timore nell'animo, il quale poi passa in quiete, in pace, in tranquillità, in dilettazione, ed in consolazione di spirito, come si deduce da molte visioni, e rivelazioni, che si riferiscono nelle sacre Carte. Si legge nel Genesi, che volendo Iddio parlare ad Abramo, sentissi il santo Patriarca tutto ricolmare di un sacro orrore: *stupor irruit super Abraham, & horror magnus, & tenebrosus invasit eum* (*Genes.* 15. 12.). Ma che? in ascoltare poi la voce di Dio, il timore si cangiò in serenità, ed in sentire, che i suoi discendenti sarebbero, dopo quattrocent'anni di pellegrinazione in Egitto, tornati nella terra di Canaan, e ne sarebbero stati possessori; ed in ascoltare altre molte promesse, si riempì di consolazione, e di gaudio. Rappresenta Iddio in sonno a Giacob-

cobbe una scala sì sublime, che dalla Terra arriva a poggiare nel Cielo: gli fa vedere Angioli, che per essa ascendono, e discendono, e se stesso appoggiato alla cima della grande scala. A quella vista Giacobbe teme, ad esclama: *pavensque, quam terribilis est, inquit, locus iste!* Poi si colma di contento, e di giubilo: vi alza una pietra a foggia di Altare: ed a piedi di quello fa voti: *tulit lapidem, quem supposuerat capiti suo, & erexit in titulum, fundens oleum desuper.... votum etiam vovit Domino* (*Genes.* 28. 17.). Si legge in Giobbe, che Elifaz amico del gran Profeta in una sua visione notturna si raccapricciò tutto per l'orrore, e si sentì scorrere per le vene un freddo gelo: *cum spiritus, me præsente, transiret, inhorruerunt pili carnis meæ*: ma subito udì una voce grata, a guisa di aura soave, che lo pose in placida calma: *& vocem quasi auræ lenis audivi* (*Job.* 4. 12.).

217. Nel Testamento nuovo abbiamo, che Zaccaria Sacerdote, in vedere l'Angiolo del Signore presso l'Altare, in cui doveva offerire l'incenso, a quella improvvisa comparsa si turbò, e fu sorpreso da gran timore, *turbatus est, & timor irruit in eum*. Ma presto la turbazione passò in gran contentezza, sentendosi assicurare dall'Angiolo, che dalla sua sterile Consorte avrebbe ricevuto un Figliuolo, il quale sarebbe stato Precursore del futuro Messia: *ne timeas Zaccharia; quia exaudita est oratio tua; & Uxor tua Elisabeth pariet tibi Filium &c.* Abbiamo, che anche Maria Vergine alla venuta dell'Angiolo Gabriello si turbò: *turbata est in sermone ejus*: ma subito il Celeste Messaggiero dissipò ogni turbazione del suo cuore: *ne timeas Maria*; e col felice annunzio di essere eletta Madre di Dio, la colmò d'immenso gaudio: *ecce concipies, & paries Filium, & vocabis nomen ejus Jesum*. Abbiamo, che alla subita comparsa, che fece l'Angiolo a' Pastori presso la Capanna di Betteiemme, li pose tutti in gran timore: *Angelus stetit juxta illos, & timuerunt timore magno*: ma succede subito ad un gran timore un gran gaudio, *nolite timere: ecce enim annuntio vobis gaudium magnum*.

218. La ragione di tutto questo si è: perchè alle visioni, alle apparizioni, alle locuzioni, e ad altre comunicazioni soprannaturali, che si fanno passivamente in noi, la persona non concorre con la sua elezione, e col suo arbitrio: ma Iddio per mezzo de' suoi Angioli le opera in noi all'improvviso, e con gran forza ed irremissibilmente: onde siamo costretti a sentirle, ancorchè non le vogliamo. Onde non può far a meno di non risentirsi la natura, e di non commoversi tutta con qualche turbazione a tali improvvise, e violente impressioni: come ci accade anche naturalmente, allorchè visitati da qualche personaggio, sogliamo al suo primo arrivo subitaneo, ed inaspettato conturbarci. Ma perchè nelle dette comunicazioni quegli, che opera, è Iddio, entra subito con una grazia straordinaria ad illuminar l'anima, a rasserenarla, a pacificarla, ed a riempierla tutta di soavissimi affetti.

219. Vice versa poi quando viene il demonio ad illudere l'anima con le traveggole delle sue apparizioni, rivelazioni, ad altre cose simili; nel principio reca allegrezza, e dilettazione, la quale poi degenera in inquietudine, in turbazione, in amarezza, ed in iscontentezza. La consolazione però, che apporta alla prima comparsa, è meramente sensibile, e superficiale: tutta si contiene nell'appetito sensitivo, nè penetra nell'intimo dello spirito, in cui egli non ha accesso immediatamente, nè vi può fare molta impressione. Procede in questo modo, per conciliarsi credito appresso l'anima con quella prima apparenza, e per adescarla col dolce di quel diletto a dargli ricetto. Ma Iddio poi, che non permette al demonio operare tanto simulatamente, che non possano alla fine scuoprirsi le sue opere fallaci, dispone, che lasci alla fine quegli effetti torbidi, ed inquieti, che sono propri di lui; onde possa dall'anima ravvisarsi l'orditore di tali trame. Alle volte però accade, che il nemico nelle sue apparizioni cagioni turbazione fin dal principio, come avvenne a San Pacomio nella sopraccitata visione, in cui sentendosi il servo di Dio tutto agitare, e sconvolgere, disse al demonio: *adventus Christi tranquillus est; ego autem nunc turbatus variis cogitationibus æstuo*; e maledicendolo lo discacciò. In tali casi però l'apparizione è sempre torbida nel principio, nel progresso, e nel fine: onde più chiaramente dà a conoscere, chi ne sia l'autore.

220. Le visioni soprannaturali, e divine mantengono somma decenza; e benchè sieno di oggetti corporei, come di Angeli in forma umana, di Sante, di Santi, o di Maria Vergine, procedono sempre e nelle membra, e ne' loro andamenti con carattere di grande onestà; e sogliono instillare nell'animo di chi li mira un amore specialissimo alla santa purità. All'opposto nelle visioni, che fabbrica il demonio, vi è sempre qualche indecenza, o almeno qualche incoerenza di cosa sconvenevole al personaggio, che si rap-

rappresenta. La luce stessa, dice S. Teresa, che nelle visioni vere è chiara, viva, e soave; nelle false è pallida, smorta, debole, ed oscura: perchè non può il demonio nel suo operare prescindere affatto da quello, ch' egli è (*S. Teresa nella vita cap. 25.*). S. Bonaventura dice, che l'indegno qualche volta sveglia con queste viste affetti immondi. Almeno è certo, che non isveglia mai amor santo verso quei personaggi celesti, della cui figura si veste, ma solo affetti naturali sensibili.

221. Iddio nelle sue rivelazioni, non solo non dice il falso, ma nè pure cose vane, o inutili, come fa il suo nemico, che svela alle anime cose curiose, e di niun profitto. Quando parla Iddio, le sue parole sono indirizzate od al bene dell' anima, con cui ragiona, od a' vantaggi altrui, e sempre allo accrescimento della sua gloria. Quando parla il demonio, trasfigurato in Angiolo di luce, ha sempre di mira o la rovina di quello, che illude, o la rovina altrui: perchè, sebbene molte volte dice cose vere, cose buone, cose sante; ciò fa solo per acquistarsi fede, a fine d'insinuarsi poi destramente con le sue menzogne. Anzi insegna S. Ignazio, che è costume del demonio trasformato in Angiolo buono di secondare i pii desideri delle anime sante, e di approvarne l'esecuzione, ma con intenzione di tirarle poi a' suoi perversi fini. *Id moris est spiritui malo, ut in lucis Angelum transfigurans sese, cognitis piis animæ votis, primum obsecundet, mox inde ad perversa sua desideria illam alliciat* (*S. Ignat. pro discret. spirit. regul. 4.*). L'esimio Dottore ne arreca la ragione intrinseca, e la discorre così. E' manifesto, che l' impulso ad una cosa di natura sua peccaminosa ha l'origine dal demonio, nè può averla da Dio. Ma se la cosa sia per se onesta, e virtuosa, non è certo, che sia inspirata da Dio, mentre può essere suggerita dal suo nemico. La ragione è chiara: il male non si può mai far bene; mai il bene può farsi male, e può indirizzarsi anche a mal fine. Dunque sebbene l'impulso al male non può provenire dallo Spirito buono, l' impulso al bene può originarsi dallo spirito cattivo, che perversamente c' instighi al bene. *Si sit peccatum aliquod, manifestum est, impulsum esse a dæmone, & non a bono Spiritu. Si autem materia honesta sit, non statim constat motionem esse a bono Spiritu: & ideo evidentius constare potest, impulsum esse a malo spiritu, quam a bono . . . . Ratio autem est, quia malum non potest bene fieri; & bonus Spiritus non potest esse auctor mali: bonum autem potest male fieri; & ideo aliquando potest suggeri a dæmone, quamvis non bene* (*Suarez tom. 4. de relig. libr. 9. cap. 5. num. 35.*). Vegga dunque il Direttore, quanto pericolo vi sia in certe locuzioni straordinarie, che accadono in tempo di orazione, quanto bisogna raccomandarsi a Dio, che ci doni un retto discernimento; e quanto bisogna esser cauti in approvarle, se non vi concorrano molti segni di autenticarle per vere. L'eresie di Montano, ed anche del gran Tertulliano ebbero in gran parte origine da queste locuzioni false, che faceva il demonio ad alcune donne illuse, a cui quegli uomini per altro dotti prestarono soverchia fede.

222. Passiamo ora alla seconda classe de' contrassegni, che possono aversi circa queste comunicazioni straordinarie, per formare retto giudizio, se sieno favori Divini, od illusioni diaboliche. Sono questi gli effetti, che rimangono nell' anima di chi riceve tali cose. Le visioni, e rivelazioni vere, e tutte le altre grazie soprannaturali, che dona Iddio a' suoi servi, lasciano sempre impressa una assai profonda umiltà: perchè Iddio nel tempo stesso, che opera nell' anima cose insolite, v' infonde, come abbiamo di sopra detto, una viva luce, con cui scorgono il loro niente, veggono le loro miserie; sicchè non solo intendono, ma toccano quasi con mano, che in quel favore nulla hanno del proprio, se non che un gran demerito, ed una somma indegnità: onde in vece d' invanirsi, si confondono profondamente, e si annichilano ne' loro cuori. Quindi siegue, che tali persone sono alienissime dal palesare a chi che sia tali grazie: e talvolta arrivano a segno, ch' eleggerebbero più tosto la morte, che il rossore di vedere scoperti gli accarezzamenti, con cui Iddio le favorisce. Se gli scuoprono al loro Direttore (come in realtà debbono fare) li manifestano loro con somma ripugnanza, spinte sol dal timore di essere ingannate.

223. Abbiamo in Ezechiele, che Iddio si fece vedere al Profeta nel trono della sua gloria: ed egli confuso a quella gloriosa veduta si prostrò boccone in terra: *Ecce ibi gloria Domini stabat, quasi gloria, quam vidi juxta flumen Chobar; & cecidi in faciem meam* (*Ezechiel 3. 23.*): nè ardì alzar la fronte, finchè non venne Iddio col suo Spirito a rilevarlo da quell' umile abbassamento: *& ingressus est in me spiritus, & statuit me supra pedes meos*. Così Iddio ci dà ad intendere, che non innalza egli mai le ani-

anime a viste gloriose, senza prima prostrarle, e quasi annichilarle con una profondissima umiltà.

224. Ma non accade già lo stesso in certe viste, o locuzioni, con cui il demonio tenta d'illudere le persone divote. Anzi tutto l'opposto lascia sempre nell'anima una certa compiacenza di se; una certa stima in credersi favorita da Dio; una certa voglia di propalare tali favori sotto pretesto di giovare a' prossimi, e di dar gloria a Dio; una gran facilità, anzi un vero prurito di manifestare tali cose al Confessore: nell'atto poi di palesarle non vi esperimentano alcun rossore: vi tessono sopra lunghi discorsi, nè mai si sazierebbero di ragionarne per lo gusto, che provano di comparire anime elette, e privilegiate sugli occhi del Direttore.

225. Dalla umiltà, che le grazie di Dio ingenerano nelle anime de' suoi Servi, proviene, che sebbene sentono essi assicurarsi internamente da celeste luce, pure temono di se stessi, e sono facili a sottoporsi all' altrui parere, quando sia disapprovato il loro spirito. La superbia all' opposto, che instillano nelle persone illuse le opere demoniache, le rendono pertinaci, e presuntuose: sicchè non è possibile a persuaderle de' loro inganni, specialmente se il demonio, tornando molte volte ad illudere, abbia preso possesso del loro spirito. Perciò Iddio, parlando ad Ezechiele de' Profeti falsi, che *vident vana, & divinant mendacium*, dice che *& perseveraverunt confirmare sermonem*, che seguitavano ostinati a confermare le loro illusioni, ed i loro sogni, ed a spacciarli come vere profezie. In somma dice bene Giovanni Gersone, che volendo il nemico dell' uman genere, trasformato in Angelo santo, illudere alcuno, prima si fa strada con la superbia; e dopo averlo illuso, accresce in lui tanto l'alterigia, e la presunzione, che pare divenuto stolto; anzi sembra, che sia divenuto demonio a se stesso, ingannandosi da se con le sue superbe idee. *Fictus lucis Angelus, ut operetur quæ dicta sunt, primo seminat tumoris spiritum, & impellit ipsum, ut ambulare cupiat in magnis, ut sit placens, & sapiens in semetipso, in oculis suis: quo obtento, jam illudit, & adulatur, impellit, & deludit, quemadmodum voluerit, nisi succurrat gratia salutaris: immo jam talis factus est sibi demon, se decipiens, & phantasticans, & de stulto per adulationem propriam insanum se facit* (*Joan. Gerson. in Centiloq. de impulsibus decad. 9.*).

226. I favori Divini lasciano sempre l'anima raccolta, dispostissima ad elevarsi con la mente in Dio, e ad accendersi in desiderio de' beni eterni, lasciano gran distacco da' beni terreni; perchè l'anima conosce a prova, che i diletti della terra non sono paragonabili con le consolazioni del Cielo: e siccome quegli, che ha in bocca il mele, non sente il dolce degli altri cibi; così quegli, che ha nell' anima il nettare soavissimo delle divine dolcezze, nausea le vili, e torbide dolcezze de' sensi. Vice versa le illusioni diaboliche, dopo che sono svanite, lasciano l'anima arida, secca, fredda, inquieta, indisposta all' orazione, e ad ogni cosa buona: e se a qualche bene la meschina si troverrà inclinata, sarà un bene apparente, viziato o dal fine, o dal modo; perchè in realtà da una cagione pessima non può risultare un effetto, che sia assolutamente buono.

227. Le grazie straordinarie, che dona Iddio, portano gran mansuetudine a chi le riceve: perchè la gran soavità, con cui vanno congiunte, mitiga l'asprezza dell' irascibile, l'addolcisce, la placa; sicchè non è poi facile a risentirsi con atti di sdegno: ed in fatti veggiamo coll' esperienza, che persone, le quali ricevono spesso da Dio tali accarezzamenti, sogliono procedere con gran placidezza anche co' prossimi, che sono loro molesti. Non così le illusioni de' nostri nemici, che tendono la persona aspra, facile alla collera, pronta a' risentimenti, e talvolta ancora alle vendette ricoperte sotto manto di zelo. Abbiamo di ciò un ottimo esempio nel Libro Terzo de' Re. Giosafat Re di Giuda, ed Acabbo Re d' Israele collegati contra il Re della Siria pensavano di muovergli una fiera guerra: prima però vollero consultarsi col Profeta Michea circa l'esito della battaglia. Michea postosi in orazione, vide Iddio assiso con gran maestà sopra di un alto Trono, ed attorno attorno assistenti al soglio tutt' i Personaggi del Cielo. Udì Iddio, che diceva: chi sarà quegli, che ingannerà Acabbo Re d' Israele, acciocchè eseguisca la spedizione militare, e poi cada perditore? Allora si fece avanti uno Spirito d'inferno, e disse: io l'ingannerò. Ed in qual modo? ripigliò il Signore. Entrerò nella mente, e nel cuore de' Profeti, e muoverò loro la lingua a predire il falso. Te 'l permetto, disse Iddio, e prevalerà la tua menzogna. *Vidi Dominum sedentem supra solium suum, & omnem exercitum Cæli assistentem ei a dextris, & a sinistris: & ait Dominus, quis decipiet Achab Regem Israel, ut ascendat, & cadat in Ramoth Galaad? Et dixit unus verba hujuscemodi, & alius aliter. Egressus est autem spiritus,*

(idest

(idest diabolus) *& stetit coram Domino* , *& ait: Ego decipiam illum . Cui locutus est Dominus: in quo? Et ille ait: egrediar* , *& ero spiritus mendax in ore omnium Prophetarum ejus . Et dixit Dominus : decipies* , *& prævalebis : egredere* , *& facito* (3. Regum 22. 19. 20. 21. 22.) : Così appunto accadde ; poichè radunati alla presenza di ambidue Re i Profeti falsi insieme con Michea vero, e santo Profeta del Signore , quelli profetizzarono una sicura vittoria , questi si oppose, e predisse una vera sconfitta . Allora uno di quei falsi Profeti illusi arse tanto di sdegno contra Michea , che gli diede una solenne guanciata alla presenza di Acabbo suo Re, il quale poi dando fede alle illusioni de' suoi falsi Profeti, rimase ucciso in battaglia, e dopo la sua morte dissipato l' esercito , conforme la predizione di Michea . Avete veduto, quali sono gli effetti, che lasciano nell' anima le Profezie, e le locuzioni del demonio ? risentimenti, sdegni, e vendette palliate da falso zelo .

228. Ma per non allungarmi più in una materia, in cui vi sarebbe da discorrere molto, dirò solo, che le visioni , le rivelazioni, l'estasi, ed altre grazie straordinarie, se sono operate da Dio, e ricevute frequentemente dalle anime, mutano la natura , e la divinizzano : sicchè la persona comparisce presto cangiata affatto da quella di prima . Se poi tali rivelazioni, visioni , e favori sieno simulati da' diavoli , e sieno spesso accettati dalle anime illuse, mutano anch' essi la natura, e la rendono diabolica per gli costumi perversi, che v' introducono. Onde non mi pare, che debba essere cosa tanto ardua, come alcuni credono, al Direttore il distinguere le illusioni de' demonj da' favori veri di Dio, se egli sia cauto, esperto, diligente in esaminare, ed umile in chiedere a Dio lume di Discrezione: come appunto non è difficile a chi ha occhi, ed ha luce, il distinguere il bianco dal nero, il bello dal brutto.

§. QUINTO.

229. ORa rimane a stabilire ciò che in questa materia importa più, voglio dire i mezzi, per cui può l'uomo spirituale rendersi nelle sue orazioni immune dalle dette illusioni . Tre io ne propongo, che praticati costantemente fanno, a mio credere, la persona sicura di non cadere in tali lacci . Il primo sia, non desiderare mai grazie straordinarie: perchè da una parte non sono necessarie per giugnere alla perfezione , benchè eminente, e dall'altra parte non v'è cosa, che apra tanto la porta alle illusioni diaboliche, quanto questi desiderj, benchè sembrino all'apparenza divoti . Altro non vuole il demonio, che vedere un' anima bramosa di vedere oggetti soprannaturali , acciocchè le si presenti avanti mascherato sotto la figura di Gesù Cristo, di Maria Vergine, e di qualche Santo del Paradiso . Altro non cerca il maligno, che un' anima sia vogliosa di sapere per vie straordinarie , ed insolite l' esito de' suoi affari, o sieno temporali , o pure spirituali, acciocchè incominci a farle sentire la voce menzognera , e le si faccia maestro di molte falsità . La ragione ognun la vede : perchè queste voglie imprudenti invitano i nostri nemici a far le loro comparse , poichè danno loro speranza di un buono accoglimento .

230. Io non voglio già dire con questo , che non abbiamo a proccurare con ogn' industria di crescere sempre più nella cognizione di Dio , e di sempre più infiammarci nel suo santo Amore. Nè pur dico, che non abbiamo a bramare quella contemplazione , che consiste in atti di Fede, rischiarati da' doni dello Spirito Santo, specialmente dalla sapienza , e dall' Intelletto, per cui l' anima, perduto il discorso , rimane attonita alla vista delle divine grandezze, ed insieme tutt'accesa nelle fiamme di un soavissimo amore. In tutto ciò vi è molto di favore, ma nulla di pericolo : perchè questa è quell'ottima parte, che tanto lodò Cristo nella Maddalena , e che la difese contra l' accuse della Sorella , Questa è quella preziosissima gioja , per cui sono state da' Santi instituite Famiglie Religiose , con un tale tenore di vita tutto acconcio per conseguirla. Parlo solo di que' favori , che sono ito nominando per tutto questo Capitolo , cioè visioni, rivelazioni, profezie, locuzioni, ancora certe grazie straordinariissime di estasi, di ratti ; a cui aggiungo certe sensibilità soprannaturali , che si fanno talvolta a' sensi esterni, come di odori , di sapori . Di queste grazie parlo, quando dico , che non bisogna desiderarle ; ma piuttosto pregare Iddio, che non ci conduca per questa via : perchè da un lato sono cose pericolose , in cui il demonio facilmente s' intrude ; e dall' altro lato non sono necessarie per l' acquisto della perfezione ; anzi tali brame, come quelle, che sono poco conformi alla santa umiltà, si oppongono alla perfezione , di cui l' umiltà è fondamento : dico di più , sono contrarie agl' istessi favori, a cui per esse si aspira : perchè Iddio non suol fare questa sorta di grazie a chi le desidera , ma a chi è molto da lungi dal desiderarle.

231. In conferma di ciò voglio arrecare un detto di Santa Teresa, la cui autorità appresso di me ha il peso di molte ragioni. Dopo aver la Santa dichiarato un certo grado di contemplazione, il quale per altro neppur è alcuno di que' più pericolosi, che ho dianzi accennato, induce le sue Monache a parlare così: *Vorreste subito, Figliuole mie, proccurare di avere questa orazione; e ragione ne avete: poichè, come ho detto, non finisce l'anima di pienamente intendere la grazia, che qui fa il Signore, e con quanto amore egli la va accostando a se*. Poi risponde alla loro intertogazione in questo modo. *Dopo aver fatto quello, che si fa da coloro nelle passate Mansioni* (intende l'esercizio della Meditazione, e delle virtù sode, di cui in dette Mansioni avea ragionato) *altro non vi bisogna, che umiltà: da questa si lascia vincere il Signore, per concederci quanto da lui desideriamo: e la prima cosa per conoscere, se avete questa virtù, è il pensare, che non meritate queste grazie, e gusti dal Signore, e che non avete da avergli in vita vostra*. Seguita poi la Santa a confermare il suo documento col proprio esempio. *Quello, che con verità posso dirvi, è, che quando io non l'avea, nè sapeva ancora per esperienza, nè pensava provarle in vita mia, e con ragione, che troppo contento sarebbe stato per me il sapere, o per congetture intendere, che in qualche cosa piaceva a Dio*: (*S. Teresa nel Castello interiore Mans. 4. cap. 2.*). S'imbevino di questi sodi insegnamenti le persone dedite all'orazione, sieno sicure, che il nemico non verrà ad illuderle con false apparenze; o se attentasse mai tali frodi, ne partirà svergognato, e confuso.

232. Il secondo mezzo sia, palesare al proprio Direttore il modo della sua orazione, e specialmente qualunque cosa straordinaria, ch'esca della via battuta, per cui sogliono camminare le anime divote, che attendono alla orazione. Sopra questo punto non mi trattengo, perchè ne ho parlato ne' precedenti Capitoli. Solo dico, che se gli altri hanno bisogno di aprirsi col Confessore, questi ne hanno precisa necessità, perchè si trovano in uno stato periciolosissimo: istradati bene, possono fare gran progressi nella perfezione; ma se sieno male incamminati, possono cadere in precipizj. Onde non debbono in alcun conto fidarsi di se stessi.

233. Il terzo mezzo, secondo il mio parere, il più sicuro di tutti si è, che ricevendo alcuno visioni, locuzioni, profezie, ed altre simili cose, prenda il buono, e santo affetto, che da tali grazie gli resta impresso nell'anima: ma di ciò, che ha inteso, o veduto se ne spogli, non vi pensi, non vi rifletta: ma seguiti a camminare per la via della virtù con la scorta della Fede, come gli altri Cristiani. Per bene intender l'utilità, e la sicurezza di questo mezzo, convien sapere, che, compartendo Iddio ad un'anima visioni di oggetti celesti, o locuzioni interne, con cui l'istruisce, o l'accarezza, non le fa già tali doni, come nota bene San Giovanni della Croce, perchè a fine di farsi perfetto, e santo, vi sia bisogno, di vedere, o sentire; mentre un atto solo di Fede divina, benchè oscuro, è praticabile da tutti con la divina Grazia, è più sicuro di cento visioni, e cento private rivelazioni. Iddio le comparte tali favori, perchè per mezzo di essi vuole lasciare in lei impressi grandi incitamenti alle vere virtù. Le lascia, a cagione di esempio, una chiara cognizione delle proprie miserie, congiunta con un grande interiore abbassamento. Le lascia distaccamento dalle cose terrene, ed amore alle celesti. Le lascia desiderio di mortificazioni, e di patimenti. Le lascia amore a Dio ed alle virtù: e le lascia altri simili effetti, che senza alcuna controversia sono santissimi, con cui viene a corroborare la sua naturale fiacchezza, e ad animarla alla Cristiana perfezione. Se Iddio, dice il citato Santo, non avesse questi fini, mai non procederebbe colle anime per via di viste, e di parole sensibili: perchè, tolti i predetti santi effetti, queste soprannaturali sensibilità servirebbero più tosto di remora, che di sprone a' progressi dello spirito, che procede sempre più sicuro, e più sciolto sotto la condotta della sola Fede. La persona dunque, con cui Iddio si comunica con parole, e con visite, e con altri modi sensibili, tenga questo regolamento, abbracci i sentimenti santi, che le rimangono scolpiti nell'anima dopo tali favori, se ne prevalga per lo suo profitto spirituale; ma di ciò, che ha inteso, o veduto, si svesta affatto, proseguendo a regolarsi nelle orazioni, e fuori di esse, col lume della Fede, come se tali cose straordinarie non avesse mai sperimentate.

234. A questo proposito riferisce il Padre da Ponte in terza persona ciò, che accadde a lui stesso, come attesta, e prova Cacuhupia Scrittore della sua vita. Un Religioso trovavasi grandemente angustiato per lo timore, se le locuzioni, che sentiva nelle sue orazioni procedessero da spirito buono, o cattivo: quando Iddio volendo mettere in calma il suo spirito, gli disse: che faresti tu, se trovandoti afflitto dalla fame, ti fosse presentato avanti un ramo pieno di frutta mature?

ture? Rispose quegli: coglierei le frutta, e getterei via il ramo. Così ripigliò il Signore, hai da procedere in queste parole, che ti senti dire nel cuore: prendi lo svegliamento, che ti lasciano al bene: servitine per l'esercizio delle virtù, a cui ti senti mosso; che questo è il frutto: e senza far caso di ciò, che udisti, vivi quieto. Ed in realtà questo è l'unico modo di assicurarsi in queste materie: perchè se quegli, che comparisce, o parla, è il demonio, procedendo la persona in questo modo, non le può arrecare alcun danno, se poi è Dio, ne risulta tutto quel profitto spirituale, ch' egli pretendea ritrarne; e ch' era il fine di tali comunicazioni.

235. Venendo ora alla pratica di questo mezzo, importantissimo al buon regolamento di tali anime, faccia così il Direttore. In occasione, che si presenta a' suoi piedi alcuna persona, a cui accada di vedere Personaggi celesti, o di udire voci interne, o di esperimentare le altre cose insolite accennate di sopra; s' egli non può assicurarsi prudentemente della qualità del suo spirito, o perchè incominci ora a ricevere le dette grazie, o perchè non dia quei segni di buono Spirito, che ho dichiarati nel precedente Capitolo: gli ordini sul principio di discacciare tutto, di divertire, quanto può, la mente, ed il cuore da tali oggetti, con protestarsi di non ammettere tali cose, ed anche gl' imponga di rigettarle positivamente con segni di Croce, coll' aspersione di acqua benedetta, con l'invocazione di Gesù, di Maria, e de' Santi suoi Protettori. In tal caso, se il demonio sarà quegli, che verrà ad illuderla, presto si ritirerà, non potendo soffrire lo spirito superbo di essere costantemente disprezzato. Se sarà Iddio, non solo non si allontanerà, ma moltiplicherà i suoi favori, perchè al Signore non dispiacciono queste ripulse fatte per ordine de' suoi Ministri: anzi si compiace di vedere nell' anima sua diletta l'obbedienza, e la soggezione a' suoi Direttori, gode in vedere, che si reputa indegna di tali favori; e sopra tutto gli è gratissimo lo staccamento, che mostra da tali doni per se stessi soavissimi, e molto conformi all' amor proprio. Intanto vada il Direttore osservando attentamente gli effetti, che in lei producono tali favori. Se li riconosce santi, e divini, con tutti quei caratteri di persone, che abbiamo detto di sopra, muti regolamento: le imponga a non rigettar più le dette visite; ma di accoglierle con quella profonda umiltà, che si conviene: perchè in realtà non è lecito ricusare le visite del Redentore, della sua Madre, e degli altri Santi, quando danno segni manifesti della loro tenuta; e prudentemente si può, e si dee credere, che non vi sia illusione: perchè con tali disprezzi in questo caso si farebbe ingiuria a Personaggi sì eccelsi. Le comandi però, che passata la visione, o la locuzione, si appigli al frutto, e ponga in disparte il ramo, prenda il midollo, lasci la corteccia; voglio dire, abbracci quel vivo sentimento del suo nulla, che Iddio le ha lasciato, per segno della sua venuta, e secondo quello tratti se stessa in avvenire. Secondi quell' istinto di mortificazione, quel disprezzo del mondo, quel desiderio di perfezione, quell' amore alla virtù, che si sente arder nel cuore, e se ne prevalga per gli suoi spirituali avanzamenti. Ma circa quello, che ha veduto, o inteso, non vi pensi più: se ne spogli affatto: e nelle sue orazioni proceda non già con quegli oggetti avanti gli occhi, ma col lume della Fede, e della scorta di questa si serva nel suo operare. Così non potrà fallire.

236. Questo regolamento è dato come sicuro da gran Santi, e da gran Maestri di Spirito. Ecco, che Giovanni Gersone dice in poche parole ciò, che a me è convenuto dire con molte, per dar chiarezza, e luce all' insegnamento. *Si quae talia* (loquitur de visionibus, & revelationibus) *praeter solitum evenire circa eum contigerit, rejicit a se cum sancto, humili, verecundoque pudore . . . Si talia sint diaboli machinamenta, seu tentamenta, ex humilitate hujusmodi evanescent: aut si velit Deus, quod in his tolerandis exerceatur, non nocebunt. Si vero sit divina revelatio, non ficta humilitas, pie renitens, magis praeparabit locum ad ipsius susceptionem; & audire merebitur: Amice, ascende superius, quanto in loco plus infimo recumbere conabitur*: (*Joan. Gers. tract. de distinct. verar. vision. sig.* 1.).

237. San Giovanni della Croce nell' Opera intitolata: *Salita al Monte Carmelo*, ad ogni passo inculca questo pratico documento. Tra molti testi uno ne scelgo, in cui si contiene tutta la precedente dottrina. *Resta*, dic' egli, *dunque a sapere, che l' anima non ha da mirare quella scorza della figura, e dell' oggetto, che soprannaturalmente le si pone avanti, o sia circa il senso esterno, come sono locuzioni, e parole all' udito, apparizioni de' Santi, splendori belli, e vaghi agli occhi, odori alle narici, gusti, e soavità al palato, ed altri diletti nel tatto, che sogliono procedere dallo spirito. Nè pure ha da mirare a qualsivoglia visione del senso interno, quali sono le immaginative interiori: anzi ricusandole, e ributtandole tutte,*

sola-

solamente dee fissar gli occhi in quel buono Spirito, che cagionano, procurando di conservarlo nell' operare, ed in praticare quello, che è puramente di servizio di Dio, senza riguardare a quelle rappresentazioni, nè desiderare alcun gusto sensibile. Così facendo si viene a pigliare di quelle cose solamente quello, che Iddio pretende, e vuole; cioè lo Spirito di divozione: poichè non le dà per altro fine principale: e si viene a lasciare quello, che il medesimo Iddio lascerebbe di dare, se si potesse ricevere nello spirito senza di quello, che abbiamo detto essere l' esercizio, ed apprensione del senso: (S. Gio: della Croce salita al Mont. Carm. lib. 2. cap. 1. 7.). Ecco il gusto, il vero, ed il retto regolamento, per assicurarsi nelle orazioni da ogni illusione diabolica, e per ritrarre dalle comunicazioni divine il debito frutto. E qui rifletta il Direttore, che una delle attenzioni, che debbe avere circa queste anime favorite da Dio, e forse la più importante, ha da essere, che sieno affatto distaccare da' favori, che da lui ricevono, ed insieme da quei gusti, e da quelle consolazioni, e soavità, che con essi vanno congiunte, e che si mantengano in una totale spropriazione indifferenti, amando egualmente la bellezza della luce, che il fosco delle tenebre; la dolcezza della divina presenza, che l' amarezza della sua lontananza. Questo da una parte è il più difficoltoso, ed il più duro che a tali anime possa accadere; perchè è più facile distaccarsi da' piaceri della terra, che sono insipidi, che dalle delizie del Cielo, che sono saporitissime: ma dall' altra parte è il più importante, perchè Iddio non vuole, che le anime si attacchino a' suoi doni, ma solo a se, ed alla sua volontà, e stiano sempre disposte a rimanerne prive, quando egli non giudichi di loro compartirle. Affine di persuadergli l' importanza di questo distaccamento, io non voglio recargli altra ragione, che la seguente, la quale appresso di me è efficacissima. Il citato San Giovanni della Croce nell' Opera intitolata le Notti Oscure, distingue due specie di purgazioni passive, che Iddio suole adoperare con quell' anime, che vuole innalzare ad una straordinaria perfezione, ed il più delle volte anche ad alta contemplazione. Una la chiama notte, o purga del senso, e consiste in un aggregato di pene sommamente tormentose a' sensi interiori, ed esteriori del corpo: e questa è certamente atroce. L' altra la chiama notte, o purga dello spirito, e consiste in una moltitudine di pene spirituali sommamente afflittive alle potenze spirituali dell' anima; ed è sì atroce, che il Santo le paragona alle pene del purgatorio; ed afferma, che chi è passato per questa purga, non va in quel carcere, o vi dimora poco tempo, perchè ha già avuto il purgatorio in purgatorio in questa vita: perchè in realtà questa purgazione si fa per mezzo di certe contemplazioni penali, simili in qualche modo a quelle, che soffrono l' anime purganti. Ora uno de' fini principali, che ha Iddio, dice il Santo, di porre l' anima diletta nel penosissimo crogiuolo di queste seconde purificazioni, si è, lo sradicare fin dalle barbe tutte le aderenze, e gli attacchi, i quali ha contratto a' favori divini da lei ricevuti per lo passato; a fine di disporla a quell' unione con lo stesso Iddio, che i Mistici chiamano matrimoniale, ed è la più alta, che si conceda a' mortali su questa terra, e la più simile all' unione beatifica, che si dona all' anime gloriose nel Cielo. Quindi deduca il Direttore due verità, molto confacevoli al nostro proposito: la prima, quanto dispiacciano a Dio gli attacchi, che le persone spirituali prendono a' suoi doni; mentre con pene sì atroci proccura di svellerli dall' anime più dilette, ed a lui care: la seconda, quanto impedimento arrechino all' unione con Dio, mentre l' anima è tanto più disposta a congiungersi con esso lui per amore, quanto meno ha di tali attacchi; e per giungere alla unione più favorita, e più perfetta, conviene, che tutti le sieno sbarbati dalle radici a forza di tremende afflizioni: onde proccuri di tenerle sempre spogliate da tali favori; in una totale indifferenza a ciò che Iddio vorrà fare di loro.

CAPO XIV.

Delle illusioni diaboliche, che accadono circa l' esercizio delle virtù, e de' vizj.

§. PRIMO.

238. L' Angelico Dottore spiegando quelle parole dell' Apostolo, *ipse satanas transfigurat se in Angelum lucis*, dice, che il demonio in due modi si trasfigura per illudere le povere anime. Alcune volte visibilmente; e ciò accade, quando si presenta agli occhi del corpo, o della mente in forma o di Angelo, o di Santo, o del Re, o della Regina de' Santi: e di queste illusioni visibili, e patenti a' sensi stessi abbiamo già parlato. Altre volte poi si trasfigura invisibilmente; e ciò accade, quando esso non comparisce, ma fa comparire buone quelle cose, che sono per se stesse male, perverten-

tendo la fantasia, acciocchè apprenda fortemente, ed infiammando la concupiscenza, acciocchè vada dietro al male sinistramente appreso. *Aliquando*, dice il Santo, *transfigurat se invisibiliter, & hoc, quando ea, quæ in se mala sunt, facit apparere bona, pervertendo sensus hominis, & inflammando concupiscentiam*. Queste seconde illusioni, di cui ora brevemente ragioneremo, sono le peggiori, perchè contengono male positivo, anzi le prime sono da temersi, perchè trovando aderenza conducono alle seconde.

239. S. Agostino parlando delle tentazioni del nostro nemico, dice, che il maligno ora ci assalta apertamente a guisa di leone, ed ora c'insidia occultamente a guisa di dragone. *Hostis noster leo fuit, cum aperte saeviebat: modo draco est, cum occulte insidiatur* (*S. August. in Psal. 38. sub init.*). Quando il demonio c'investe con tentazioni impure, o ci sveglia odj micidiali nel cuore, e ci stimola alla vendetta, o pure ci punge coll'invidia de' beni altrui, o finalmente col desiderio della roba altrui ci sollecita a' furti, alle rapine, alle ingiustizie; allora viene all'assalto come nemico scoperto, ed a guisa di leone sitibondo del nostro sangue. Quando poi il demonio ci assalisce ricoperto col manto di qualche virtù come fece con Jefte, che, secondo il detto di S. Giovanni Grisostomo, indusse ad uccidere la propria figliuola sotto motivo di Religione: e come fece con Saulle, che indusse a trasgredire il comando di Samuele sotto pretesto di placare Iddio col sagrifizio; allora viene con simulazione, a modo di dragone insidioso. Conchiude poi il Santo Dottore, che *magis metuendus est cum fallit, quam cum saevit* (*Jo. Chrysost. hom. 10. ad Rom. in moral. sub finem*): che questo nostro grande Avversario è più da temersi, quando viene copertamente per illuderci, che quando viene scopertamente per trucidarci: perchè ogni un sa difendersi da un nemico furibondo, che gli va alla vita per ucciderlo; ma non così, da un nemcio fraudolento, che gli si presenti avanti in sembianze amichevoli: perchè non conoscendo i suoi inganni, è facile rimanere da lui ingannato.

240. Aggiunge San Gregorio una limitazione, ch' è molto da notarsi: dice, che questa specie di tentazioni palliate, che procedono per modo d'illusione, non sogliono praticarsi da' demonj con uomini di mondo, ma con persone divote, e Religiose: e ne adduce la ragione. Agli uomini mondani, come quelli, che amano il vizio, il demonio pone avanti gli occhi le istesse opere viziose; perchè per essi è buona esca per tirarsi al male. Ma alle persone spirituali, come quelle, che abborriscono il vizio, ed amano le virtù; propone le azioni viziose sotto colore di virtù, per adescarle al male sotto apparenza di bene, per illuderle con una mentita sembianza di santità. A quelli, come a' suoi domestici, e famigliari, si presenta avanti con la sua propria faccia. A queste, come estranee, ed a lui grandemente avverse, si fa vedere ricoperto col manto onesto della virtù, per essere da loro accolto: ed in questo modo con arti diverse coglie e gli uni, e le altre nella sua rete. *Leviatan iste aliter religiosas hominum mentes, aliter huic mundo deditas tentat: nam pravis mala, quæ desiderant, manifeste objicit; bonis autem latenter insinuans, sub specie sanctitatis illudit: illis, velut familiaribus suis, iniquum se manifestus insinuat: istis vero, velut extraneis, cujusdam quasi honestatis praetextu se palliat, ut mala, quæ eis publice non valet, tecta bonæ actionis velamine subintromittat* (*S. Greg. moral. lib. 23. cap. 22.*).

241. Da lui non discorda S. Bernardo laddove spiegando quelle parole del Salmo: *Qui habitat: & dæmonio meridiano*, dice, che per lo demonio, che comparisce di mezzo giorno, s'intendono quegli spiriti seduttori, che volendo pervertire qualche uomo perfetto, e santo, gli compariscono avanti luminosi come raggi d'insigni virtù; voglio dire, che gli rappresentano qualche male sotto specie di un bene grande, e perfetto, sapendo, ch' eglino a questo avidamente aspirano; e sperano per mezzo di tali illusioni, che intoppi, e cada chi corre per la via della perfezione. *Quid enim contra illos faciet, nisi ut iniquitatem palliet virtutis imagine? Quos enim perfectos boni noverit amatores, malum eis sub specie boni, non mediocris, sed perfecti persuadere conatur, ut cito consentiat qui magnopere diligit bonum, & facile qui currit incurrat* (*S. Bernard. in Psalm. Qui habit. serm. 6.*).

242. Quindi arguisca il Lettore, con quanta cautela debba procedere un uomo spirituale nelle sue operazioni, per non essere illuso: con quanta diligenza debba riflettere sulla materia delle sue azioni, se sia per ogni parte virtuosa, od in qualche parte viziosa: se il fine del suo operare sia retto, o sia storto; o sia sincero, o sia palliato: se si mescoli nelle sue opere qualche passione, che dia al difetto colore di virtù: e sopra tutto vegga con quanta accuratezza debba esaminare le sue azioni, dopo averle fatte, affinchè trovando ombra di frode, si disinganni, apra gli

gli occhi, e sia cauto in avvenire: perchè in realtà tali illusioni se non si svellono sul principio, crescendo poi, divengono irremediabili. Cornelio a Lapide spiegando quelle parole della Cantica: *Capite nobis vulpes parvulas, quæ demoliuntur vineas* (*Cant.2.15.*): dice, che queste piccole volpi, esterminatrici delle vigne, cui vuole lo Sposo divino, che vada a caccia la sagra Sposa, sono certe piccole illusioni fraudolenti, che alle volte il mondo, e la carne ci pone nella mente, ma il più delle volte il demonio ricoperto sotto il velo della virtù, facendoci comparire il male per bene. Di queste vuole Iddio, che andiamo sempre in traccia con diligente esame, per iscuoprirle, ed ucciderle, mentre sono ancor piccole: perchè, facendosi grandi, diserrarebbero la vigna della nostr' anima. *Vulpes sunt suggestiones fraudulentæ, quas dæmon, caro, & mundus animæ suggerit sub specie boni, ut eam ad malum inducat: vitium enim palliat velo virtutis, & satanas se transfigurat in Angelum lucis. Quare hæ illico, dum crinutur, & parvula sunt, capiendæ sunt, ut earum fraus, dolus, & error detegatur: ne adultæ, & corroboratæ capi, & evelli nequeant* (*Cornel. a Lap. in textu cit.*).

§. SECONDO.

243. Qui sarebbe necessario, che discendessi al particolare, e indicassi quali sono queste illusioni, in cui il demonio dà al vizio colore di virtù, ed alla virtù ombra di vizio. Ma confesso il vero, non mi dà l'animo di accingermi ad una tale impresa: perchè tante sono, quanti sono gli atti delle virtù, e gli atti de' vizj. Giovanni Gersone asserisce, che il nemico ordisce illusioni in tutto ciò, che pensiamo, in tutto ciò, che parliamo, in tutto ciò, che operiamo; e specialmente a quelli, che si sono specialmente dedicati al divino servizio, *in eo omni, quod cogitamus, loquimur, operamur, acceptionis suæ laqueos tendit, semperque nititur adversus eos præsertim, quos divino famulatui magnopere cernit intentos; quos videlicet sub specie boni, si valet, ad malum convertit* (*Jo. Gerson. tract. de divers. tent. diaboli.*): Ed aggiugne, che la fa con noi a guisa di un traditore, che si finge amico, e ti sta sempre al fianco cortese; ma a fine di attendere l'occasione oppottuna di ferirti, e di ucciderti: *Ipse namque fallacissimi latronis instar, viæ, societatique bonorum se commiscet; & quousque feriendi, & occidendi animam opportunum tempus nanciscitur, sese fingit amicissimum*. Posto dunque, che non sia possibile enumerare tutte le illusioni, con cui s'industria il nemico di corrompere le nostre azioni, ne accennerò solamente alcuna, che dia lume a conoscere le altre, e ci renda circospetti in isfuggirle.

244. Suole il demonio ricuoprire ora l'ira, ora l'invidia con un bel manto di zelo: acciocchè le persone più illuse da quella decorosa vista diano sfogo alla loro passione, e credendo di procedere bene, operino perversamente. Un figliuolo, E. G., un servo, un suddito Religioso commette qualche notabile mancamento. In tal caso succederà, che il Padre, od il padrone, od il Superiore si accenda internamente, prorompa in escandescenze di sdegno, dia anche esteriormente chiari segni della sua perturbazione. Egli crede di essere mosso da zelo di correzione; ma in realtà è agitato da impeto di passione scorretta. Anzi dice S. Gregorio, che lo sdegno di questi è peggiore della passione di quelli, che senza alcun motivo onesto si lasciano trasportare dall'ira; e ne arreca la ragione: perchè questi conoscono di operar male, e possono raffrenarsi: dove che quelli illusi da un falso zelo, credono di operare rettamente, però gettano la briglia sul collo alla passione, e moltiplicano a dismisura le loro colpe. *Quod cum furor agit in præceps, ignorant quidquid irati faciunt; ignorant quidquid a semetipsis patiuntur irati. Nonnumquam vero, quod est gravius, iræ suæ stimulum justitiæ zelum putant. Et cum vitium virtus credatur, sine metu culpa cumulatur*: (*S. Gregor. Pastoral. par. 3. admonit. 17.*)

245. Altre volte il nemico nasconde sotto lo stesso velo del zelo il volto livido dell' invidia. Uno de' casi, in cui questo accade, è quello, che accenna il citato santo Dottore. Dice egli, che vi sono alcuni, che fanno opere deboli, cioè piccole: ma con molta innocenza, e rettitudine de' loro cuori. Altri poi fanno opere grandi sugli occhi degli uomini, ma non sugli occhi di Dio: perchè si consumano per l'invidia in vedere il bene, che altri fanno. *Plerumque contingit, ut quidam cum vera cordis innocentia in nonnullis suis actibus infirmi videantur: quidam vero jam quædam ante humanos oculos exerceant; sed tamen erga aliorum bona intus invidiæ pestilentia latenter tabescant* (*Idem Moral. cap.31.*). L'illusione sta qui, che scorgendo questi nell' altrui operare qualche mancamento, o inconveniente, par loro di rammaricarsi, e di contrariarli, per lo zelo di quelle loro mancanze: ma in realtà il rammarico nasce dal rendergli o migliori di se, o di se più gradi-

ti:

ti; il che è una vera invidia, benchè palliata: perchè come insegna lo stesso Santo: *Invidere non possumus nisi eis, quos nobis in aliquo meliores putamus*: (*eod. cap.*).

246. Grande illusione del demonio si è, mascherare l' amore carnale sotto le sembianze dell' amore spirituale; nè questa illusione è sì rara appresso gl' incauti, dice S. Bonaventura: *Solet se aliquando apud incautos palliare carnis dilectio sub specie spiritualis, sicut zizania sub tritico*: (*S. Bonav. de Proces. Relig. proces. 6. cap. 15.*). Cominciano due persone divote di diverso sesso, e non di rado dello stesso sesso ad amarsi scambievolmente per quella bontà, che una scorge nell' altra, e per l' esercizio di virtù, e di divozione, che ambedue professano. Intanto lascia il demonio, dice il citato Santo, che l' affetto, e la confidenza trascorra la meta della sobrietà, e della discrezione; ed allora mette ad entrambi la maschera, facendo loro parere, che l' amore sia spirituale come prima, quando è già divenuto carnale, e si trovano in esso tenacemente invischiati, come uccelli nelle panie, senza potersi più separare. *Sæpe mutatur amor, qui primo spiritualis, & bonus videbatur, cum discretionis, & sobrietatis metas excesserit, in carnalem transit: quia astutus diabolus primo occultat tentationis laqueum, donec amor succrescat, & tenax fiat, sicut viscus, quo capiuntur aviculæ; ut cum sibi uniti ... conglutinati fuerint, inseparabili amore ... ctionis, dilectos improvisos simul in ignem transformet carnalis concupiscentiæ mutatione, cum ad invicem nequeant separari*. Spiega questo il Santo con quelle parole di San Giovanni: *Omnis homo primum bonum vinum ponit: sed cum inebriati fuerint, id quod deterius est*: (*Idem eod. cap.*). Ogni uomo ne' conviti nel principio pone in tavola il vino più esquisito, quando poi i Convitati sono ebrj, pone il vino inferiore; perchè essendo allora confusa la ragione, non possono sì bene distinguere la qualità del liquore. Così il nemico nel principio propone un affetto onesto alle persone timorate: fa che di quello s' inebriino con la smoderatezza del conversare, acciocchè poi non conoscano l' amore o vizioso, o imperfetto, ma sempre pericoloso, che accende loro nel cuore. Ed affinchè le persone spirituali penetrino anche meglio la detta illusione, riflettano alle parole, che disse Cristo agli Apostoli, allorchè era in procinto di partire da loro, per ritornare al suo Eterno Genitore: *Expedit vobis, ut ego vadam: si enim non abiero Paraclitus non veniet ad vos*: è spediente, che lo parta: altrimenti non verrà a visitarvi lo Spirito Consolatore. Cercano i sacri Interpreti, perchè la presenza di Cristo fosse agli Apostoli d' impedimento per ricevere il divino Spirito, ch' era stato loro promesso; e rispondono, che l' ostacolo non proveniva da Cristo, ma dall' attacco, che quegli aveano preso alla sua santissima Umanità; poichè trattando dimesticamente con esso lui, e vedendo la sua grande affabilità, i suoi dolci modi, e piacevoli maniere, si erano a lui con certo affetto naturale troppo attaccati: e questo era d' impedimento alla pura Carità, che dovea lo Spirito Santo accendere ne' loro cuori. Or se l' attacco, benchè onestissimo, verso l' Umanità Santissima di Gesù Cristo era di ostacolo alla Carità perfetta; quanto più l' amore naturale sensibile alle persone del mondo raffredderà la Carità verso Iddio in chi lo nutrisce nel proprio cuore, e rattiepidendosi questa, s' infiammerà sempre più quello, fino a degenerare in un affetto dannoso.

247. Non contento il Serafico Dottore di avvertire le persone buone di una illusione tanto perniciosa, passa a dar loro alcuni indizj, per distinguere l' amore carnale dall' amor santo, acciocchè rappresentandolo il demonio ad alcuna di esse trasfigurato, sappia ravvisarlo, e sieno caute in non cader ne' suoi lacci. Sette sono gl' indizj, ch' egli propone, i quali esporrò con brevità. 1. L' amor santo si diletta de' discorsi spirituali, utili, ed edificativi: ed il profano di ragionamenti vani, leggieri, affettuosi, con cui si palesa all' oggetto amato. 2. L' amore spirituale procede sempre con la modestia negli occhi, con la decenza nel tratto: il carnale è libero negli sguardi, ed arrischiato negli atteggiamenti. 3. L' amor buono poco pensa all' amico quando è lontano; e se vi pensa nell' orazione, è solo per raccommandarlo a Dio; il cattivo, o men buono vi pensa sempre, anche in tempo dell' orazione; ed anche quando dovrebbe star solo con Dio, sta con la persona diletta, non può cancellarla dalla mente; segno chiaro, che gli è entrata troppo nel cuore. 4. L' amor santo come quello è universale, e disappassionato, desidera, che il bene che vuole all' amico, glielo vogliano gli altri ancora: l' amore carnale è pieno di torbide gelosie, e si rattrista, che altri amino la persona amata, che trattino con esso lei, che le entrino in grazia, per lo timore, che esso ha di decaderne. 5. L' amore virtuoso sopporta qualche sgarbo dalla persona, che ama, nè se n' offende: l' amore imperfetto, o vi-

o vizioso non lo può tollerare: dà in isdegni, in rimproveri de' benefizj fatti, in contese, in rotture, che chiamansi *jurgia amantium;* sebbene poi tutta la guerra va a finire in una lega più stretta, non potendo vivere senza la persona amata. 6. L'amore spirituale non è amico de' donativi: e qui S. Bonaventura arreca quel detto di S. Girolamo: *Crebra munuscula, & fasciolas, & zonas, & pragustatos cibos, ac dulces, & suaves amoris litteras sanctus amor non habet:* al contrario l'amor mondano è amicissimo di conciliarsi l'altrui affetto co' doni, palesarlo con dolci lettere, e conservare gli altrui regali come attestati della sua corrispondenza. 7. L'amore santo inclina a scuoprire a chi ama i suoi difetti; perchè siccome gli odia in se stesso, così gli abborrisce nella persona diletta: all'opposto l'amor profano li ricopre, gli scusa, li difende, adula la persona amata: perchè tutta la sua premura non consiste in volere il suo vero bene; ma in non perdere la sua corrispondenza. Abbia il Lettore avanti gli occhi tutti questi contrassegni, e si assicuri, che quantunque il demonio s'industri d'illuderlo sotto vane apparenze, non potrà farlo travedere, sicchè non ravvisi l'amor carnale per quello, ch' esso è.

248. Dopo avere il Serafico scoperte le illusioni del nemico in far comparire l'affetto malo per buono, e dopo aver dati gl'indizj per raffigurarlo, ci mostra ancora i gradi, per cui un amore spirituale, e divoto può passare ad esser carnale, e finalmente anche disonesto, ed abominevole; onde quella, che nel principio fu illusione, vada nel progresso a finire in una totale perdizione. Veggo, quanto sia importante questa dottrina per rendere circospette le persone, che professano divozione, e virtù: ma perchè veggo ancora, quanto sia scabrosa, non vi voglio metter bocca; ma solo mi contenterò di riferire le parole del Santo. *Quanti sub specie spiritualis dilectionis spirituales feminas frequentarunt, & orationum ipsarum obtentione? Ecce quanta puritas in prima intentione, scilicet caritas, & devotio. Postea sequuntur longæ confabulationes, modo de Deo, modo de ipsarum amore mutuo, & fide, & amoris aspectus, & munuscula pro memorialibus caritatis. Ecce quomodo mixtæ sunt jam boni spiritualis affectiones, & collocutiones fideles cum aliis confabulationibus inutilibus, & incautæ familiaritates, & inutiles occupationes cordis circa dilectam. Tandem sequuntur falsa bona, idest vera mala, scilicet amplexus, oscula, tactus manuum, & uberum, & similia, quæ omnia suspecta sunt & carnalis affectionis indicia, & turpis operis præludia. Postremo impudica succedunt quasi fructus præcedentium, scilicet aperta opera iniquitatis* (*S. Bonav. in 3. process. Relig. cap. 12.*). Non più mi allungo in una materia, che non ha mai fine, potendo le poche sopraddette illusioni bastare per dar luce a scuoprirne innumerabili altre, con cui s'industriano i nostri nemici di tirarci al male sotto sembianza di bene.

§. TERZO.

249. Non voglio però tralasciare l'altra specie d'illusione, con cui si sforzano i maligni di ritirarci dal bene sotto pretesto di male: poichè non solo sogliono gl'ingannatori porre indosso al vizio il bell'abito della virtù per adescare gl'incauti; ma hanno ancora per costume nascondere il bell'aspetto della virtù sotto l'ombra del vizio; acciocchè in vece di amarla, l'abborriscano, e se ne tengano lontani. Tra mille, e mille simili illusioni di questa sorta, ne scelgo alcuna, che serva di esempio, e di regola alle persone, che professano spirito.

250. Sa il demonio, quanto conduca a' progressi dello spirito la penitenza corporale: sa, con quanto ardore sia stata sempre praticata da' Santi come mezzo importantissimo per salire all'alto della perfezione. Che fa per tanto il maligno? la veste col manto della indiscrezione, acciocchè su gli occhi di alcune persone spirituali faccia brutta comparsa, onde non sia da loro abbracciata, anzi sia sfuggita come dannosa. Fa loro comparire indiscreto ogni rigore, che praticano col proprio corpo. Fa parer loro, che una piccola flagellazione abbia a snervar loro le forze; che un'ora di cilicio possa illanguidir loro lo stomaco; che un digiuno gli abbia ad indebolire in modo, che non possano esercitare i proprj ministerj. Quindi incominciano a guardare la penitenza, come una virtù nociva, ed impeditiva di maggior bene: le voltano affatto le spalle, proseguendo a trattare morbidamente il proprio corpo. Qui non si dice, che debba praticarsi una penitenza smoderata, la quale sia di notabile pregiudizio alla sanità corporale: questa è certamente biasimevole. Si dice solo, che tale non è una penitenza moderata, che sia proporzionata al soggetto. Questa non ha quell'ombra d'indiscrezione, che le attacca il demonio: anzi debb'esercitarsi dalle persone pie, acciocchè fiaccando un

un poco l'ardire del corpo, lo spirito prenda vigore per contraddire alle sue voglie irragionevoli, e per farlo camminare rettamente per la via della virtù. E' anche necessaria per dare a Dio qualche soddisfazione delle proprie colpe: perchè dice S. Gregorio; che Iddio non esigerà il conto di quelle dilettazioni peccaminose, che la persona avrà punite in se stessa con ispontanea penitenza: *Hic dies, ubi hæc peccati delectatio, a Domino non requiritur, si animadversione spontanea punitur* (*S. Gregor. moral. lib. 4. cap. 16.*). Al contrario, siegue a dire il Santo, nel giorno del Giudizio castigherà Iddio severamente chi avrà perdonato agli errori del suo corpo, trattandolo mollemente: *In qua scilicet requisitione, illum tunc severius percutit*, (nempe Deus) *quem nunc mollius pepercisse deprehendit*. Ecco dunque in che consiste l'illusione del demonio. Quella indiscrezione, che si trova nella penitenza eccessiva, ed esorbitante, egli la fa comparire nella penitenza giusta, retta, e proporzionata per allontanare affatto l'anima da questa importantissima virtù. Apra dunque gli occhi chi desidera far profitto, e non si lasci illudere.

251. Ma se poi questa illusione non abbia l'effetto, il nemico ne ordisce un'altra diversa, ma non meno pericolosa. S. Gregorio parlando del digiuno, ch'è una parte della penitenza, scuopre questa frode del serpente infernale. Proccura, dice, che alcuni di presente soddisfacciano sempre alla propria gola, ma con desiderio però di mortificarla in avvenire con rigorosi digiuni. Così li tiene quieti, ed illusi: perchè l'immortificazione della gola v'è sempre, ed il digiuno ideato nel tempo avvenire non viene mai: onde non eseguiscono mai la debita penitenza. *Sæpe quidem jejunare disponunt; sed cum consueta gula vincantur, eo die manducandum judicant, in futuros jejunandum. Cumque gulæ feritas semper eis præsens sit, præsens & desiderium futuræ bonitatis, hoc serpentis fraude agitur, ut bonum, quod proponitur, non inveniatur*: (*S. Greg. in 1. Regum cap. 11.*). Al contrario, soggiunge il Gran Pontefice, fanno gli Uomini santi, che in vece di essere illusi, illudono il demonio, e la propria carne: perchè affliggono di presente con gran rigore il proprio corpo, e quietano le querele della carne ricalcitrante con promettergle alleggerimento in avvenire. Ma che? non rimettendo mai delle consuete loro asprezze, nè concedendo alla carne il promesso sollievo, continuano nello stesso tenore di penitenza, e van facendo grandi progressi nella via dello Spirito: ed in questo modo santamente illudono i loro illusori. *Sancti ergo viri, ut hosti illudant, rigorem conversationis in præsenti virtute habent: pro illusione infirmitatis commodum quoddam in futuro promittunt. Nam sæpe ingentia sunt quæ agunt, sed pro infirmitate carnis semper agere dura, & aspera promittere non præsumunt. Tanto quidem facilius eadem dura sustinent, quanto eorum onera sibi inesse in perpetua promissione non vident. Sed dum optime vivunt, & quotidie proficere, & non deficere conantur, illud carnis licitum blandimentum, de quo desperare non possunt, semper carni in futura æstimatione promittunt, sed ei cœptæ afflictionis dolorem infligere nequaquam desinunt*.

252. Sa il demonio, che non vi è cosa, che più conferisca alla estirpazione de' difetti, ed all'accrescimento della virtù, quanto il divoto esercizio di meditare l'eterne verità: perchè a lume di quelle scuopre l'anima la grandezza de' beni celesti, e se ne invaghisce; e la vanità de' beni terreni, e li disprezza: scorge il bello della virtù, e se ne innamora; ed il brutto del vizio, e l'abborrisce: e sopra tutto intende il gran merito, che Iddio ha di essere amato, ed a lui del tutto si dedica. Intende anche il perfido, che dalla mancanza di questo santo esercizio proviene al mondo Cristiano tutta la sua rovina spirituale, come dice Geremia: *desolatione desolata est omnis civitas, eo quod non sit qui recogitet corde*. Perciò l'iniquo macchina circa di esso le sue illusioni: gli dà colore di pratica inutile, oziosa, ed infruttuosa, acciocchè le persone Religiose ne perdano ogni stima, e l'abbandonino. Il che allora accade specialmente, quando meditando esseno cadono in qualche penosa aridità, e si trovano molestate nella mente da importuni pensieri, ed angustiate nello spirito da amare desolazioni. Allora l'inimico suggerisce loro, che un tale esercizio non è per esse; che perdono inutilmente il tempo; che in vece di onorare Iddio, lo disonorano: che sarebbe meglio impiegarsi in atti di carità in pro de' prossimi, o in atti di Religione in onore di Dio, e cose simili. Ed il peggio si è, che molti danno fede a tali illusioni, riputando per se dannoso, o almeno disutile questo fruttuosissimo modo di orare, e se ne disciolgono. Apra gli occhi chiunque illuso da queste false apparenze ha riputata cattiva, o pure men buona una pratica sì santa, e sì profittevole. Rifletta, che la meditazione, benchè arida, benchè com-

battuta da pensieri vani, nulla perde di frutto, nulla scema di merito, se la persona sia cauta in rigettare i pensieri, e sia costante in soffrire le molestie delle aridità. Abbia presente l'insegnamento, che il più volte citato San Gregorio ci dà ne' suoi Morali. Dice egli, che mentre noi sull'Altare della orazione facciamo a Dio sacrifizio del nostro cuore, spesso accade, che si muovono nella nostra mente pensieri impertinenti, per toglierci il frutto di sì bel sacrifizio: ma se noi saremo diligenti in rigettargli, il sacrifizio rimarrà intatto: come intatto restava il sacrifizio di Abramo, allorchè discendeano dall'alto uccelli rapaci per involargli la vittima; perchè era egli pronto a discacciarli. *Nam saepe in ipso orationis sacrificio importunae se cogitationes ingerunt, quae hoc rapere, vel maculare valeant, quod in nobis Deo flentes immolamus. Unde Abraham cum ad occasum solis sacrificium offerret, instantes aves pertulit, quas studiose, ne oblatum sacrificium raperent, abegit. Sic nos, cum in ara cordis holocaustum Deo offerimus, ab immundis hoc volucribus custodiamus, ne maligni spiritus, & perversae cogitationes rapiant quod mens nostra offerre se Domino utiliter sperat.*

253. Aggiungo, che queste stesse orazioni aride, e secche, da cui il nemico prende occasione di calunniare l'uso santissimo del meditare per illudere le persone deboli, sogliono di ordinario essere più fruttuose delle orazioni dolci, e saporite: perchè in queste più si esercitano le vere virtù. In queste si pratica la costanza in rimuovere le distrazioni; l'umiltà in riconoscere la propria miseria, ed in riputarsi indegno de' divini favori; la conformità al divino volere in soggettarsi alle sue disposizioni in cosa sì malagevole, la fedeltà in non ritirarsi dalla presenza di Dio, quando sembra, che Iddio all'anima si nasconda. E però il Signore a persone, che persistono costanti in tale esercizio, ad onta di qualunque desolazione suole comunicare ajuti potentissimi, benchè meno patenti, in premio della loro fortezza, per cui fanno grandi avanzamenti nella via della Cristiana perfezione. Il persistere lungamente nella considerazione delle divine cose, quando la meditazione diletta, è cosa facile, a cui si adatta ogni debole Principiante; perchè è cosa molto conforme all'amor proprio: ma il durarvi lungo tempo costante, quando la meditazione dà pena, è cosa molto difficile, e propria solo di persone provette; perchè è cosa grandemente ripugnante alla natura. Se dunque chi legge fosse incorso mai in una tale illusione, tolga alla meditazione la brutta maschera, sotto cui gliel'ha trasfigurata il demonio, e la ravvisi per quel gran bene, che è.

254. Sa il demonio, che il ritiramento, la solitudine, il silenzio, la modestia degli occhi, la serietà del volto, la compostezza del portamento sono tutte virtù, che nudriscono lo Spirito del Signore, e lo fanno crescere fino all'ultima perfezione. Ha veduto l'invidioso ne' deserti, negli eremi, ne' Chiostri mille, e mille anime buone sollevarsi per questi mezzi alle cime più sublimi della Santità. E però per iscreditare sì belle virtù, e per metterle in abbominazione alle persone divote, le ricopre con un velo nero di malinconia. Fa loro comparire la vita ritirata, come una vita mesta piena d'ippocondrie, il silenzio come una tetragine, la modestia, e circospezione negli atteggiamenti esteriori come un legamento di tutte le potenze da fare intisichire; acciocchè essi intimoriti a tale comparsa, si diano alla loquacità, alla scioltezza, e si diffondano nelle cose esteriori con grave pregiudizio del loro spirito. Se chi legge fosse stato mai sedotto da simile illusione, basta che dia uno sguardo a' Romualdi, che se ne vengono dagli eremi sì pieni di giubilo nel cuore, che consolano co' loro ragionamenti, quanti con esso loro conversano: i Franceschi di Paola, che escono de' Chiostri più ermi, e solitarj sì colmi di allegrezza, che ne ricolmano i cuori di chiunque li mira; e di mille altri, che ritrovarono nella solitudine, nel silenzio, e nella mortificazione de' sensi un Paradiso di contentezze. Ed intenda, che il demonio è un falsario, il quale adultera le monete più preziose, acciocchè non abbiano spaccio appresso le persone spirituali.

255. La contentezza, che ridonda dal parlare, dal ridere, dal conversare, dalla libertà, che si concede agli occhi, alla lingua, ed alle altre membra, è contentezza, che nasce da' sensi, e si ferma ne' sensi: onde non può penetrare nel profondo dell'anima per contentarla. All'opposto l'allegrezza, che ha origine dal silenzio, dalla ritiratezza, e dalla mortificazione de' sensi, risulta dall'abbondanza della divina Grazia, la quale infondendosi tutta nell'anima, la penetra profondamente fino all'intimo per renderla a pieno paga, contenta, e sazia. *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, sed non quomodo mundus dat, ego do vobis*, disse Cristo a' suoi Discepoli: lasciò a voi la pace, la quiete, la contentezza: ma non già quella, che dà il mondo

do a' suoi seguaci, la quale sta tutta al di fuori ne' sensi: ma quella, che dono io a' miei servi per mezzo della mia Grazia, la quale risiede al di dentro nel profondo dello spirito, per appagarli. Quindi vegga il Lettore, in che si fondi l'illusione del demonio, allorchè dà alla vita mortificata un colore tanto diverso da quello, che ad essa compete.

256. Simili illusioni possono accadere circa ogni atto di virtù, a cui il nemico dia sembianza di vizio; siccome possono succedere circa ogni atto di vizio, a cui l'ingannatore dia apparenza di virtù, come mostrai nel precedente paragrafo. Anzi così d'ordinario accade: poichè dice Cornelio a Lapide sulla interpretazione di quelle parole de' Proverbj, *qui justificat impium, & qui condemnat justum, abominabilis est uterque apud Deum (Prov. 17. 15.)*: che questa è la proprietà de' demonj, ostinatamente pervertire la natura di tutte le virtù, e di tutt'i vizj; nel modo appunto, che alcuno ponesse in faccia di un uomo forma di bestia, ed in faccia di una bestia forma di uomo: e tutto questo operano i nostri persecutori per far travedere gli uomini spirituali, acciocchè abbraccino il vizio come virtù, e fuggano la virtù come vizio; nel modo appunto, che fin'ora abbiamo dichiarato. *Hi* (nempe dæmones) *totam virtutum, & vitiorum formam, naturamque invertunt, perinde ac si quis humanitatem homini adimeret, eamque bestiæ cuipiam transcriberet, ac feritatem a bestia in hominem transferret: itaque faciunt, ut homines incauti vitium pro virtute capessant, virtutem vero quasi vitium abominentur (Cornel. a Lapid. in textu)*. Non si maravigli dunque il Lettore, se Innocenzio III. spiegando il terzo Salmo Penitenziale, ebbe a dire, che non è possibile esprimere la moltitudine delle illusioni, a cui sono sottoposte le nostre anime. *Certe non potest exprimi, quanta sit multitudo, & magnitudo illusionum, quas anima patitur in hoc mundo. Unde Pœnitens ait: Anima mea impleta est illusionibus. Ecce non respersam, sed completam esse illusionibus animam asserit, ut multitudinem, & magnitudinem illusionum ostendat (Innoc. III. in Expos. 3. Psalm. ex 7. Pœnitential.)*.

257. Dunque che rimedio vi sarà contra tante frodi, che ci macchinano contra i nostri avversarj? Io altro non trovo se non che, oltra la dottrina, e la esperienza, che la persona può avere acquistata co' proprj, e con gli altrui successi, si raccomandi incessantemente a Dio, acciocchè le dia lume di discrezione, per distinguere il vero bene dal vero male, e vice versa; come conchiude l'Angelico nella spiegazione di sopra addotta al Testo dell'Apostolo: *transfigurat se &c. Unde valde difficile est, ut homo caveat sibi: & ideo recurrendum est ad adjutorium divinum*.

CAPO XV.

Si espongono brevemente i caratteri dello spirito umano.

§. PRIMO.

258. Dopo aver già dichiarato quali sono i caratteri dello Spirito di Dio, e quali i contrassegni dello spirito del demonio; quali i modi, co' quali quegli si adopera per tirare soavemente l'anime al bene, e quali le astuzie, e le illusioni, che questi ordisce per alienarle dal bene, e condurle al male; resta a parlare del terzo spirito, che regna in noi, ed è l'umano. Lo farò ora, ma con somma brevità: perchè questo spirito preso da se solo non è tanto efficace, come il Divino, nè tanto fallace come il diabolico: onde non ha bisogno di sì accurate avvertenze. E poi lo stesso aver conosciute le qualità de' due predetti spiriti dà gran lume per intender l'indole di questo terzo.

259. Lo spirito umano ora si unisce col Divino, ed ora col diabolico. Si unisce con lo Spirito divino, se sia da Dio mosso ad opere soprannaturali, e sante: ed allora divien divino. Si unisce con lo spirito diabolico, se dal demonio sia mosso ad opere peccaminose, e perverse: si unisce anche co' suoi fratelli, se dalla carne sia incitato a' piaceri del senso, e dal mondo sia stimolato all'acquisto degli onori, delle dignità, delle pompe, delle ricchezze, e degl'ingrandimenti terreni: ed allora diviene diabolico. Dello spirito umano, preso in questo senso, abbiamo sufficientemente parlato in tutto il decorso di questa Operetta; e però non conviene ragionarne di vantaggio. Nel presente capitolo parliamo dello spirito umano, in quanto è distinto dal Divino, e dal diabolico, voglio dire, in quanto vien considerato secondo i moti suoi proprj: cioè in quanto è un impulso, che nasce dalla natura umana. Se l'impulso ha origine dal lume naturale della retta ragione, lo spirito umano è buono: se poi deriva dalla natura viziata dal peccato originale, come d'ordinario suole accadere, lo spirito umano è cattivo.

260. Confesso, che non è facile il discernere

nere in alcuni nostri moti interiori, se sieno svegliati dalla nostra istessa natura, o pure sieno eccitati da Dio, od instigati dal diavolo, per la molta similitudine, che possono avere tanti muovimenti or cogl' impulsi dell' uno, or cogl' impusi dell' altro. Conturtociò può aversene qualche indizio, e contrassegno probabile: perchè la nostra natura infetta, se sia lasciata a se stessa, d' ordinario inclina a quelle cose, che sono confacevoli, e conformi al corpo vile, cioè alle sue comodità, alle sue soddisfazioni, a' suoi vantaggi, ed alla sua riputazione, ed abborrisce le cose, che sono a queste contrarie. Ed appunto queste inclinazioni, o moti imperfetti, e difettosi chiamansi impulsi umani, e sotto altro nome diconsi anche amor proprio. Li descrive a maraviglia bene nel suo aureo libretto Tommaso da Kempis. *Natura*, dic' egli, *callida est, & multos trahit, illaqueat, & decipit, & se semper pro fine habet: non sponte vult mori, idest mortificari, nec premi, nec superari, nec subesse, nec subjugari. Pro suo commodo laborat, & quid lucri ex alio sibi proveniat, attendit. Libenter honorem, & reverentiam accipit, confusionem, & contemptum timet. Otium amat, & quietem corporalem; quærit curiosa habere, & pulchra; & exhorret vilia, & crassa. Respicit temporalia, gaudet ad lucra terrena, tristatur de damno, irritatur levi injuriæ verbo. Cupida est, & libentius accipit, quam donat; amat propria, & privata. Inclinat ad creaturas, ad carnem propriam, ad vanitates, & discursus. Libenter aliquod solacium habet externum, in quo delectetur ad sensum. Totum agit propter lucrum, & commoditatem propriam, nihil gratis facere potest: sed aut æquale, aut melius, aut laudem, aut favorem pro benefactis consequi sperat; & multum ponderari sua gesta, & dona concupiscit. Gaudet de amicis multis, & propinquis; gloriatur de nobili loco, & ortu generis; arridet potentibus, blanditur divitibus, applaudit similibus. De defectu, & molestia cito conqueritur. Omnia ad sua reflectit, pro se certat, & arguit. Appetit scire, & nova, & secreta audire; vult exterius apparere, & multa per sensus experiri; desiderat agnosci, & sapere, unde laus, & admiratio procedit* (*Thom. a Kemp. de Imit. Christi lib. 2. cap. 19.*).

261. Per comprendere cosa sia spirito umano, basta intendere questo solo testo, in cui si esprimono quasi tutt' i suoi caratteri, e proprietà. Nè io altro penso di fare, che dichiararlo con brevità, pregando però il Lettore, che abbia sempre avanti gli occhi ciò, che dianzi ho detto, cioè, che per ispirito umano qui non s' intenda un impulso; che venga da Dio per inspirazione, o dal demonio per tentazione, o dal mondo per allettamento, o dalla carne per irritamento de' sensi: solo s' intende un' inclinazione imperfetta della natura debilitata dalla colpa originale, la quale regna anche nelle persone, che abborriscono il demonio, il mondo, e la carne; e professano divozione, e virtù. Or questo spirito difettoso, dice il sopracciitato Autore, che cerca sempre se stesso, e se stesso ha sempre per fine delle sue operazioni, *se semper pro fine habet*: perchè poco gli cale il gusto, il piacere, e la gloria di Dio; ma inclina solo al proprio comodo, alla propria soddisfazione, al proprio utile, ed alla propria estimazione. Cerca sempre il proprio comodo: *pro suo comodo laborat*: e lo veggiamo tutto giorno in molte persone spirituali, che avendo abbandonate le grandi comodità, e morbidezze del secolo, si fanno poi schiave di alcuni comoducci, che possono procacciarsi o nella stanza, o nel letto, o nelle vestimenta: abborriscono la fatica, amano soverchiamente il riposo: *otium amant, & quietem corporalem*, sotto pretesto di mantenere la sanità, e le forze per lo servizio di Dio; non vedendosi per altro, come abbia a servire per la gloria di Dio una sanità, che persistendo tuttavia intatta, e vigorosa, marcisce in una quasi continua oziosità.

262. Cerca le proprie soddisfazioni: *libenter aliquod solatium habet externum, in quo delectetur ad sensum*. Così bene spesso accade, che chi ha già rinunziato alle delizie del mondo, ed a' piaceri della carne, spinto poi da questo spirito reo, vadasene dietro a gustarelli, e soddisfazioncelle, divagandosi in discorsi inutili, e vani, in novelle, in ciance, in curiosità de' fatti altrui; fomentando amicizie geniali, proccurando spassi, e divertimenti, non già per motivo della gloria di Dio, o della propria necessità, ma per lo fine imperfetto del proprio gusto.

263. Circa il proprio utile: *respicit temporalia, gaudet ad lucra terrena. Cupida est, & libentius accipit, quam donat. Totum agit propter lucrum, & commoditatem propriam; nihil gratis facere potest*. Così non solle, come talvolta persone dedicate a' Chiostri, od agli Altari, mosse da questo spirito proprio cercano nelle loro fatiche, ne' loro studj, e nelle loro operazioni, benchè sieno in benefizio de' prossimi, il lucro, ed il guadagno temporale; e quegli uffizj abbracciano più volentieri, da' quali sperano ritrarre non già maggior utile de' prossimi, e la maggior gloria di

di Dio, ma il maggior emolumento. Donde siegue, che ricevono in questa vita quella mercede, ch'era loro apparecchiata nell' altra, se da altro spirito si fossero mossi ad eseguire i loro impieghi.

264. Cerca la sua estimazione: *libenter honorem, & reverentiam accipit, confusionem, & contemptum timet. Desiderat agnosci, & sapere: unde laus, & admiratio procedit.* Qui non si parla di quella grande ambizione, che regna nel cuore de' mondani, di acquistarsi posti, onori, e dignità, e di farsi un gran nome sopra la terra; perchè questa si riduce allo spirito del mondo. Si parla solo di un certo prurito di riputazione, che spesso si mescola nelle opere buone delle persone spirituali, per contaminarle. Così vi sono Predicatori, che annunziano la parola di Dio per la salute de' popoli; ma bramano insieme con l'altrui salute il proprio plauso, come si scorge nelle loro prediche composte *persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis*, più atte ad acquistar credito a loro, che anime a Dio. Così vi sono Teologi, che si consumano nello studio de' sagri Libri per comunicare ad altri la notizia delle cose divine; ma però tali insegnamenti vogliono darli dalle Cattedre più onorevoli. E generalmente parlando, possiam dire, che questo amore alla propria estimazione è un baco, che rode quasi tutte le opere buone delle persone spirituali imperfette: perchè in tutto ciò, che fanno, cercano di ordinario il proprio credito. Onde convien conchiodere, che se lo spirito del demonio, del mondo, e della carne è la dannazione di quelli, che si fanno schiavi del vizio; lo spirito umano sia la rovina di quelli, che professano la virtù.

265. Siegue da ciò, che le persone dominate da questo spirito imperfetto abborriscono la mortificazione, come la morte: perchè la natura dominante non vuole essere repressa, abbattuta, soggiogata; in una parola non vuol morire a se stessa sotto i colpi della mortificazione. *Non sponte vult mori, idest mortificari, nec premi, nec superari, nec subesse, nec subjugari.* Questi tali si elentano affatto dalle penitenze sotto pretesto di sanità. Aggiungono all' attacco, che hanno alle loro comodità, soddisfazioni, lucri, e vanità, qualche motivo virtuoso di carità, o di zelo, o altro simile; sotto quello si pigliano: ed in questo modo si lusingano di operare con perfezione, e virtù, non ostante una continua aderenza alle loro imperfette inclinazioni. Mostrano però nelle occasioni, che la loro natura non solo non è morta, ma nè pur debilitata coll' esercizi della santa mortificazione; perchè tocchi con una parolina pungente, tosto si risentono: *irritatur levi injuriæ verbo*. Sottratta loro qualche comodità, o qualche soddisfazione, o qualche lucro, riempiono subito il mondo di querele: *de defectu, & molestia conqueritur*. E pure di niuna cosa hanno essi più bisogno, quanto di questa mortificazione, che tanto abborrono; perchè questa solo può abbattere le inclinazioni della loro natura, secondo cui si sono assuefatti a vivere; e sola può ridurgli ad operare unitamente conforme a' dettami della Divina Grazia. *Tantum profeceris, quantum tibi ipsi vim intuleris*: come dice lo stesso Autore.

§. SECONDO.

266. MA quel ch' è peggio, questo spirito dannoso spesso si traveste coll' abito delle virtù, e ci fa comparire agli occhi nostri, od agli altrui quelli, che non siamo: poichè dice Riccardo di S. Vittore, che la natura dell' uomo porta seco una certa disposizione naturale a qualche virtù, per cui incontra minori impedimenti, e ripugnanze, che non incontra un' altra in conseguirla: e vice versa ha anche ogni uomo una certa inettitudine, ed indisposizione verso qualche altra virtù, che gliene rende difficoltoso, e malagevole l'esercizio. Donde proviene, che molte volte una certa prontezza al bene sembra divozione, e pure non è; perchè nasce da impulso della natura proclive a questa, o quell'azione per se stessa buona, e virtuosa. Da questa dottrina deduce Riccardo, che i pensieri, le parole, gli affetti, e le opere di persone imperfette d'ordinario procedono da questo principio naturale basso; e perciò deggiono attribuirsi allo spirito umano. *Ipsa quoque natura hominis, atque dispositio in aliquo bono opere contraria est, & invalida: in aliquo ita prompta, ut ejus alacritas devotio videri possit: potentia enim sunt in homine naturalia; ita ut in imperfecto ex his frequentius procedant motus cognitionis, locutionis, & operis; & item gaudii, vel tristitiæ, alacritatis cordis, vel tadii, vel aliorum effectuum animæ* (*Richardus in Cantic. cap.* 18.).

267. Mettiamo ciò in chiaro con alcuni casi, che tutto giorno accadono. Troverrete alcune persone imperfette, o principianti nel bene, che sono tutte piedi per correre qua, e là in ajuto de' prossimi; sono tutte ingegno,

gno, per rinvenire mezzi atti a giovare, e sono tutte mano per porgli in esecuzione. Le credetete senza fallo un ritratto di carità, e di zelo. E pure se poteste penetrare nell'intimo de' loro cuori, troverreste, che quelle operazioni tanto sollecite sono effetti più della natura, che della Grazia: mentre nascono, od in tutto, od almeno in gran parte da una complessione focosa, ed inquieta, che non sa vivere senza operare, e senza imbarazzarsi in cento affari. V'imbatterete in un altro sì quieto, e pacifico, che comunque sia molestato, non si risente: par che non sappia montare in collera. Lo stimerete una idea di mansuetudine; e pure se esaminate diligentemente questa sua imperturbabilità, troverrete, che non nasce dalla Grazia, che lo raffreni, e lo moderi nelle sue contrarietà; ma da un naturale flemmatico, freddo, pesante, che non sa accendersi, e per non incomodarsi, non si adira. Spesso vi accaderà di trovare persone, che nelle loro orazioni son piene di tenerezza, e talvolta si disfanno anche in lagrime. Crederete, che piova sopra di loro la manna dal Cielo per mano degli Angioli: ma se voi esaminerete quelle lagrime col peso del Santuario; troverrete, che la Grazia v' ha la minor parte: perchè sono effetti di un naturale sanguigno, tenero, ed affettuoso, che alla immaginazione di ogni oggetto compassionevole, od amorevole naturalmente si commove. Così ancora vi succederà di trovare taluni sì attenti nelle loro orazioni, che vi passano le ore intere quasi senza distrazione di pensieri. Stimerete, che sieno giunti ad un profondo, ed abituale raccoglimento, e forse ad alta contemplazione: ma forse prenderete sbaglio; perchè quella tanta attenzione talvolta non proviene da luce celeste, che fissi la mente in qualche oggetto divino; ma nasce da forte immaginativa, e da temperamento profondamente malinconico, e fisso, che tiene l'intelletto inchiodato da quegli oggetti, che medita.

268. Lo stesso dite di coloi, che in alcuni giorni sente uno straordinario fervore, ed una molta spirituale consolazione, per cui crede di esser pieno di Dio. Ma s'inganna il poverino; perchè questa sua gran consolazione è opera della natura. Sappiate, che gli è accaduta una cosa molto prospera, ed a lui molto gradita, per cui dilatandosi l'appetito sensitivo, si è riempiuto di molta allegrezza, e dilettazione naturale: con questa si è congiunto un piccolo principio di divozione, che le ha dato un certo colore, e tintura di spiritualità: sicchè tutto il suo fervore si riduce ad una certa naturale ilarità tinta di divozione. Volete vedere quanto ciò sia vero? Fate, che gli accada cosa di molto suo dispiacere, vedrete svanita ad un tratto ogni consolazione di spirito, rattiepidito il fervore: stenta già ad alzare la mente a Dio. Ahimè! quanto è mai facile confondere gl' impulsi, che dona Dio, con quelli che dà la natura, e prendere per ispirito divino lo spirito nostro umano. Quanto poveri noi! rimarremo arrossiti al Tribunal di Dio, quando vedremo, che le nostre operazioni, che credevamo essere argento puro di virtù soprannaturali, in sostanza erano scoria vile di atti naturali; o pure una bassa mistura di virtù, e di natura, e che forse vi contribuiva più la natura, che la virtù, come dice il Profeta Isaia, *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua* (*Isa.* 1. 22.).

§. TERZO.

269. Ma se il Direttore non vuole errare nel giudizio, che forma delle virtù del suo Penitente, noti con accuratezza, qual è il fine, da cui egli si muove a praticarle. Se il motivo, che lo spigne all'esercizio delle virtù, e lo accompagna nel progresso delle opere, è soprannaturale, e. g. il gusto, e la gloria di Dio, l'imitazione di Gesù Cristo, l'acquisto de' beni eterni, ed altri simili; si dee credere, ch' egli sia mosso dallo Spirito divino, e che i suoi atti sieno meritorj, e santi. Ma s'egli s' induca ad operare per inclinazione di natura, e di una buona indole, di cui Iddio l'abbia dotato, e per motivi umani, benchè ragionevoli, si può giustamente temere, ch'egli sia mosso da spirito umano, od almeno, che questo s'intruda molto nella pratica delle sue virtù. In oltre osservi, in che disposizione rimanga la persona, in caso che per obbedienza, o per altre giuste ragioni sia impedita nell'esercizio di quelle buone operazioni, alle quali è più inclinata. S'ella prova nel suo interno gran ripugnanza, e contraddizione in intermetterle, e forse ad onta della obbedienza, o di altri motivi ragionevoli vuol proseguirle; è segno, che tali opere in tutto, od almeno principalmente procedono da istinto di natura, ch'ella non sa raffrenare, o raffrena con molta difficoltà. Se poi le tralascia con ispogliamento, e con pace, è segno, che procedono dalla Grazia di Dio, la quale è placida, quieta, ed indifferente ne' suoi movimenti. Noti ancora,

ra, se la virtù diletta del suo Discepolo vada affatto scompagnata da quelle altre virtù che pure debbono farle corteggio, acciocchè quella proceda col dovuto decoro, voglio dire, con la debita perfezione: poichè mancando affatto questo accompagnamento, rimarrebbe sospetto il di lui spirito, essendo proprio della divina Grazia muovere i nostri cuori al bene con tutta coerenza, ed in modo debito.

§. QUARTO.

270. SEguita a dire nel sopraccitato Testo Riccardo di San Vittore, che lo spirito umano si mescola anche con le opere di persone divotissime, che sogliono regolare tutt' i loro atti con molta perfezione; e quantunque non abbia forza questo spirito ignobile di guastare affatto, e corrompere le loro buone operazioni, suole però renderle meno perfette. Così se un uomo spirituale sia di natura collerico, prova ne' suoi atti di zelo una certa amarezza, ed alterazione di natura: essendo flemmatico, riesce nelle sue esortazioni, o correzioni troppo rimesso: essendo malinconico, mostrasi negli atti di carità poco benigno: essendo ilare, nel suo operare benchè virtuoso, pende alla dissolutezza. In somma, siccome il liquore s' imbee delle qualità del vaso, entro cui sta custodito; così le virtù prendono spesso dal naturale di quelli, che l' esercitano, qualche imperfetta qualità. Bisogna dunque, conchiude Riccardo, che ciascuno, quantunque sia molto avvantaggiato nella perfezione, attenda a mortificare le ree inclinazioni della propria natura. *In devotissimo quoque, & qui omnes motus interiores, & exteriores perfectius regit; tamen quæ gerit secundum dispositionem ipsius formantur, & naturalia hæc juvant, vel impediunt. Sicut enim vulgo dicitur: illud, quod in vase aliquo fuerit, de vase sapit. Unde contingit, ut iracundus etiamsi bono zelo moveatur, amaritudo naturalis se immisceat. Si quis lenis fuerit, aut remissus plus quam debeat, ille rigorem districti, iste clementiam exequatur dissoluti. Item tristis, vel rigidus aliquis ex naturali dispositione minus exhibet benignitatem: benevolus, & jucundus, disciplinæ rigorem. In his, & similibus custodiendum est ab ea, quæ dormit in sinu nostro, humana videlicet fragilitate, ut caveat sibi etiam devotissimus aliquis ab his motibus, quibus naturam sentit ad malum dispositam, & pronam* (*Richard. in Cant. cap.* 18.).

271. Vegga dunque il Direttore, che questo è uno spirito maliziosissimo, che sotto pretesto di servizio di Dio cerca sempre se stesso, e le sue naturali soddisfazioni. E' anche uno spirito sottilissimo, che come un olio s' insinua in tutti gli atti delle virtù. Gran mortificazione si richiede per abbatterlo, e per superarlo. S. Bernardo arreca a questo proposito quel detto del Savio, che chi vince se stesso, è più stimabile di chi espugna le Città, e se ne fa Padrone: perchè ad impadronirsi delle Città basta quella fortezza, che ci comunica la natura: ma per farsi vincitore di se stesso, è necessaria una virtù superiore alla natura, che ci venga trasmessa dall'alto. *Non sine causa Sapiens expugnatori prætulit urbium virum, qui animo dominetur. Multum hoc ad te: opus virtute habes, & non quacumque, sed qua induaris ex alto. Ipsa enim, si perfecta sit, facile sic animum victorem sui, & sic invictum reddit ad omnia* (*S. Bernard. in Cant. Serm.* 85.). Procuri dunque il Direttore, che i suoi Discepoli attendano indefessamente ad una continua mortificazione delle loro imperfette inclinazioni, giacchè altro modo non v'è per vincere questo spirito nemico, che abbiamo dentro di noi. Rifletta, che il maggior nemico delle persone avvantaggiate nello spirito, non è il demonio, non è il mondo, non è la carne: perchè questi tre avversarj o sono già stati da loro vinti, o sono da loro combattuti con gran fortezza. Il loro maggior nemico è lo spirito umano, che è collegato coll' amor proprio: e questo, come ho già detto, non si può mai superare senza una incessante mortificazione delle sue voglie.

§. QUINTO.

272. MA discendendo al particolare circa il pratico regolamento di questo spirito umano, dico, che tre cose può esso esigere da noi; altre contrarie alla legge di Dio, e manifestamente peccaminose; altre poco conformi alla divina legge, e però difettose; ed altre necessarie alla conservazione della nostra natura. Se chiede cose non lecite, ancorchè sieno in materia leggiera, bisogna opporsegli con tutta fortezza, contraddicendo generosamente a lui, ed a se stesso. Se chiede cose imperfette, e. g. divertimenti, conversazioni, sollievi superflui, cioè non necessarj alla vita, alla sanità, ed all' esercizio de' proprj impieghi, secondo le leggi della perfezione bisogna mortificarsi.

So

So, che queste ricreazioni sono il cibo di quelle persone, che si trovano nello spirito deboli, ed inferme, secondo il detto dell' Apostolo: *qui infirmatus est, olus manducet*: perchè essendo esse prive delle consolazioni, che reca la divina Grazia alle anime pure, vanno pascolando le loro noje con queste consolazioni terrene, come dice Riccardo, spiegando il predetto Testo. *Habet etiam cibum homo ab ipsa natura: quia jucundior pascit cibo dulcedinis. Habet & a causis accidentalibus: reficiunt enim prospera, cum succedunt. Non est iste cibus spiritualis, quo reficit Christus. Attamen interdum cibus est imperfectorum, olus infirmorum. Et sæpe utiliter pascit hoc olus infirmos, sicut dicit Paulus: qui infirmatus est, olus manducet. Levigat enim, & curat ex parte morbum acediæ, quam patitur mens ex inopia Gratiæ* (*Richar. in Cant. cap.* 33.). Contuttociò le persone, che seriamente attendono all' acquisto della perfezione, debbono privarsi di questi inutili sollievi, per disporsi a ricevere da Dio maggiore abbondanza di Grazia, e di celesti benedizioni.

273. Se poi chiegga cosa circa il vitto, letto, vestito, e divertimento, necessarie al mantenimento della vita, o alla conservazione della sanità, o al buon esito del proprio offizio: o pure cose, che sieno volute dalla ubbedienza, dalla convenienza, e dalla retta ragione: bisogna condiscendere alle sue richieste, e prendersi tali sollievi conformi alla esigenza della natura. Ma conviene però, che la persona spirituale in questi casi rettifichi la sua intenzione, e si protesti con Dio, che ella piglia quel cibo, quel riposo, quella ricreazione, non per soddisfare alla sua naturale inclinazione, ma solamente per fare la sua santa volontà; non per dar gusto a se, ma per dar gusto a lui: sicchè condiscendendo in quanto alle opere all' istinto della natura, non gli condiscenda in quanto all' affetto; ma con questo, contraddica sempre alla sua soddisfazione, e cerchi solo la volontà, ed il piacere di Dio. In questo modo lo spirito umano, ancorchè appagato, non gli farà d' impedimento a' progressi dello Spirito. Veggo che queste cose sono difficili ad eseguirsi: ma pure dice S. Bernardo, che arrivano a praticarsi da chi si appoggia con la confidenza in Dio, e ricorre a lui per la grazia di conoscere, e di superare questo spirito proprio. *Quidni omnia possibilia sunt innitenti super eum, qui omnia potest? Quantæ fiduciæ vox: omnia possum in eo, qui me confortat!* [illegible]

274. Intanto si rammenti il Direttore di ciò che abbiamo detto altrove, cioè che capitando a' suoi piedi qualche anima di spirito straordinario, non sia troppo facile a credere; ma nè pure soverchiamente difficile: perchè dando o nell' uno, o nell' altro estremo, fallirà ne' suoi giudizj, nè terrà buona condotta. Vada con piè di piombo per la strada di mezzo; osservi tutto, esamini diligentemente le cose; e poi decida sopra la qualità dello spirito secondo le ragioni, che abbiamo sparsamente addotte. Questo è il modo di cogliere nel vero, o almeno di non andare molto lungi dal vero. Non si affezioni soverchiamente a' suoi Penitenti, se vuol formare retto giudizio de' loro spiriti; perchè la volontà si tira dietro l' intelletto a giudicare secondo le sue inclinazioni. Non vada in cerca de' Penitenti e specialmente di quelli, che Iddio conduce per vie straordinarie: ma abbracci con ispirito di carità quelli, che gli saranno da Dio inviati. Così sarà più sicuro di essere assistito da Dio, e di non essere ingannato dall' amor proprio. Non sia geloso, che i suoi Penitenti vadano a consigliarsi con altri Confessori: perchè a questo sono alle volte inspirati da Dio, volendo da loro per altrui mezzo qualche consiglio opportuno, che non sa dar loro il proprio Direttore. Anzi se sieno anime contemplative, debb' egli stesso proccurare, che sieno esaminate da persone pie, dotte, discrete, non volendosi fidare di se in cosa sì ardua, e sì pericolosa. Sopra tutto abbia spesso ricorso a Dio; ricordandosi, che *omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*, che il lume di un buon discernimento ha da venire da Dio.

275. Lo avverto per ultimo di non permettere a' suoi Penitenti la lettura de' libri mistici, o direttivi, se non sieno di sana dottrina in quanto alla massima speculativa, ed in quanto alla pratica di molto sodo, e di molto sicuro regolamento: altrimenti potrebbe darsi il caso, che accostandosi eglino a qualche fonte corrotta, in vece di portarne ristoro, e miglioramento al loro spirito, vi sorbissero il veleno di qualche cattivo insegnamento, che desse loro la morte: e però assegnerei loro i libri, che debbono leggere, specialmente alle donne, che sono facili ad invaghirsi di cose splendide, e luminose, e poi a sognare nelle loro orazioni mille dolci imbrogli. Anzi se tali persone fossero di fatto condotte da Dio per vie straordinarie, non permetterei loro in alcun modo la let-

rura di tali libri: ma direi loro, che io voglio essere ad esse il libro vivo, da cui per mezzo delle orecchie hanno da intendere la qualità del loro spirito (al contrario de'libri morti, in cui ciò si fa per mezzo degli occhi, ma con meno sicurezza) ed i modi pratici di regolarlo: ed in questa maniera vorrei assicurare me, e loro da ogni fallacia, e da ogni inganno. Così con la scorta di queste, e molte altre pratiche dottrine, che abbiamo date nel decorso di questa Operetta, sortirà al Direttore, come spero, di condurre molte anime alla perfezione, darà gran gloria a Dio con le sue fatiche, e ne riceverà a suo tempo in Cielo una copiosa mercede.

IL FINE.